This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

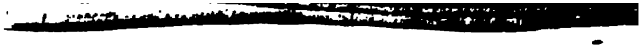
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



Einleitung

in die

Monumentale Theologie.

117

Von

Ferdinand Piper,

Doctor und Professor der Theologie an der Universität zu Berlin.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1867.

Vorrede.

Dass die Monumente unter den Quellen der historischen Theologie ihre Stelle haben, ist längst anerkannt und ebenso ist unbestreitbar, dass sie als solche noch nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen sind. Es werden aber unter Monumenten nicht bloss Kunstdenkmäler, sondern die körperlichen Reste des Alterthums, an die sich ein Gedächtniss knüpft, sammt den Inschriften verstanden. Der Stein, der einst zu Bethel errichtet worden, wie die Trümmer des Tempels zu Jerusalem, sind, obwohl nicht Kunstwerke, monumentale Punkte, die in der Reichsgeschichte ein ewiges Gedächtniss haben.

Jedoch die nähere Würdigung der Monumente führt weiter, als zu einer gelegentlichen Verwendung ihres Quellenwerthes, zu dem Anspruch, dass über ihnen eine eigene theologische Wissenschaft sich aufbaut, die selbst wieder mehrere Disciplinen umfasst. Und in diese einzuführen ist der Zweck des vorliegenden Buchs, welchem meine gleichbenannte, im J. 1862 erschienene Abhandlung (s. S. 43) zum Grunde liegt. Es enthält also Begriff und Eintheilung, sodann Geschichte und Literatur der monumentalen Theologie: letztere anfangend im N. T. (wo für alle theologischen Wissenschaften die Keime zu suchen sind) und sich erstreckend bis auf die Gegenwart. Die blosse Aufstellung des Thema's, auch etwa die Gliederung könnte noch keine Gewähr

geben für eine neue theologische Wissenschaft; wenn sich aber zeigt, dass in der Kirche von jeher eine treibende Kraft für die Sache wie für die Erkenntniss gewesen ist, und die Elemente der Wissenschaft, wiewohl zerstreut, vorhanden sind, so lässt sich gegen eine geschichtliche Existenz nicht streiten. Zerstreut aber sind die Elemente vornehmlich in der Geschichtschreibung, der Liturgik und in der theologischen so wie in der allgemeinen Encyclopädie (welche in den mittleren Zeiten nicht zu trennen sind); daher vorzugsweise der Gang, den diese genommen haben, überhaupt aber die Entwickelung der monumentalen Theologie im Zusammenhang mit den übrigen theologischen Disciplinen hier verfolgt wird. Und zwar bis auf die Gegenwart: nicht bloss zur Beglaubigung dieser Wissenschaft, sondern auch wegen ihrer Aneignung, welche schliesslich davon abhängt, dass der gegenwärtige Stand mit der nun vorliegenden Aufgabe als Resultat des gesammten geschichtlichen Prozesses begriffen wird.

Es handelt sich in allem dem nicht direct um die Monumente, sondern um die theologische Beschäftigung mit ihnen. Und indem die Frage gleich anfangs an das patristische Zeitalter gestellt wird, hat von archäologischer Methode und epigraphischem Studium selbst der Kirchenväter die Rede sein können (§§. 34 f. 202 f.). Doch habe ich mich in dem ganzen Verlauf dieser Geschichte nicht auf die subjective Seite beschränken dürfen, sondern bin auf den Gegenstand des Studiums selbst eingegangen, da ohne ihn dasselbe sich nicht messen lässt, aber auch sonst der Zweck des Buchs dies forderte. Der Verwechselung dessen was der Einleitung angehört mit dem Inhalt der Wissenschaft ist dadurch vorgebeugt, dass der Stoff durchaus in seiner geschichtlichen Entfaltung genommen wird, abhängig von den Personen, die ihn gepflegt haben. Dieser Weg, die Personen voranzustellen, lässt, wenn sie nach ihren Motiven gefragt werden, für die Gedanken der Wissenschaft die Genealogie auffinden (um ein Wort Oetingers zu gebrauchen); und um diese ist es besonders zu thun.

Die Würdigung des wissenschaftlichen Charakters der literarisch bedeutenden Personen hat Anlass gegeben, ungünstige

Urtheile, die seit länger sich fortpflanzten, zu revidiren: so war man dem Jacobus de Voragine, der wegen seiner Legenden übel berufen ist, eine „Rettung" schuldig (§. 134. vergl. §. 210). Die Behandlung der Literatur hat öfter sowohl zur Textberichtigung geführt[1]) als auf Fragen der höhern Kritik: wie über die Zusammensetzung des römischen Pontificalbuchs aus dem 8. und 9. Jahrhundert und das gegenseitige Verhältniss der liturgischen Hauptwerke des 12. und 13. Jahrhunderts[2]); desgleichen über die Abfassungszeit einzelner Schriften, bei Johann von Salisbury, Vincentius von Beauvais, Jacobus de Voragine, Poggio, Biondo.

Für diesen geschichtlichen Theil trifft es sich günstig, dass eine Reihe von Quellenwerken, die hier wesentlich in Betracht kamen, unlängst an's Licht getreten ist. Dahin gehören für den Bilderstreit mehrere Werke eines der Hauptwortführer, des Nicephorus Patriarchen von Constantinopel im 9. Jahrhundert, herausgegeben durch Mai und Pitra (§. 62); aus der liturgischen Literatur das Mitrale des Sicardus Bischofs von Cremona im 12. Jahrhundert in der Migneschen Sammlung (§. 142) und aus der Encyclopädie der Wissenschaften im 12. und 13. Jahrhundert das Hauptwerk von Alexander Neckam so wie mehrere Werke von Roger Bacon, welche in der Folge historischer Quellenwerke, die in England aus amtlicher Veranlassung erscheinen, durch Wright und Brewer herausgegeben sind (§§. 126. 129). Wie förderlich innerhalb der deutschen Geschichtschreibung für jede dahin einschlagende Untersuchung die neuen oder ersten Ausgaben in den Monumentis Germaniae sind, bedarf meiner Bestätigung nicht.

1) Des Johannes Diac. S. 332. A. 86; Hugo von St. Victor S. 610. A. 7; Sicardus S. 631. A. 7. 21; Roger Bacon S. 572. A. 1; Jacobus de Voragine S. 595. A. 33. S. 848. A. 18. Orelli Inscr. S. 844 A. 4. — Auch kommt die Kritik der Texte zur Erörterung bei Clem. Alex. S. 132. A. 10; den Actis Gordiani S. 503. A. 14; Sozomenus S. 154. A. 28; Agnellus S. 362. A. 47; Anastasius S. 213. A. 31.

2) Auch über den Bericht der Synode zu Paris vom J. 825. S. 284. A. 10; die Eruditio didascalica des Hugo von St. Victor S. 548. A. 1; die Schrift des Alanus de Insulis De sex alis Cherubim im Verhältniss zu einer Schrift Hugo's S. 609. 610. A. 7.

begreifen die gesammte Theologie nach dem Gesichtspunkt der Monumente unter sich: sie sind in dem Entwurf nicht weiter gegliedert worden; es wird demnächst die Aufgabe sein, die genannten Disciplinen jede für sich auszugestalten.

Die Vorbereitung dazu habe ich seit länger getroffen, da die seit elf Jahren in dem christlichen Museum der hiesigen Universität von mir geleiteten archäologischen und patristischen Uebungen in einem Cursus von je drei Semestern denselben gewidmet sind. Für solche Uebungen und Vorlesungen insbesondere ist dies Buch bestimmt eine Grundlage zu bieten und die literarischen Quellen in ihrer Beziehung auf die monumentalen zu erschliessen. Die weiteren Arbeiten werden, so Gott will, bald folgen; dabei auch als Fortsetzung meiner Kunstmythologie die christliche Kunstsymbolik, welche demselben Kreise angehört. Sollte es mir aber nicht gegeben sein, das Begonnene zu vollbringen; so ist auch schon eine jüngere Generation da, welche die monumentalen Studien in der Theologie weiter führen wird. Die grossen Fragen in diesem Gebiet sind, gegenüber dem Stand in den verwandten Wissenschaften, zur Klärung und Entscheidung völlig reif. Und die Kirche hat unter allen Umständen ein Recht darauf, dass ihre Diener und Lehrer die dort ruhenden Schätze der Erkenntniss und Erweckung ihr nicht vorenthalten.

Berlin, den 10. September 1867.

F. Piper.

Inhalt.

Seite

§. 1. Die Aufgabe . . . . . 1— 4

Erster Theil.

Begriff der monumentalen Theologie. S. 4—53.

§. 2. Begriff des Monumentalen Uebergang zur Theologie der Monumente . . . . . 4— 8

Erster Abschnitt.

Der Ursprung im N. Testament. S. 8—21.

§. 3. 1. Benutzung von Denkmälern aus dem A. T. und dem Heidenthum in den Reden Jesu und der Lehre Pauli . 8—13

§. 4. 2. Die Kunstvorstellungen in den Reden Jesu und den Schriften der Apostel, vornehmlich aus der Architectur, seltner aus der Bildnerei und Malerei . . . . . 13—17

§. 5. 3. Die Kunstvorstellungen in der Apocalypse . . . . . 17—20

§. 6. 4. Die Inschriften im Ideenkreise des N. Testaments . . 20—21

Zweiter Abschnitt.

Die Ableitung aus der Kirche, für die Theologie der Kunstdenkmäler. S. 21—32.

§. 7. 1. Die praktisch-theologische Forderung . . . . . 21—24

§. 8. 2. Die hist.-theol. Forderung: a. nach der realen Seite . 24—27

§. 9. — Dieselbe b. nach der ideellen Seite . . . . . 27—32

Dritter Abschnitt.

Die Aufstellung selbständiger theologischer Disciplinen. S. 32—53.

§. 10. 1. Die Theologie der Kunst, abgeleitet a. aus dem Wesen der Kunst. b. aus dem Antheil der Gemeinde . . . . . 32—35

Seite

§. 11. — Verhältniss zur Kunstgesch. Rechtfertigung d. Aufstellung 36–38
§. 12. 2. Die Theologie der Inschriften 38–40
§. 13 3. Stellung der Numismatik 41–42
§. 14. 4. Die Aufstellung der monumentalen Theologie 42–43
§. 15. — Verwandte Benennungen bei Alten und Neuern. Die Theologie der Kunst von Rosenkranz 43–45
§. 16. — Vergleichung der monumentalen Philologie nach der Eintheilung der Alterthumswissenschaft von Fr. A. Wolf; von den Neuern: Gerhard, Braun, Preller, andrerseits Welcker, Jahn, Stark 45–49
§. 17. — Die Grenzen der monumentalen Theologie 50–53

Zweiter Theil.

Eintheilung der monumentalen Theologie. S. 54–69.

§. 18. Schema für die Theologie der Kunstdenkmäler. A. Von dem Wesen der christl. Kunst. B. Geschichte der christl. Kunst und ihrer Werke. C. Die christl. Kunstideen 54–56
§. 19. Vergleichung anderer Entwürfe für die Kunstarchäologie a. des Mittelalters; b. des klassischen Alterthums . . . 56–60
§. 20. Erläuterungen I. zur Einleitung. II. zum ersten Theil . 60–64
§. 21. Desgleichen III. zum zweiten Theil 64–65
§. 22. Desgleichen IV. zum dritten Theil 66–69

Dritter Theil.

Geschichte und Literatur der monumentalen Theologie. S. 70–908.

§. 23. Zweck und Eintheilung 70–71

Erster Abschnitt.

Geschichte der christlichen Kunstarchäologie. S. 71–816.

Erste Periode. Das Zeitalter der Kirchenväter. S. 71–173.

§. 24. Einleitung 71–72
Die Kunstbetrachtung bei den apostolischen Vätern:
§. 25. Clemens. Ignatius. Hermas 72–74
In der Folgezeit bis zum 5. Jahrhundert:
I. Dogmatische Anwendung der Kunstideen . 74–97
§. 26. 1. In der Lehre von der Schöpfung: a. Die Erschaffung d. Welt 75–83
§. 27. — b. Die Erschaffung und Erhaltung des Menschen . . . 83–87
§. 28. 2. In der Lehre von der Auferstehung 88–94
§. 29. 3. In andern Lehren 94–97
II. Andeutungen über das Wesen der Kunst.
§. 30. 1. Der religiös-sittliche Standpunkt für die Kunstübung und den Kunstbesitz. 2. Die Kunst nach der idealen Seite, als schöpferisch; nach der realen, als Nachahmung der Natur. 3. Das System der Künste. 97–102

Seite

III. Betrachtung der Denkmäler 102-173
1. Aus dem Alten Bunde 103-112
§. 31. 1. Sagenhafte Denkmäler aus der Patriarchenzeit . . . 104-108
§. 32. 2. Denkmäler aus derselben bis zur Zeit der Maccabäer 108—110
§. 33. 3. Grabmäler aus der röm. Zeit. Das zerstörte Jerusalem . 111—112
2. Aus der griechisch-römischen Welt . . . 112—159
1. Das Studium und die Methode der Kirchenväter . . . . 112—124
§. 34. Das archäol. Studium: 1. bei den Apologeten der 3 ersten Jahrh. 2. des 4. u. 5. Jahrh. 3. bei den Kirchenhistorikern 112—118
§. 35. Die archäol. Methode: 1. Die Ueberlieferung u. die Autopsie; Bedeutung der Formel: vorhandensein bis auf diesen Tag. 2. Die Methode der Kirchenväter in den 3 ersten Jahrh. 3. Desgleichen im 4. u. 5 Jahrh. . . . . 118—124
2. Von dem Ursprung der Kunst.
§. 36. Die Apologeten . . . . . 125—127
3. Von den Künstlern.
§. 37. Die Apologeten und die Kirchenhistoriker . . . . . 127—132
4. Von einzelnen Denkmälern . . . . . 133—159
§. 38. a. Grabmäler . . . . . 133—135
§. 39. b. Tempel . . . . . 135—140
§. 40. c. Götterbilder: 1. auf Gemmen und in Gemälden . . 140—143
§. 41. — Dieselben 2. als Statuen, im Allgemeinen nach Stoff, Form, Attributen und Charakteristik . . . . . 143—148
§. 42. — — Individ. Götterbilder: aa. gestaltlose. bb. Kunstwerke 148—154
§. 43. d. Denkmäler von Personen . . . . . 154—159
3. Aus der Kirche . . . . . 160—173
a. In den 3 ersten Jahrhunderten.
§. 44. 1. Die Kirchenlehrer über die Gräber der Apostel. 2. Ueber die Anfänge der Malerei und Bildnerei in der Kirche; Verhältniss zur Architectur . . . . . 160—163
b. Im 4. und 5. Jahrhundert . . . . . 163—173
§. 45. 1. Von Denkmälern der evangelischen Geschichte . . . 164—166
§. 46 2 Von kirchlichen Denkmälern: 1) Kirchengebäuden. 2) Cömeterien . . . . . 166—172
§. 47. 3. Von weltlichen Denkmälern . . . . . 172—173

Zweite Periode. Der Uebergang zum Mittelalter. S. 173—236.

§. 48. Begrenzung und Charakter des Zeitalters . . . . . 173—174
1. Das 6. Jahrhundert . . . . . 174—183
§. 49. Legenden von Spuren u. Denkmälern der heil. Geschichte 174—175
a. Bei den Griechen.
§. 50. Kosmas Indicopleustes. Procopius. Paulus Silentiarius. Evagrius . . . . . 175—180
b. Bei den Lateinern . . . . . 180—193
§. 51. Cassiodorus. 1. Seine Unterscheidung der damaligen Theo-

Seite

logie von der frühern. 2. Anleitung zum Studium der Theologie und der freien Künste. 3. Verhältniss zu den zeichnenden Künsten; die antiquarii . . . . . 181—188
§. 52. Gregor von Tours und Gregor der Grosse . . . . . 188—193

2. Das 7. und 8. Jahrhundert . . . . . 193—236
a. Die Encyclopädie und Geschichte . . . . 193—204
§. 53. Isidorus von Sevilla . . . . . 193—195
§. 54. Beda . . . . . 196—202
§. 55. Paulus Diaconus . . . . . 202—204
b. Der Bilderstreit . . . . . 205—236
1. Bei den Griechen.
§. 56. Das praktische Moment des Streits. Der dogmatische Gegensatz. Der historische Beweis . . . . . 205—213
2. Im Abendlande . . . . . 213—236
§. 57. 1. Gregor II. 2. Stephanus III. 3. Hadrian I. . . . . 214—219
§. 58. Karl der Grosse und die Carolinischen Bücher wider den Bilderdienst der Griechen . . . . . 219—228
§. 59. 1. Dieselben über einheimische Kunstvorstellungen und Kirchen; über das Wesen der Bilder und die Schranken der Kunst; über die 7 freien Künste. 2. Ueber die Missbräuche in der Kirche des Abendlandes. 3. Verantwortung Hadrians I. . . . . 228—236

Dritte Periode. Das Mittelalter. S. 236—680.

§. 60. Eintheilung . . . . . 236—237

A. Bei den Griechen.

1. Der Bilderstreit im 9. Jahrhundert . . . 237—250
§. 61. K. Leo der Armenier. Der dogmatische u. histor. Beweis 237—239
§. 62. Nicephorus, Patriarch von Constantinopel . . . . . 239—246
§. 63. Theodorus Studita . . . . . 246—248
§. 64. Die drei Patriarchen des Orients . . . . . 248—250
2—4. Die monumentalen Studien seit dem 9. Jahrh. 250—267
§. 65. 2. Die Alterthümer Constantinopels . . . . . 250—256
§. 66. 3. Das System der griechischen Kirchenmalerei . . . 256—264
§. 67. 4. Die russische Iconographie . . . . . 265—267

B. Im Abendlande.

1. Das 9. Jahrhundert . . . . . 267—367
§. 68. Die Aufgaben des Zeitalters und die Hinleitung zu den Monumenten . . . . . 267—268
a. Die Theologie und Encyclopädie . . . . . 268—274
§. 69. Alcuinus . . . . . 268—271
§. 70. Rabanus Maurus . . . . . 271—274
b. Die Liturgik . . . . . 274—280
§. 71. Die Schriftsteller von der Taufe 274

		Seite
§. 72.	Amalarius	275—277
§. 73.	Walafrid Strabo	277—280
	c. Der Bilderstreit im Abendlande	280—296
§. 74.	Die Synode zu Paris vom J. 825	280—284
§. 75.	1. Claudius von Turin. 2. 3. Seine Gegner Dungal, Jonas	284—291
§. 76.	Agobardus von Lyon	291—296
	d. Die poetische Kunstbeschreibung	296—306
§. 77.	1. Angilbert u. Theodulfus als Verfasser von Epigrammen. 2. Des Theodulfus Beschreibung von Kunstwerken. 3. Des Rabanus Maurus figurirtes Gedicht de cruce	296—302
§. 78.	Ermoldus Nigellus	302—306
	e. Die Geschichtschreibung	306—367
	aa. Im fränkischen Reich	306—315
§. 79.	Aufnahme der Monumente in die Geschichte. 1. Annalen. 2. Biographien: weltliche (Einhard) u. kirchliche von Bischöfen (Paulus Diac.) und Aebten (Smaragd, Candidus)	306—311
§. 80.	1. Beschreibung der Kirche von Centula (Angilbert); Gesch. der Aebte von Fontanelle. 2. Gesch. des Klosters von St. Gallen: der Bischofssitze im nördlichen Deutschland	311—315
	bb. In Italien.	
§. 81.	Das römische Pontificalbuch bis zum 8. Jahrh. 1. Die Cataloge des 4. und 6. Jahrh. als Quellen desselben. 2. Das Pontificalbuch bis zum Endpunkt des 2. Catalogs. seine archäologischen Bestandtheile und deren Ursprung. 3. Fortsetzung desselben bis auf Gregor II. 4. Abschluss der ersten Sammlung: ihre früheste Benutzung und Einwirkung	315—332
§. 82.	Das römische Pontificalbuch im 8. und 9. Jahrh. 1. Die neue Gestalt der Papstgeschichte nach Form u. Inhalt. 2. Ein Hauptbestandtheil der Bau und die Ausschmückung der Kirchen; Mittel u. Motive des Aufwands. Standpunkt der Verfasser in Bezug auf Topographie u. Kunstbeschreibung. 3. Benutzung des Buchs bei historischen und liturgischen Schriftstellern bis zur Mitte des 9. Jahrh.	332—349
§. 83.	Das Pontificalbuch von Ravenna durch Agnellus. 1. Die Person des Verfassers und der Charakter seiner Geschichtschreibung. 2. Ausgedehnte Benutzung der Monumente. 3. Archäologische Methode	349—363
§. 84.	Das Pontificalbuch von Neapel durch Johannes Diaconus. 1. Anlage des Buchs. 2. Die monumentalen Angaben	363—367
	2. Vom 10. bis zum 12. Jahrhundert	367—549
§ 85.	Begrenzung des Zeitalters	367—368
	1) Das 10. Jahrhundert	369—397
	a. Die Geschichtschreibung	369—393
	aa. Die weltliche Geschichte	369—375
§. 86.	Annalen. Regino's Weltchron. Das Leben K. Aelfreds v. Asser	369—372

		Seite
§. 87.	Widukinds Sächsische Geschichte. Die Weltchronik des Benedictus vom Soracte	372—375
	bb. Die Geschichte der Bisthümer und Klöster	375—384
§. 88.	Bertharius, Geschichte der Bischöfe von Verdun	375—376
§. 89.	Flodoard. Gesch. der Kirche von Reims. Richers Gesch.	377—382
§. 90.	Folcuinus, Geschichte der Aebte von Lobbes	382—384
	cc. Die Biographien	385—393
§. 91.	Das Leben des Erzbischofs Bruno von Köln; des Bischofs Ulrich von Augsburg	385—387
§. 92.	Das Leben des Abtes Johannes von Gorze	387—389
§. 93.	Das Leben der Erzbischöfe Dunstan v. Canterbury, Oswald von York; des Bischofs Ethelwold von Winchester	389—393
	b. Die poetische Kunstbeschreibung.	
§. 94.	Roswitha von Gandersheim. Wolstan von Winchester. Der Mönch von Reichenau	393—397
	2) Das 11. und 12. Jahrhundert	397—549
	a. Die Geschichtschreibung	397—513
	aa. Die Landesgeschichte	397—412
§ 95.	Nestor von Kiew	398—405
§. 96.	Cosmas von Prag	405—412
	bb. Die Geschichte der Bisthümer	412—449
§. 97	Thietmar von Merseburg	413—417
§. 98.	Adam von Bremen	418—425
§. 99.	Geschichte der Bischöfe von Eichstädt und Hildesheim	425—428
§. 100.	Geschichte der Bischöfe von England durch Wilhelm von Malmesbury	429—438
§. 101.	Geschichte der Bischöfe von Mailand durch Arnulfus und Landulfus	438—444
§. 102.	Die römischen Pontificalbücher des 12. Jahrhunderts: 1. Petrus von Pisa, Pandulfus. 2. Boso	444—449
	cc. Die Biographien.	
§. 103.	Zusammenhang der Biographien u. der allgem. Geschichte. Der Wendepunkt des J. 1000 in monumentaler Hinsicht. Biographien von frühern Würdenträgern aus der nachfolgenden Zeit	449—450
§. 104.	Die Biographien Gregors VII.	450—452
§. 105.	Das Leben Innocenz III.	452—457
§. 106.	Bernwards Leben von Thangmar	457—460
§. 107.	Suger Abt von St. Denis	460—465
	dd. Die Geschichte der Klöster.	
§. 108.	Geschichte von Croyland und Glastonbury. Chronik von Petershausen	466—469
§. 109.	Geschichte von St. Gallen durch Ekkehard	469—473
§. 110.	Geschichte von Montecasino durch Leo von Ostia	474—482

Seite

ee. Die Alterthümer der Kirchen und Klöster.

§. 111. Geschichte der Gründung und Einweihung: Zwifalten, — Reims, Montecasino, St. Denis . . . . . 482—486

§. 112. Geschichte der Zerstörung und Wiederherstellung: Rupertus von Deutz, Gervasius von Canterbury . . . . 486—491

§. 113. Die Alterthümer Roms . . . . . 491—505

ff. Die allgemeine Kirchengeschichte.

§. 114. Hugo von Fleury. Ordericus Vitalis. Otto von Freising 505—513

b. Die Liturgik . . . . . 513—526

aa. Liturgische Urkunden.

§. 115. Das Sacramentarium und die Lectionarien . . . . . 514—517

bb. Die Schriften über die divina officia.

§. 116. Ivo. Rupertus. Honorius . . . . . 518—522

cc. Die Schriften über einzelne Cultusfragen.

§. 117. Petrus Damiani. Bernhard von Clairvaux . . . . . 522—526

c. Die Kunstlehre

§. 118. Theophilus Presbyter . . . . . 526—530

d. Die Encyclopädie der Wissenschaften . . . . 530—549

§. 119. Unterscheidung und Verbindung der weltlichen und der heiligen Wissenschaften . . . . . 530—531

aa. Der Bildungsgang.

§. 120. Die heilige Wissenschaft und die freien Künste. Die mechanischen Künste . . . . . 531—537

bb. Das System der Wissenschaften.

§. 121. Honorius von Autun. Rupertus von Deutz . . . . . 538—542

§. 122. Hugo von St. Victor . . . . . 542—549

3. Von der 2. Hälfte des 12. bis in's 14. Jahrh. 550—647

§. 123. Begrenzung und Charakter des Zeitalters . . . . . 550—551

a. Die Encyclopädie . . . . . 552—573

§. 124. Die Geltung der 7 freien Künste als Grundlage der allgemeinen Bildung und die Anerkennung der Theologie als ihres Endzwecks . . . . . 552—555

§. 125. Pseudo-Richard von St. Victor. Bonaventura 555 557

§. 126. Alexander Neckam. Herrad von Landsperg . . . . 557—560

§. 127. Alanus de Insulis . . . . . 560—563

§. 128. Vincentius von Beauvais . . . . . 564—567

§. 129. Roger Bacon . . . . . 568—573

b. Die Geschichtschreibung . . . . . 573—596

§. 130. Im Allgemeinen . . . . . 573—577

aa. Die biblische Geschichte.

§. 131. Petrus Comestor . . . . . 578—581

bb. Annalen. Die Kloster- und Bisthumsgeschichte.

§. 132. 1. Annalen von Strassburg, Colmar, Speier. Geschichte von

		Seite
	St. Gallen durch Conrad de Fabaria. Chronik des Erzbisthums Mainz durch Christian II.	581—584
	cc. Die Kirchengeschichte.	
§. 133.	Vincentius von Beauvais	584—587
	dd. Die Heiligengeschichte.	
§. 134.	Jacobus de Voragine	588—596
	c. Die Dogmatik und Polemik	596—620
§. 135.	Die Oerter für die Kunstvorstellungen in der scholastischen Theologie	596—598
	aa Dogmatische Anwendung der Kunstideen	598—607
§. 136.	Anselmus von Canterbury. Das Elucidarium	598—601
§. 137.	Petrus Lombardus. Albertus Magnus Thomas von Aquino. Bonaventura. 1. In der Lehre von der Schöpfung u. von dem Wesen Gottes. 2. In der Lehre vom Bösen. 3. In der Lehre von dem Auferstehungsleib	602—607
	bb. Räumliche Symbolik des Dogma.	
§. 138.	Hugo von St. Victor. Adam Prämonstrat. — Alanus de Insulis. Bonaventura	608—611
	cc. Von der Verehrung der Bilder.	
§. 139.	Der Ort für diese Frage in der scholastischen Theologie. Abaelard. Thomas von Aquino. Bonaventura	611—613
	dd. Die Polemik gegen die Häretiker	613—620
§. 140.	Petrus der Ehrwürdige. Alanus de Insulis, Rainerius, Moneta: gegen die Petrobrusianer, Waldenser, Katharer	613—616
§. 141.	Lucas von Tuy	617—620
	d. Die Liturgik	620—631
§. 142.	Joh. Beleth, Sicardus, Durandus u. ihre Werke de officiis. Berücksichtigung der Kunst, welche dem Cultus dient	620—627
§. 143.	Insbesondere 1. von den Alterthümern Roms. 2. von den Kunstvorstellungen	627—631
	e. Die poetische Kunstbeschreibung	631—647
	aa. Im Lateinischen.	
§. 144.	Alanus de Insulis	632—633
	bb. In der deutschen Dichtung.	
§. 145.	1. Das Nibelungenlied. Der jüngere Titurel. 2. Ottokar von Horneck. 3. Heinrich von Meissen	633—642
	cc. Im Italienischen.	
§. 146.	Dante	642—647
	4. Vom 14. bis in's 16. Jahrhundert	647—680
§. 147.	Begrenzung und Charakter des Zeitalters	647—649
	a. Das humanistische Studium	649—676
	aa. Die Alterthums-Sammlungen	649—656
§. 148.	Die klassischen Alterthümer: Petrarca. Nicoli. Poggio	649—653

Seite

§. 149. Die christlichen Alterthümer: Petrarca. Bruni. Alberti. — Poggio. Traversari . . . . . 653—656

bb. Die archäologischen Forschungen und Reisen . . . . 656—663

§. 150. Poggio. Ciriaco . . . . . 656—659

§. 151. Traversari . . . . . 659—663

cc. Die neue Geschichtschreibung und Alterthumswissenschaft 663—676

§. 152. Im Allgemeinen. Die Begründung der monum. Philologie 663—665

§. 153. Poggio, Biondo: über Topographie u. Alterthümer Roms 665—671

§. 154. Maffeo Vegio u. s. Schrift über die Peterskirche: Grundsätze der histor. Methode; Proben d. archäol. Methode 671—676

b. Die kirchliche Reform.

§. 155. Savonarola . . . . . 677—680

Vierte Periode. Die neuere Zeit. S. 681—816.

§. 156. Die neue protestantische Wissenschaft u. das Verhältniss der Confessionen. Die monum. Studien u. ihre Epochen 681—682

Erste Abtheilung. Vom Beginn der Reformation bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts 682—704

1. Die Bilder . . . . . 682—695

a. Kritik und polemischer Gebrauch der Bilder . . . . 683—690

§. 157. Zuvor dogmatischer und biblischer Gebrauch der Bilder bei Adam von Fulda und Erasmus. Verhältniss der Reformatoren zu den Monumenten . . . . . 683—684

§. 158. Luther . . . . . 684—687

§. 159. Melanthon. Flacius . . . . . 687—689

§. 160. Beza . . . . . 689—690

b. Der Streit über den kirchlichen Gebrauch der Bilder.

§. 161. 1. Zwischen Protestanten und Katholiken. 2. Unter den Protestanten . . . . . 690—693

c. Die Geschichte und Erklärung der Bilder.

§. 162. Molanus. Paleotti. Gretser. Borromäo . . . . . 693—695

2. Die Alterthümer Roms.

§. 163. Panvinio. Bosio . . . . . 695—697

3. Die Kunstgeschichte.

§. 164. Vasari . . . . . 698—701

4. Anwendung in der Kirchengeschichte . . 701—704

§. 165. Baronius . . . . . 701—703

§. 166. Johann Wolf . . . . . 703—704

Zweite Abtheilung. Von der Mitte des 17. bis in die 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts . . 704—748

1. Die Bilder.

§. 167. 1. In Deutschland: Joh. Reiske. Abhandlungen über die Fehler der Maler von Jünger, Rohr u. A. 2. In Frankreich. 3. In Spanien: Ayala . . . . . 704—707

Seite

2. Die Münzen . . . . . 707—711

§. 168. Die Anfänge der Münzkunde. Fortschritt der Methode bei Ezech. Spanheim. Materielle Erweiterung durch Behandlung der byzantinischen Münzen bei du Cange, Banduri; der päpstlichen bei Bonanni . . . . . 707—709

§. 169. Die religionsgeschichtliche und theologische Anwendung der Münzen: ihre Bedeutung für die Exegese, Kirchengeschichte, Patristik . . . . . 709—711

3. Die archäologischen Forschungen und Reisen 711—724

§. 170. Mabillon . . . . . 712—714

§. 171. Ruinart . . . . . 714—717

§. 172. Montfaucon . . . . . 717—720

§. 173. Muratori . . . . . 720—724

4. Veröffentlichung kirchlicher Kunstdenkmäler 724—730

a. Die Sammlungen.

§. 174. 1. aus Rom: die Alterthümer der Kirchen und Cömeterien. 2. Aus andern Hauptorten Italiens . . . . . 724—726

b. Einzelne Denkmäler . . . . . 726—730

§. 175. Bilderhandschriften . . . . . 726—728

§. 176. Kirchliches Geräth . . . . . 728—730

5. Die monumentale Kirchengeschichte.

§. 177. Die Monumente bei Tillemont u. Bingham. Ihre Aufnahme in die kirchl. Alterthümer durch Mamachi. Der Anfang einer monumentalen Kirchengeschichte von Bianchini . 731—734

6. Die monumentalen Studien um die Mitte des 18. Jahrhunderts . . . . . 734—748

a. In Italien . . . . . 735—743

§. 178. Sammlung und Erklärung der Monumente . . . . . 735—738

§. 179. Aufnahme der Monumente in die Geschichte: Marangoni. Paciaudi. Pelliccia . . . . . 738—743

b. In Deutschland . . . . . 743—748

§. 180. Verhandl. über den Brief Benedict des XIV.; Pfaff. Aufnahme der Monumente in die Kirchengesch. u. d. kirchl. Alterthümer: Walch. Wernsdorf. Die beiden Zeibich . 743—746

§. 181. Winckelmann . . . . . 746—748

Dritte Abtheilung. Von der 2. Hälfte des 18. Jahrh. bis auf die Gegenwart . . . . 748—816

a. Von 1771 bis 1815 . . . . . 748—754

§. 182. Herder. Goethe . . . . . 748—751

§. 183. d'Agincourt. Millin. Émeric-David. — Fiorillo. Schlegel. — Cicognara 751 754

b. Von 1815 bis 1844 . . . . . 754—787

1. Die nationale Bewegung.

§. 184. Das Studium der Architectur in Deutschland: Boisserée.

Seite

Moller. — Desgleichen der nationalen Alterthümer in Frankreich: Willemin. de Laborde . . . . . 754—757

2. Die Studien der Deutschen in Italien.

§. 185. v. d. Hagen. Blume. v. Rumohr. Bunsen u. Genossen. Bellermann. v. Quast. Kreutz. H. W. Schulz. Förster 757—760

3. Die Reisen deutscher Kunstforscher.

§. 186. Passavant. Waagen. Kugler. Schnaase . . . . . 760—765

4. Die christliche Archäologie im Auslande . . . 765—776

§. 187. Frankreich . . . . . 765—768

§. 188. Grossbritannien . . . . . 768—771

§. 189. Belgien . . . . . 771—772

§. 190. Italien . . . . . 772—774

§. 191. Russland . . . . . 774—776

5. Die archäologische Arbeit d deutschen Theologen 777—787

§. 192. Augusti. Münter. Grüneisen. — Bearbeitung der christlichen Iconographie . . . . . 777—782

§. 193. Innerhalb der einzelnen Disciplinen: der Exegese; Kirchengeschichte; der kirchl. Alterthümer; der Dogmengeschichte; der prakt. Theologie. — Die theol. Zeitschr. als Maassstab für die Entwickelung dieses Studiums . 783—787

c. Seit 1844 . . . . . 787—816

§. 194. 1. Die Epoche . . . . . 787—791

§. 195. 2. Die Sammlungen . . . . . 791—795

§. 196. 3 Veröffentlichung kirchlicher Kunstwerke . . . . 796—799

§. 197. 4. Die archäologische Forschung . . . . . 800—803

§. 198. 5. Die Arbeit der Theologen . . . . . 804—810

§. 199. 6. Der Antheil der Philologen an d. christl. Archäologie 810—814

§. 200. 7. Die praktisch-theologische Anwendung . . . . . 814—816

Zweiter Abschnitt.

Geschichte der christlichen Epigraphik. S. 817—908.

§. 201. Einleitung 817

Erste Periode. Das Zeitalter der Kirchenväter. S. 818—826.

a. Die 3 ersten Jahrhunderte.

§. 202. Heidnische Inschriften . . . . . 818—821

b. Das 4. und 5. Jahrhundert.

§. 203. 1. Heidnische Inschriften. 2. Christliche Inschriften . 822—826

Zweite Periode. Der Uebergang zum Mittelalter. S. 826—831.

a. Bei den Griechen, im 6. Jahrhundert.

§ 204. Kosmas Indicopleustes. Procopius. Evagrius . . . . 826—828

Seite

b. Im Abendlande. vom 6—8. Jahrhundert.

§. 205. Gregor von Tours. Beda. Paulus Diaconus. Das römische Pontificalbuch . . . . . 828—831

Dritte Periode. Das Mittelalter. S. 831—864.

A. Bei den Griechen.

§. 206. 1. Der Bilderstreit des 9. Jahrh. 2. Die byzantinischen Geschichtschreiber und Anthologien. 3. Das Handbuch der griechischen Kirchenmalerei vom Berge Athos . . . 831—835

B. Im Abendlande . . . . . 835—864

a. Das 9. Jahrhundert.

§. 207. Annalen. Biographien. Die Pontificalbücher von Rom, Neapel und Ravenna. Klostergeschichten. Bernardus. Dungal. — Sammlungen von Inschriften . . . . . 835—839

b. Vom 10. bis zum 14. Jahrhundert. . 839—855

§. 208. Das Zeitalter 840

aa. Inschriften aus dem römischen Alterthum.

§. 209. Aechte Inschriften. Falsche Deutung und Erdichtung römischer Inschriften . . . . . 841—844

bb. Christliche Inschriften . . . . . 844—855

§. 210. 1. Die Ueberlieferung der Inschriften . . . . . 844—848

§. 211. 2. Die historische Anwendung der Inschriften . . . . 848—850

§. 212. 3. Die Erdichtung von Inschriften . . . . . 850—855

c. Das 15. Jahrhundert . . . . . 855—864

aa. Inschriften aus dem römischen Alterthum.

§. 213. 1. Das Sammeln der Inschriften: in Italien; in Deutschland. 2. Die historische und philologische Benutzung der Inschriften . . . . . 855—861

bb. Christliche Inschriften.

§. 214. Signorili. Poggio. Traversari. Vegio. Petrus Sabinus. — H. Schedel . . . . . 861—864

Vierte Periode. Die neuere Zeit. S. 864—908.

§. 215. Aussonderung der altchristlichen Inschriften. Verbreitung derer in griechischer Sprache. Ausgrabungen. Die Stufen der Neuzeit . . . . . 864—866

Erste Abtheilung. Vom 2. Decennium des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts . . 867—876

1. Die Sammlungen des 16. Jahrhunderts.

§. 216. Mazochi. Apianus. — Smetius. Panvinius. Aldus Manutius . . . . . 867—870

2. Anwendung in der Kirchengeschichte.

§. 217. Baronius. — Sirmond . . . . . 870—872

Seite

3. Die Sammlungen in der 1. Hälfte des 17. Jahrh.

§. 218. Gruter. Donius. — Die christl. Inschriften aus den röm. Cömeterien: Bosio. Aringhi. Desgl. aus röm. Kirchen . 872—873

4. Fälschung von Inschriften.

§. 219. Ligorio. Annius von Viterbo. — Verhandlungen über d. Grabschrift Felix d. II. — Verbreit. unächter Inschriften 874—876

Zweite Abtheilung. Von der Mitte des 17. bis in die 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts 876—887

1. Die Ausbreitung der epigraphischen Studien bis zu Anfang des 18. Jahrhunderts . . 876—882

§. 220. In Deutschland: Reinesius. In England: Fleetwood. In Frankreich: Spon. Mabillon. Montfaucon . . . . . 876—881

§. 221. In Italien: Fabretti. Boldetti. — Buonarroti. Ciampini . 881—882

2. Die Sammlung und Erklärung der Inschriften im 18. Jahrhundert.

§. 222. Donius. Gudius. — Muratori. Maffei. — Die Sammlung nach Ländern und Städten. — Die Erklärung christlicher Inschriften: Lupi. Corsini. Hagenbuch . . . . 883—886

3. Die Theologie der Inschriften im 18. Jahrh.

§. 223. Mamachi. Bianchini. Walch. Mosheim. Bengel. Zaccaria. 886—887

Dritte Abtheilung. Von der 2. Hälfte des 18. Jahrh. bis auf die Gegenwart . . . . 887—908

a. Bis 1844 . . . . . 888—895

§. 224. 1. Die Theorie der Inschriften . . . . . 888—890

§. 225. 2. Die Erforschung der Inschriften überhaupt in Italien, Frankreich, Deutschland . . . . . 890—892

§. 226. — Desgleichen im Orient und in Griechenland. — Allgemeine Sammlungen . . . . . 892—894

§. 227. 3. Die Bearbeitung der christlichen Inschriften . . . 894—895

b. Seit 1844 . . . . . 896—908

§. 228. 1. Die Epoche . . . . . 896—897

§. 229. 2. Die Erforschung der Inschriften überhaupt in Griechenland und im Orient . . . . . 897—899

§. 230. — Desgl. im Abendlande. — Allgemeine Sammlungen . 899—901

§. 231. 3. Die altchristlichen Inschriften . . . . . 901—903

§. 232. 4. Der Antheil der Philologen an der christl. Epigraphik 903—907

§. 233. 5. Die Arbeit der Theologen . . . . . 907—908

Zusätze und Berichtigungen . . . . . 909—910

[redacted]

Die Aufgabe.

§. 1.

Wie alles Leben in der Körperwelt und auf dessen höchster Stufe der menschliche Organismus dadurch sich erhält, dass es in einer beständigen Erneuerung begriffen ist[1]), so sind auch die Wissenschaften in einem beständigen Fluss: nicht allein was ihre Aneignung betrifft, da sie nicht überliefert werden können als fertige Produkte, vielmehr selbstthätig immer aufs neue hervorgebracht sein wollen, sondern auch nach Form und Inhalt. Diese sind in steter Verwandlung begriffen: sofern Bestandtheile, die für wesentlich galten, zurückgestellt oder ganz ausgeschieden, andere neu aufgenommen werden; und auch die Methoden wechseln.

Das gilt insbesondere von der Theologie, in der es eben so wenig an einem Wechsel der Methoden gefehlt hat[2]) als an einem Wechsel des Stoffs. In letzterer Hinsicht hatten einzelne Disciplinen zu Zeiten ein solches Uebergewicht, dass die andern dagegen zurücktraten, wie die systematische Theologie bei den Scholastikern, die exegetische bei den Pietisten. Oder es hat in einer Disciplin die veränderte Bestimmung des Grundbegriffs eine Verkürzung des Inhalts zur Folge gehabt, wie in Schleiermachers Dogmatik vermöge des Begriffs der Frömmigkeit die Lehre von der Dreieinigkeit und von den letzten Dingen beschränkt ist und bei consequenter Durchführung des Princips ganz ausgefallen wäre[3]). Aber auch neue Disciplinen haben in den

beiden letzten Jahrhunderten sich gebildet, sei es dass sie von andern, wo der Gegenstand bis dahin ein Unterkommen gefunden, abgezweigt und zur Selbständigkeit erhoben, oder dass sie aus einer verkümmerten Existenz zu lebendiger Entfaltung gebracht wurden: so die Moral besonders seit Calixt, die biblische Theologie etwa seit Zachariä (wie ungenügend auch der Standpunkt war), die Dogmengeschichte seit Münscher, die Apologetik und Polemik als Zweige der sogenannten philosophischen Theologie seit Schleiermacher, durch dessen Construction auch die praktische Theologie zur Geltung gekommen und die theologische Encyclopädie zum Range einer Wissenschaft erhoben ist; endlich die Hymnologie, nicht als Geschichte, sondern als Theorie des Kirchenliedes und Kirchengesangs seit Lange, Kraussold, zuletzt Palmer. Und noch jüngst ist ein geschickter Versuch gemacht, als einen besondern Zweig neben der systematischen die natürliche Theologie aufzustellen und durchzuführen[4]), die allerdings lange Zeit unbillig versäumt worden war.

Es hat auch nicht an krankhaften Gebilden gefehlt, wie auf Grund einer ungesunden Hermeneutik eine prophetische Theologie von Coccejus angelegt und von seinen Anhängern eifrig getrieben wurde, neben der emphatischen Exegese, welche die Pietisten daher entlehnten.

Uebrigens ist es nicht Sache des Einzelnen, die Theologie mit einer neuen Disciplin zu bereichern, — etwa in der Art wie auf dem Gebiet der Naturwissenschaft eine Welt der Organisation in der Richtung des kleinsten Raumes von Einem Mann hat erforscht und an's Licht gebracht werden können[5]): wozu die Vervollkommnung des Mikroscops den Weg bahnte. Aber bei einer geschichtlichen Wissenschaft, wie die Theologie, kann nicht so plötzlich ein ungeahntes Gebiet zum Vorschein kommen (wenn auch einzelne Funde eine ganze Literatur hervorzurufen im Stande sind, wie die syrischen Handschriften aus dem nitrischen Kloster). Sondern wenn im Lauf der Zeiten ein grosser Stoff sich angesammelt hat, der in den bisherigen Disciplinen zu seinem Rechte weder gekommen ist noch kommen kann; so wird das Bedürfniss entstehen in seinem eigenthümlichen Zusammenhang

ihn zu gestalten, wobei natürlich die Durchführung eines neuen Princips auch neuen Stoff hervorlockt.

Und das ist der Fall mit derjenigen Disciplin, die unter dem Namen monumentale Theologie hier eingeführt wird: zu der die Elemente vorliegen, die gegenwärtig in der Bildung begriffen ist und deren Berechtigung und Erforderniss nicht zweifelhaft sein kann. Denn von Alters her findet sich ein reiches Material, dem jener Name entspricht: theils zerstreut, theils an fremde Organismen gebunden, welches nur der Sammlung oder Ausscheidung bedarf, um für den theologischen Zweck es zu verwerthen. Das erste aber ist, dass der *Begriff* festgestellt werde, der alles das unter sich befasst: wie er sowohl aus der Theologie selbst als aus dem Fortschritt verwandter Wissenschaften, gegen welche sie nicht zurückbleiben darf, hervorgeht. Dieser muss sich dann in der *Eintheilung* entfalten, aber seine Bewährung finden durch die ganze *Geschichte* der christlich-monumentalen Studien, die auf solchen Abschluss hinweisen. So wird die Aufstellung der monumentalen Theologie als einer eigenen Disciplin aus beiden Grundlagen, dem Begriff und der Geschichte, sich rechtfertigen. Beides zusammengenommen, indem die letztere schliesslich auf den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft führt, wird auch am besten geeignet sein, in das Studium derselben einzuführen. Das ist die Aufgabe, die wir hier verfolgen.

1) In der Kirche hat schon Origenes diese physiologische Bestimmung, dass die Materie des Körpers in einem beständigen Flusse sei, welche er dogmatisch verwendet zur Abwehr einer grobsinnlichen Vorstellung von dem Auferstehungsleibe, In Psalm. 4, 5. Opp. T. II. p. 534. B. Desgl. bei Method. Fragm. de resurrect. in Galland. Bibl. Patr. T. III. p. 793. C. 794. A.

2) Der Wechsel der Methoden ist namentlich auf dem Gebiet der Schriftauslegung, selbst in der protestantischen Kirche, die doch von der Schrift herkommt, von principieller Bedeutung gewesen: lange Zeit dem dogmatischen Interesse untergeordnet, hatte sie demnächst eine Verirrung der Ueberschwenglichkeit durchzumachen vermöge der Theorie der Emphase, wurde darauf im Gegentheil zur Kraftlosigkeit herabgedrückt in der Auflösung des Dogma unter der Herrschaft des Rationalismus, endlich ist sie zu dem Punkt gekommen, dass die Anforderung der Sprachwissenschaft und das gläubige Aufbauen auf das Wort sich in Gleichgewicht gesetzt haben.

3) Wie Schleiermacher selbst kaum Hehl hat, Sendschreiben an

ments von de Caumont seit 1834 herausgegeben wird[6]). In Italien aber sind die monumenti delle arti cristiane primitive von Marchi seit 1844 herausgegeben, welche sich auf die ältesten christlichen Denkmäler Roms beschränken.

Solche Werke christlichen Ursprungs, erzeugt aus dem in der Kirche waltenden Geiste, dürfen in der Geschichte derselben neben oder nach der handschriftlichen und gedruckten Literatur nicht unbeachtet bleiben. Darüber ist auch kein Zweifel, zumal nachdem zuerst in einer selbständigen Nachricht von den Quellen der Kirchengeschichte Chr. Fr. Walch in Göttingen (1770) als die beiden Hauptarten derselben schriftliche Aufsätze und Denkmale unterschieden hat: wobei er unter den letztern Bilder, geschnittene Edelsteine, Inschriften, Münzen, Gebäude und Geräthe begreift[7]). Das ist freilich nur eine Aufzählung, keine Gliederung. Der Hauptunterschied wird immer der sein zwischen solchen Resten, die aus dem Triebe körperlichen Schaffens und Formens hervorgegangen sind, und den Inschriften, die, obschon sie auch als Sprachdenkmäler dienen, doch nicht sowohl dem literarischen, als dem monumentalen Gebiet angehören und durch Masse und Gehalt jenen Werken zur Seite stehen.

Indessen ist mit einer solchen Notiz zur Quellenkunde die theologische Bedeutung dieser Denkmäler noch nicht anerkannt. Diese hängt an der ganzen Geltung, die sie als Lebenselemente der Kirche haben, in deren verschiedenen Gebieten sie mannichfaltig eingreifen. Noch mehr, wenn wir von dem Inhalt der Monumente absehn, nur auf die Methode achten, so wird man selbst über die Kirche hinaus auf das N. Testament zurückgeführt und erkennt dort den Ursprung der monumentalen Theologie.

Das gilt ja von den theologischen Disciplinen überhaupt, dass deren Keime im N. Testament liegen. Denn dieses umfasst in allen seinen Theilen Gebrauch und Auslegung der damaligen h. Schrift (das heisst des A. Testaments), besteht selbst aber seinem ersten Haupttheil nach aus Werken der Geschichtschreibung und lässt die erste Dogmenbildung in den Briefen ersehen, welche selbst Dokumente der kirchenbildenden und seelsorgeri-

schen Wirksamkeit der Apostel sind, so dass sie von der Seite sammt den Reden derselben die Elemente der praktischen Theologie darbieten. — Die erste Ausbildung der theologischen Disciplinen aber in der Kirche erfolgte aus praktisch-christlichem Bedürfniss: vor allem war es das apologetisch-polemische Interesse, welches die Schriftauslegung, die Chronographie und die Bestimmung des Dogma hervorrief.

Beides gilt auch von der monumentalen Theologie, deren Entstehung aber im apologetischen Zeitalter weiterhin in dem geschichtlichen Theil zur Sprache kommen wird. Hier achten wir auf die ersten Spuren im N. Testament, die als grundlegend anzusehen sind.

1) Im N. Testament wird das Grab Christi von Matth., Marc., Johannes stets μνημεῖον, von Lucas promiscue μνῆμα und μνημεῖον (23, 53. 55; 24, 1. 2.) und ferner mit dem letztern Namen genannt, den auch Paulus dafür hat (Apostelgesch. 13, 29). Matth. 23, 29 steht τὰ μνημεῖα synonym mit τοὺς τάφους. — Desgleichen bei den Kirchenvätern. So braucht Clemens von Alex. μνημεῖον und μνῆμα parallel mit τάφος, Cohort. c. 3. p. 39, 29. 40, 2. vergl. mit p. 39, 15. 40, 7. Pott. Origenes In Ps. 1, 5. Opp. T. II. p. 536. A. sagt τὰ μνημεῖα von den Gräbern, die zur Auferstehung sich öffnen würden, wie das des Lazarus (Joh. 11, 17. 12, 17). Und Augustinus stellt als gleichbedeutend zu einander μνημεῖον, *monumentum*, *memoria* mit folgender Erklärung, De cura gerenda pro mortuis c. 4: Sed non ob aliud memoriae vel monumenta dicuntur ea quae insignita fiunt sepulcra mortuorum nisi quia eos qui viventium oculis morte subtracti sunt . . . in memoriam revocent etc., wobei der Name monumentum davon abgeleitet wird quod moneat mentem. — Varro's Erklär. von monumentum s. §. 12. A. 8.

2) Winckelmann Monumenti antichi inediti 1767. Millingen Ancient unedited monuments 1822. 1826. Raoul-Rochette Monumens inédits d'antiquité figurée recueillis et publiés P. I. 1833. Vergl. unten §. 16.

3) Millin Introduction à l'étude des monumens antiques, zuerst 1796. Forgeais Collection des plombs historiés. IV. Série 1865. p. 67: Mabillon n'était ni monumentaliste de son métier etc.

4) Ueber den Begriff des Monumentalen s. besonders Preller Ueber die wissensch. Behandlung der Archäologie, in der Zeitschr. für die Alterth. wiss. 1845, I. Supplementheft S. 3 f. und in s. Ausgew. Aufs. aus dem Gebiet der class. Alterthumswiss. S. 386.

5) Vetusta monumenta, quae ad rerum Britannicarum memoriam conservandam societas antiquariorum Londini sumptu suo edenda curavit. Vol. 1—6. 1747—1845.

6) Dagegen umfassen die Monumenta Germaniae historica, herausgegeben von Pertz seit 1826 bis jetzt allein Geschichtschreiber und Gesetze, obwohl

unter demselben Titel auch die Alterthümer ihre Stelle finden sollen, namentlich die Inschriften. Aehnlich verhält es sich mit dem Werk Monumenta historica britannica ed. Hardy Vol. I. 1848, nur dass dort die Inschriften schon mit aufgenommen sind.

7) Walch Kritische Nachricht von den Quellen der Kirchengeschichte Leipz. 1770. S. 83.

Erster Abschnitt.

Der Ursprung im neuen Testament.

§. 3.

Freilich von christlichen Denkmälern kann im N. T. noch nicht die Rede sein. Wohl aber werden sowohl alttestamentliche als heidnische Denkmäler ihrem Inhalte nach verwendet, letztere um eine nationale und eine religionsgeschichtliche Frage zu entscheiden; anderntheils giebt die Form der Denkmäler aus verschiedenen Gebieten der Technik und die sie hervorbringende Thätigkeit den Ausdruck her und ein Bild für die Lehren des Evangeliums. So dass in beidem von dem sichtbaren Produkt der Uebergang gemacht wird zu der Ideenwelt: was eben der monumentalen Theologie eigen ist.

1. Was die Monumente aus dem A. Testament betrifft, so warnt Christus in der Schilderung seiner Zukunft und zunächst des Gerichtes über Jerusalem, welches er mit der Zerstörung von Sodom und Gomorrha vergleicht, vor jener Sorglosigkeit und Verblendung und ermahnt den Schauplatz des Verderbens zu meiden: „wer auf dem Felde ist, der kehre nicht zurück, gedenket an des Lots Weib“ (Luc. 17, 32). Zu diesem Hinweis reicht zwar die mosaische Erzählung aus, dass dies Weib als es hinter sich sah, zu einer Salzsäule ward (1. Mos. 19, 26): er wird jedoch geschärft, wenn hiebei die Kunde vorauszusetzen ist, dass man ein solches Monument der Urgeschichte noch zu erkennen glaubte (wovon bei den Kirchenvätern §§. 25. 31 die Rede sein wird). Ausdrücklich aber dient ein Monument des Judenthums zur Schriftauslegung und apologetischen Beweisführung, in Beziehung auf ein prophetisches Wort Davids, auf

welches zwei Apostel, Petrus und Paulus, in ihrer ersten Verkündigung an die Juden, jener zu Jerusalem, dieser zu Antiochien in P., sich berufen: „du wirst nicht zugeben, dass dein Heiliger die Verwesung sehe"; das ist eine Weissagung von Christo und seiner Auferstehung, — nicht dass es an David erfüllt wäre. Denn „der ist gestorben und begraben," sagt Petrus; „er ist entschlafen und hat die Verwesung gesehn," sagt Paulus (Apostelgesch. 2, 29. 13, 36); der erstere aber, da er zu Jerusalem redet, fügt hinzu: „und sein Grab ist bei uns bis auf diesen Tag." Damit macht er also zur Bekräftigung der Thatsache den Augenschein geltend. Der Ausdruck „bis auf diesen Tag" entspricht einer bekannten A. T.lichen Formel, welche theils von der Erhaltung eines Denkmals, theils von dem Fortbestand eines Namens gebraucht wird, beides schon im Buche Josua: wo diese Arten zusammentreffen in der Aussage von dem Bestand des Steinhaufens, der über Achan errichtet worden, und von dem Namen des Thals, wo solches stattgefunden (7, 26); von der ersteren Art sind die zwölf Steine, welche Josua nach dem Durchgang durch den Jordan aufrichten liess (4, 9).

Sodann erscheinen zwei heidnische Denkmäler in der evangelischen und in der apostolischen Geschichte. Das eine in der Antwort Jesu auf die versuchende Frage der Pharisäer, ob es Recht sei dem Kaiser den Zins zu geben (Matth. 22, 17. Marc. 12, 14. Luc. 20, 22): das ist die Kopfsteuer, welche den Juden auferlegt war, als Judäa im Jahre 6 n. Chr. G. zur römischen Provinz gemacht wurde. Er lässt sich die *Münze* des Census zeigen, bestehend in einem kaiserlichen Silberdenar[1]), lässt die Gegner Bild und Umschrift derselben nennen und zieht daraus die Folgerung, wodurch er sie beschämt und ihren Plan zu Schanden macht. Der Gedanke konnte abstract, auch ohne den Denar ausgedrückt werden; aber der Beweis wird schlagend durch das sichtbare Pfand, das Gepräge der Münze und die Thatsache ihres Umlaufs im jüdischen Lande: wodurch jene sich selbst überführen mussten. Der Erlöser jedoch geht einen Schritt weiter in der Antwort, welche die reichste theologische Anwendung enthält, die je von einem Bild-

werk gemacht ist; denn sie zeigt sowohl die politische Stellung des theokratischen Volks in dem letzten Stadium seiner nationalen Existenz, als die Grenze der weltlichen Oberherrschaft gegen das Reich Gottes und die messianische Stellung zwischen beiden an. Das letzte schon, da Jesus die Frage nicht ablehnt (wie in einem bürgerlichen Rechtsfall geschieht, Luc. 12, 14), sondern entscheidet. Ueberdies geht, wie das erste „gebet dem Kaiser —“ auf das irdische, römische Reich, so das andere „gebet Gott —“ (das missverständlich, im verwandten Sinn, auf die Didrachme, welche jeder Jude für den Cultus zu entrichten hatte, bezogen ist)[2]) auf das Gottesreich. Gott geben, was Gottes ist, heisst nichts anderes, als ihm die Ehre geben und den Ordnungen seines Reichs sich unterwerfen: insbesondere an dieser Stelle, dass sie den Sohn ehren wie sie den Vater ehren (Joh. 5, 23), welches eben von den Pharisäern verletzt war, da sie versuchend ihm nahten. Demnach liegt darin nicht blos eine Abwehr und Unterweisung, sondern auch ein Verweis.

Das Mittel hiefür ist also eine heidnische Bildnissmünze, die aber mit einer gleichbedeutenden Inschrift versehen ist. Hingegen eine *Inschrift* allein, von einer heidnischen Ara, legt der Apostel Paulus seiner Predigt in Athen zu Grunde, indem er von der Widmung ausgeht: „dem unbekannten Gott“ (ἀγνώστῳ θεῷ); dassselbe, sagt er, verkünde er ihnen, was sie unwissend verehren (Apostelgeschichte 17, 23). Es scheint zwar, dass die Anführung nicht genau ist[3]), da nach alter Ueberlieferung, welche auch die Kirchenlehrer bestätigen, an Altären in Attika nur gestanden hat: unbekannten Göttern (ἀγνώστοις θεοῖς)[4]). Aber wäre sie auch buchstäblich, so liegt darin immer nur eine unbestimmte Ergänzung der bekannten und benannten Götter, deren Allheit man sich versichern wollte, — wie in gleichem Sinn die Kaiser Constantin und Licinius in dem Edikt aus Mailand vom Jahre 313 die allgemeine Religionsfreiheit proklamirten[5]). Gleichwohl ist es eben so sehr der Sache als der Lehrweisheit des Paulus gemäss, dass er nicht an den Ausdruck, auch nicht an die ursprüngliche Bedeutung sich band, aber den verborgenen Sinn enthüllte[6]): nehmlich daraus ein Geständniss entnahm von

der unbefriedigten Sehnsucht des Heidenthums, das an allen seinen Göttern und in dem ganzen Reich der Sichtbarkeit nicht Genüge finden konnte; während er zugleich zum Bewusstsein brachte, dass die Allheit des Göttlichen, die sie auf dem Wege der Ergänzung suchten, nur als Einheit auf dem Wege der Verneinung gefunden werden könne').

Mit dieser Verneinung tritt der Apostel in derselben Rede dem heidnischen Cultus entgegen, durch die Erklärung, dass Gott nicht in Tempeln wohnt mit Händen gemacht (Apostelgesch. 17, 24) und sonst durch das Wort, das zu Ephesus zündete: es sind nicht Götter, welche von Händen gemacht sind (19, 26); und näher eingehend erklärt er in jener Rede: Gott ist nicht gleich dem Golde oder Silber oder Stein, einem Gebilde der Kunst und des Gedankens des Menschen (17, 29); während er im Briefe an die Römer als Modell dieser Götzenbilder den vergänglichen Menschen nebst Vögeln, vierfüssigen und kriechenden Thieren bezeichnet (Röm. 1, 23). Doch ist von ihm nirgends auf ein einzelnes Werk hingewiesen. — Aber auf der Gegenseite tritt die Sorge um ein bestimmtes Heiligthum hervor, da man die Wirkung seiner Predigt spürte, zu Ephesus, wo eine der merkwürdigsten Episoden der heiligen Geschichte spielt[8]): da hört man in der heidnischen Erregung wie in der Beschwichtigung des Tumults von dem Tempel der grossen Göttin Artemis, welche von ganz Asien und von der ganzen Welt verehrt werde, und ihrem vom Himmel gefallenen Bilde (τοῦ διοπετοῦς) und von der Tempelhut der Stadt (als einer νεωκόρος); vor allem aber von den silbernen Tempelchen der Artemis, welche der Goldschmidt Demetrius anfertigte und dem Gewinn, den er und seine Genossen von diesem Handel hatten (19, 24. 27. 35). Noch merkwürdiger ist die Wendung, welche der deutsche Dichter dem Vorgang gegeben, wie er für den Demetrius Parthei nimmt: Goethe verherrlicht ihn nicht allein in einem Gedicht, schildernd, wie er als Knabe und Jüngling schon im Tempel vor der Göttin Thron gekniet, und nun unbekümmert um die Predigt, als gäb's einen Gott so im Gehirn, der sei viel herrlicher als das Wesen, an dem wir die Breite der Gottheit lesen, immer fort an

Hirschen und Thieren feilt, die seiner Gottheit Kniee zieren und hofft, es könnte das Glück ihm walten, ihr Angesicht würdig zu gestalten. Auch persönlich, gegenüber seinem offenbarungsgläubigen Freunde, Fr. H. Jacobi, erklärt er selbst sich für „einen der ephesinischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin, und in Nachbildung ihrer geheimnissvollen Gestalten zugebracht habe“[1]). Das ist nun doch anders, als jene Goldschmiede es getrieben; aber das rechte Anstaunen und Nachbilden verwehrt auch der Apostel nicht, er zeigt vielmehr beides, den Weg dahin wie den Abweg, in seiner Strafrede wider den Götzendienst, Röm. 1, 20 ff.

1) s. Cavedoni Biblische Numismatik übersetzt von Werlhof S. 106. 108 f. und deren II. Theil S. 2 ff.

2) Hieronymus im Comment. zu Matth. 22, 21. Opp. T. VII. p. 177. B. versteht darunter die decimas, primitias et oblationes ac victimas. Ausdrücklich den heiligen Tribut der Gott schuldigen Didrachme nimmt, nach dem Vorgang des Cornelius a Lapide, Cavedoni an, am a. O. S. 109 und Th. II. S. 3 f. Aber so genommen wäre der Zusatz sehr müssig. Denn wenn auch der Erlöser selbst jener Abgabe sich nicht entzog, Matth. 17, 24 ff., so war doch nicht der geringste Grund sie den Pharisäern einzuschärfen. Man erwartet vielmehr in seinem Munde, wenn er von der Abgabe an den Kaiser zu der Abgabe an Gott übergeht, nicht eine Parallele, sondern eine Antiparallele, nehmlich eine Vergeistigung im Sinne von Ps. 51, 18. 19. Jes. 1, 11 ff. Und daran schliesst sich sehr natürlich ein messianisches Motiv an, wie oben angezeigt ist.

3) Zwar bringt Oecumenius Enarrat. in Act. (17, 22) c. 26. T. I. p. 137. folgende Inschrift: Θεοῖς Ἀσίας καὶ Εὐρώπης καὶ Λιβύης, θεῷ ἀγνώστῳ καὶ ξένῳ: und diese ist auch in Inschriften-Sammlungen übergegangen, wenigstens in die nicht sehr kritische von Fleetwood Sylloge p. 40, 2. Es ist aber offenbar die von Hieronymus (s. die folg. Anm.) mitgetheilte Inschrift, nur verändert nach der Lesung des Apostels.

4) Pausan. Graec. descr. I, 1. §. 4: βωμοὶ δὲ θεῶν τε ὀνομαζομένων ἀγνώστων. Philostrat. Vit. Apollon. Lib. VI. c. 3. §. 5: Ἀθήνῃσιν καὶ ἀγνώστων θεῶν βωμοὶ ἵδρυνται. — Tertullian. Adv. Marc. I, 9: invenio plane ignotis deis aras prostitutas, sed Attica idololatria est; desgl. Ad nationes II, 9. Hieronym. Comm. in Tit. 1, 12. T. VII. p. 707. B: Inscriptio autem arae non ita erat ut Paulus asseruit, *Ignoto Deo*, sed ita: *Diis Asiae et Europae et Africae: Diis ignotis et peregrinis.*

5) Quo *quicquid est divinitatis* in sede coelesti nobis ... placatum ac propitium possit existere, bei Lactant. Mort. persecut. c. 48. Chrysostomus, der von dieser Inschrift Hom. XXXVIII. in Acta apost. c. 1.

Opp. T. IX. p. 287. A. und ausführlicher Serm. in inscript. altaris et in princip. actorum Opp. T. III. handelt, erklärt an letzterer Stelle c. 4. p. 56. E. als die Absicht des Altars: ὅτι καὶ εἴ τις ἐστὶ θεὸς ἕτερος οὐδέπω γνωσθεὶς ἡμῖν κακεῖνον θεραπεύσομεν.

6) Chrysostomus in der ausführlichern Erläuterung der Inschrift (s. Anm. 5) sagt von ihrer Deutung durch Paulus: es gelte davon das Wort, dass er allen alles geworden, wie den Juden ein Jude, so den Heiden ein Heide (1. Cor. 9, 20. 21); er habe die Inschrift gefangen genommen (wie er 2. Cor. 10, 5 den Sinn gefangen nehmen lässt unter den Gehorsam Christi) nicht zum Schaden derer, welche sie geschrieben, sondern zu ihrem Heil. c. 3. p. 55. D. [illegible] c. 4. p. 56. B. Socrates Hist. eccles. V, 17. vergleicht mit der Anwendung der Inschrift durch Paulus, der sie seiner Predigt angepasst habe (προσήρμοσε), die Deutung auf das zukünftige Leben, welche dem Zeichen des Kreuzes gegeben wurde, das man bei Zerstörung des Serapistempels gefunden.

7) Vergl. Tholuck das Alte Testament im Neuen T. (Beil. zu s. Komm. über den Brief an die Hebr.) 4. Aufl. S. 63.

8) Umgekehrt als zu Lystra, von wo das Zeusbild erwähnt wird Act. 14, 13.

9) Goethe Gedicht: Gross ist die Diana der Epheser, W. Ausg. von 1850. Bd. II. S. 208. Brief an Jacobi vom 10. Mai 1812, Briefw. zw. Goethe und Jacobi S. 254.

§. 4.

2. Nächst dieser Anknüpfung an bestimmte Denkmäler zeigt sich in der Sprache und dem Ideenkreise des N. Testaments vielfache Beziehung auf die verschiedenen Künste und die Hervorbringung von Kunstwerken: wodurch eine Analogie zwischen den beiderseitigen Gebieten, dem monumentalen und dem theologischen, hergestellt wird.

Mehrere dieser Vorstellungen stammen aus dem A. Testament, namentlich was die Architectur betrifft, aber auch eigenthümliches ist hinzugekommen: beides sowohl in den Reden Jesu als den Schriften der Apostel. Hauptsächlich braucht der Erlöser das Bild vom Bauen in Beziehung auf die Gründung der Kirche, da er den Spruch von dem Stein, der von den Bauleuten verworfen, zum Eckstein geworden ist (Ps. 118, 22), auf sich selbst anwendet; und den Petrus auf dessen Bekenntniss von dem Sohne Gottes für den Felsen erklärt, auf den er seine Kirche bauen wolle (Matth. 21, 42. 16, 18). Und wie von dem Messias verheissen wird, dass er den Tempel bauen werde (Sachar. 6, 12), so drückt Jesus das Verhältniss zu der A. T.lichen Theo-

kratie durch den doppelsinnigen Spruch aus: brechet diesen Tempel ab, und in drei Tagen will ich ihn aufbauen (Joh. 2, 19), (der verändert im Munde falscher Zeugen in der Passionsgeschichte wiederkehrt, Matth. 26, 61. Marc. 14, 58): worin an den Fall des Judenthums, der durch den Kreuzestod entschieden wurde, der Aufbau des messianischen Reichs mit der Auferstehung geknüpft wird [1]). — Das erstgenannte Bild ist auch von den Aposteln aufgenommen. Zuvörderst hält Petrus in seiner Verantwortung vor dem Synedrium demselben jenen Eckstein entgegen (Apostelgesch. 4, 11). Dann wird der Ausspruch des Propheten von dem Grundstein und köstlichen Eckstein, den der Herr in Zion legt (Jes. 28, 16) von Paulus berührt, wenn er von Christus redet als dem Grunde, der gelegt ist (1 Cor. 3, 12); er führt den Gedanken weiter aus, da er die Gemeinde erbaut sein lässt auf den Grund der Apostel und Propheten, indem Eckstein Christus selbst ist, in welchem der ganze Bau zusammengehalten wächset zu einem heiligen Tempel in dem Herrn (Ephes. 2, 20. 21)[2]). Auf beides, den von Menschen verworfenen lebendigen Stein, den Eckstein in Zion kommt der 1. Brief Petri zurück, indem er die Gläubigen selbst als die lebendigen Steine vorstellt, die auf jenem Grunde zu einem lebendigen Hause sich bauen sollen (1. Petr. 2, 4—7).

Eine zweite Reihe von Vorstellungen bezieht sich auf Gott als Baumeister sowohl der sichtbaren Welt als der Wohnungen des ewigen Lebens. Auf das erste deutet in den Reden Jesu die öfter wiederkehrende Formel „seit Grundlegung (ἀπὸ καταβολῆς) der Welt“ (Matth. 25, 34. Luc. 11, 50. Joh. 17, 24), die dann auch den Aposteln geläufig ist: dem A. Testament ist sie noch fremd[3]). Sie entspricht aber der Vorstellung desselben, dass Gott die Erde gegründet hat (ἐθεμελίωσε), welche öfter im Psalter und bei Jesaias sich findet; dahin gehört der Spruch: du hast die Erde gegründet und die Himmel sind deiner Hände Werk (Ps. 102 (101), 26), welcher in den Brief an die Hebräer aufgenommen ist (1, 10), der weiterhin auch den Ausdruck „seit Grundlegung der Welt“ hat (4, 3). — Eben dieser Brief kommt wiederholt auf den Bau von Gott in eschatologischem

Sinn, wofür zuerst das Wort des Erlösers eintritt, von den Wohnungen im Hause des Vaters (Joh. 14, 2). Sodann getröstet sich Paulus, dass wir beim Zerbrechen des irdischen Leibes einen Bau von Gott haben, ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus im Himmel (2. Cor. 5, 1). Der Brief an die Hebräer aber sagt von Abraham nebst den andern Patriarchen, die auch im gelobten Lande, da sie als Gäste und Fremdlinge auf Erden sich ansahen, nach dem himmlischen Vaterlande suchten: er habe die Stadt mit den Grundvesten erwartet, deren Künstler und Baumeister (τεχνίτης καὶ δημιουργὸς)[4]) Gott ist (Hebr. 11, 10. 16). Das ist dieselbe Stadt, auf die er weiterhin auch die gläubigen Christen hinweiset, dass sie gekommen seien zu der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem (12, 22).

Seltener sind die Gleichnisse aus den andern Künsten. Zuerst aus der Bildnerei. Wenn Christus in der Parabel von den Arbeitern im Weinberge den Hausherrn mit diesen um den Tagelohn von einem Denar übereinkommen lässt, so hat die allegorische Exegese in dieser Münze, weil sie das Bild des Königs enthalte, ein Sinnbild finden wollen der Theilnahme an dem Reiche Gottes, welches in Wahrheit der verheissene Lohn sei[5]). Jedoch eine so künstliche Deutung ist hier fremd; der Denar in der Parabel hat schwerlich einen andern Sinn, als dass er der übliche Tagelohn war[6]). Aber in den Briefen der Apostel finden sich solche Gleichnisse. Schon dem A. Testament und zwar dem Jesaia gehört die Vorstellung, dass der Mensch zu Gott (als das Werk seiner Hände, nach Hiob 34, 19) sich verhält wie Thon zum Töpfer: darin wird gefunden ein Grund des göttlichen Erbarmens (Jes. 64, 18); aber auch eine Abhängigkeit, die jeden Hader mit Gott als widersinnig erscheinen lässt: „spricht auch der Thon zu seinem Töpfer: was machst du?“ (Jes. 45, 9). Dasselbe Wort wendet Paulus in der Lehre von der Erwählung an (Röm. 9, 20. 21). Auf einer höhern Stufe, jenseits der Creaturen, findet sich ein eigenthümliches Bild aus diesem Gebiet im Briefe an die Hebräer: es heisst der Sohn Gottes nach seiner Gottgleichheit nicht allein ein Abglanz seiner Herrlichkeit, sondern auch ein Gepräge (χαρακτὴρ) seines Wesens (1, 3)[7]), während in

einer Rede des Paulus die Götzen ein Gepräge (χάραγμα) der Kunst und des Gedankens des Menschen genannt werden (Apostelg. 17, 29), — beide Ausdrücke von χαράσσειν, eingraben. — Und derselbe Brief entlehnt auch aus dem Gebiet der Malerei eine Vorstellung in dem Worte σκιὰ s. v. a. Schattenriss im Unterschied von dem ausgeführten Bilde (εἰκών), da er von den Priestern des A. Testaments sagt, dass sie dienen (dem Zelte als) einem Abriss und Schattenriss des Himmlischen; und von dem Gesetz, dass es den Schattenriss der zukünftigen Güter habe, nicht das Ebenbild der Dinge selbst (Hebr. 8, 5. 10, 1)[8]).

Solches alles sind zwar nur Uebergänge in Gedanken. Aber die wichtigsten dieser Kunstvorstellungen, vornehmlich aus der Architectur, von dem Bau der Kirche und von der Stadt Gottes, und selbst aus der Bildnerei die Vorstellung von der Menschenbildung durch die Hand Gottes, haben mehr oder weniger Eingang gefunden auch in der Kunstdarstellung. So wird man von der Schrift zu den Monumenten hingeführt und veranlasst, mit den von ihr gegebenen Motiven dieselben zu vergleichen; also vor allem aus den Monumenten die zum Grunde liegenden Gedanken abzuleiten: das ist eben die Sache der Disciplin, mit der wir uns hier beschäftigen.

1) Sonst wendet Jesus das Bild vom Bauen noch auf das Verhalten der Gläubigen oder Ungläubigen an, in den beiden Parabeln Matth. 7, 24. Luc. 6, 48, von dem Aufführen eines Gebäudes auf einem Felsen oder auf Sand; und Luc. 14, 28 von dem Thurmbau und dem Ueberschlag der Kosten.

2) Das ist der objective Grund der Kirche; anderntheils bezeichnet er die apostolische Verkündigung als den Grund, worauf die Gemeinde erbaut wird, wenn er die Absicht ausspricht, nicht auf einen fremden Grund zu bauen, Röm. 15, 20.

3) Der Ausdruck ἀπὸ καταβολῆς wird von Matthäus zwar in ein A. T.liches Citat hineingetragen, Matth. 13, 35 aus Ps. 78, 2, wo aber in der Lxx ἀπ' ἀρχῆς steht. Das Wort καταβολὴ kommt nur einmal in der Lxx und zwar in eigentlicher Bedeutung vor 2. Macc. 2, 30.

4) Beides Ausdrücke, die in der h. Schrift nur an dieser Stelle von Gott gebraucht werden: δημιουργὸς kommt im N. T. überhaupt nicht weiter vor, im A. T. nur 2. Macc. 4, 1 im ethischen Sinn (auch δημιουργεῖν steht nicht Hiob 38, 4 vom Schaffen der Welt, wie Daniel Tatianus S. 178 behauptet);

ter bei den Kirchenvätern von Gott als Schöpfer, s. unten in der Geschichte der monumentalen Studien der patristischen Zeit §. 26.

5) Origen. Comm. in Luc. 13, 29. Galland. Bibl. Patr. T. XIV. App. p. 104. E.

6) Cavedoni Biblische Numismatik S. 135.

7) Die Peraten sprachen von χαρακτῆρες des Vaters in der Mehrheit, gleichbedeutend mit ἰδέαι, welche der Sohn, als der Mittler zwischen dem Vater und der eigenschaftslosen Materie, von ihm empfange und auf diese übertrage, bei Hippolyt. Adv. haeres. Lib. V. c. 17. p. 196 ed. Duncker.

8) In beiden Fällen wird die Bedeutung von σκιὰ s. v. a. Schattenriss, nehmlich als ein Kunstprodukt im Unterschied von dem natürlichen Schatten, sicher gestellt das einemal durch die Verbindung mit ὑπόδειγμα, das anderemal durch den Gegensatz mit εἰκών. Vergl. Bleek zu d. St. Bd. II. S. 435. 615.

§. 5.

3. Eine eigenthümliche Stellung zur Kunst nimmt die Apocalypse ein. Es fehlt selbst an direkter Beziehung auf heidnische Denkmäler nicht. Nach einer Auslegung sollte unter dem Thron des Satan zu Pergamum (2, 13) der berühmte Tempel und Dienst des Aesculap daselbst verstanden sein. Allgemein aber ist von den goldenen, silbernen und steinernen Götzen die Rede, welche von den Heiden angebetet würden (9, 20). Und das personificirte Heidenthum, die Vorstellung von dem Weibe, welches auf sieben Hügeln sitzt (17, 9. 18), entspricht der Darstellung der Roma auf einer Münze Vespasians[1]). — Vornehmlich aber, da eine doppelte Scenerie durchgeführt wird, der Ablauf irdischer Geschicke und die Anordnung derselben an dem himmlischen Ort; so ist, während hier die Gerichte sich vollziehen, droben der Schauplatz heiliger Feier, welche an alttestamentliche Vorbilder sich anschliesst, — nicht dass christliche Cultusformen nachgebildet wären, die zu so früher Zeit so ausausgebildet nicht sein konnten[2]). Aber alle drei Künste haben daran Theil[3]): die Poesie durch zahlreiche Loblieder; die Musik durch Gesang und gewaltige Naturstimmen und Harfenspiel; die bildenden Künste, da nach der Art des Heiligthums zu Jerusalem ein solches im Himmel vorgestellt wird: nehmlich ein goldener Altar (8, 3. 9, 13), ein gläsernes Meer (4, 6. 15, 2) und der Tempel mit der Bundeslade (11, 19), in welchem die Hei-

ligen anbeten (7, 15) und der voll Rauches ist, gleichwie in dem Gesicht des Jesaias (15, 8. Jes. 6, 4). Das ist das Haus der Herrlichkeit, das sich öffnet an einem Wendepunkt des Reiches Gottes (11, 19), von wo die Engel des Gerichts ausgehn (14, 15. 15, 6) und die Botschaft an diese selbst ertönt (16, 1).

Aber noch viel weiter reicht der monumentale Charakter der Apocalypse grade in ihren eigenthümlichen Schöpfungen, die zumal in dem Fortschritt und Zusammenhang des Ganzen sich zeigen, wenn auch im Einzelnen mit mannichfacher Anlehnung an A. T.liche Vorbilder; denn ganz aus einer Folge von Gesichten bestehend führt sie alles Ueberirdische, Personen und Ereignisse in anschaulichen Formen vor. Daher ist sie durchaus plastisch: auch das Kolossale ihrer Bilder thut diesem Charakter keinen Eintrag. So ist sie von jeher eine Hauptfundgrube für christliche Sculptur und Malerei gewesen. Die gegentheilige Behauptung von Lücke, dass sie für Maler und Bildhauer ein verschlossenes Buch sei, wird durch die Maler und Bildhauer selbst widerlegt[4]). Aber auch das gilt nicht, was Augusti ihn berichtigend vorbringt: in der alten Kirche sei nur selten, auch in spätern Jahrhunderten verhältnissmässig nur spärlich von ihr Gebrauch gemacht; doch, fügt er hinzu, wenn sie, wie Aeschylus und Dante einen Flaxman gefunden, so würde man über den Reichthum und die Grossartigkeit des daraus zu producirenden Kunststoffs erstaunen[5]). Aber dazu hat man längst Gelegenheit: da seit alter Zeit und in den verschiedensten Epochen Künstler aufgestanden sind, die von ihrem Inhalt sich haben inspiriren lassen. Schon auf den altchristlichen Sarcophagen findet sich, ihrem Kunstcharakter entsprechend, eine einfache Vorstellung: das Lamm auf dem Berge Zion (14, 1); dann eine reichere Entfaltung vornehmlich in den Mosaiken seit dem 6. Jahrhundert: das Lamm auf dem himmlischen Altar, Christus zwischen den sieben Leuchtern, die vier Thiere als Sinnbilder der Evangelisten, die 24 Aeltesten, die ihre Kronen vor dem Herrn niederlegen und die Stadt Gottes, das himmlische Jerusalem, zu welcher die Schaaren der Seligen wallen. Solche Malereien nahmen die Tribune und den Triumphbogen der Kirchen ein: so dass die

Gemeinde, wenn zu dem Altar gewendet, über demselben das Bild der triumphirenden Kirche, den Erlöser in der Herrlichkeit und die Geister der vollendeten Gerechten erblickte, und so der Zusammenhang mit der oberen Gemeinde ihr in's Bewusstsein gerufen wurde[4]). Später folgt, zumal in den Sculpturen über den Kirchenportalen, als herrschende Vorstellung Christus thronend auf dem Regenbogen, insbesondere Christus als Weltrichter mit dem Schwert, das aus seinem Munde geht, so wie die Auferstehung und das Gericht nach apocalyptischer Anlage; und in den Fenstergemälden der Kirchen die heilige Stadt mit ihren Gründen und Thoren von Edelsteinen und Perlen, und ihren Gassen von reinem Golde, wie durchscheinender Krystall, welche also, dem Gesetz der Schwere enthoben, in Licht und Farben sich aufbaute. Ueberdies sind das Mittelalter hindurch die Schilderungen der Apocalypse in ihrer ganzen Folge vielfach künstlerisch ausgeführt worden in den Miniaturmalereien ihrer Handschriften. Woran sich aus neuerer Zeit in Bibeldrucken mit Holzschnitten die durchgeführten Compositionen grosser Meister, eines Dürer und Cranach schliessen. Und wie der Gegenstand noch immer nicht erschöpft ist, beweisen die Entwürfe für das Campo santo in Berlin von einem heutigen Meister, Peter von Cornelius, zu dessen bedeutendsten Werken aus einer langen und glänzenden Künstlerlaufbahn grade die apocalyptischen Bilder, sonderlich die vier Reiter und die Herabkunft des himmlischen Jerusalem als einer geschmückten Braut, gehören. — Alles dies dient, den Kunstcharakter der Apocalypse in's Licht zu setzen; während von der andern Seite in diesem grossen Bildercyklus ein reicher exegetischer Apparat vorliegt zum Verständniss des geheimnissvollen Buchs.

1) Von derselben s. meinen Aufsatz: Rom, die ewige Stadt, im Evang. Kalender für 1864. S. 75. mit Abbildung Taf. II, 1.

2) Vergl. Palmer Evang. Hymnologie S. 36. (gegen Harnack Der altchristl. und altkathol. Gottesdienst S. 161).

3) Vergl. Augusti Ueber den liturgischen und artistischen Charakter der Apocalypse, in s. Beitr. zur christl. Kunstgesch. und Liturgik Bd. I. Leipz. 1841. S. 80 ff.

4) Lücke Einleitung in die Offenb. Johannis, 1. Aufl. S. 190. 2. Aufl.

S. 404. Die inzwischen erfolgten Einwendungen von Augusti am a. O. S. 91 f. hat er nicht berücksichtigt.

5) Augusti am a. O. S. 90 f.

6) Piper Ueber den christlichen Bilderkreis. Berlin 1852. S. 19 ff.

§. 6.

4. Selbst das epigraphische Gebiet ist nicht ausser Acht geblieben in dem Ideenkreise des N. Testaments. Nicht zu gedenken des weissen Steines mit dem neuen Namen, welcher den letzten Dingen angehört nach der Apocalypse (2, 17), hat die älteste und feierlichste Inschrift der Welt, das Gesetz Mosis geschrieben auf steinerne Tafeln, zu verschiedenen Analogien geleitet. Während es in den Büchern Mosis von jenen Tafeln heisst, sie seien beschrieben mit dem Finger Gottes (2. Mos. 31, 8. 5. Mos. 9, 10), wird von dem Propheten ein neuer Bund verheissen, in welchem Jehova das Gesetz seinem Volk in's Herz schreiben wird (Jerem. 31, 33), nehmlich durch seine Gnadengabe. Den letzten Spruch wiederholt der Brief an die Hebräer (8, 10. 10, 16); in einem andern Sinn erklärt der Brief an die Römer von den Heiden, dass des Gesetzes Werk in ihren Herzen geschrieben sei, nehmlich durch die natürliche Offenbarung im Gewissen (Röm. 2, 15). Ausserdem geht Paulus auf jene beiden alttestamentlichen Stellen zurück, wenn er die Korinther einen Brief Christi nennt, durch ihn, den Apostel geschrieben: geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht in steinerne Tafeln, sondern in fleischerne Tafeln des Herzens (2. Cor. 3, 3); was er weiterhin auch als ein Hineinleuchten Gottes in unsere Herzen bezeichnet (4, 6).

Dieses Licht oder jene Inschrift der Herzen lässt sich freilich nicht in Schriftzügen nachbilden, wie sie denn der Inschrift der steinernen Tafeln entgegengesetzt wird. Doch hat grade die letztere in die Kirche hinein zu einem Vorbild und einem Antrieb gedient, um die heilige Schrift durch Abschreiben zu vervielfältigen. Denn die erste dahin zielende Ermahnung, welche an Klosterleute ergangen ist, hält ihnen vor: dass sie dadurch ge-

wissermassen das Werk Gottes nachahmen, der sein Gesetz (wiewohl es bildlich gesagt sein möge) durch die Wirkung seines allmächtigen Fingers geschrieben habe[1]).

1) Cassiodor. Inst. div. c. 30. p. 555 ed. Garet.

Zweiter Abschnitt.

Die Ableitung aus der Kirche, für die Theologie der Kunstdenkmäler.

1. Die praktisch-theologische Forderung.

§. 7.

Während aus dem N. Testament eine ideelle Hinleitung zu den Monumenten sich ergiebt, sind es in der Kirche zunächst reale Interessen, welche die Kenntniss und das Studium derselben fordern.

Es ist der Cultus, der den Dienst der bildenden Künste in Anspruch nimmt und ihre Werke von jeher für sich verwendet hat. Ausgenommen in Zeiten heidnischer Verfolgung: da war den Christen für ihre gottesdienstlichen Versammlungen jeder Ort: ein Feld, eine Einöde, ein Schiff, ein Stall, das Gefängniss, genügend[1]); und dasselbe hat unter christlicher Verfolgung, z. B. zur Zeit der Dragonaden in Frankreich gegolten. Uebrigens aber genügt es für die Feier des Gottesdienstes nicht, bloss unter Dach zu sein und in einem geschlossenen Raum, der die Stimme des Geistlichen allseitig vernehmen lässt. Sondern es fordert die Würde des Cultus die Herstellung gottesdienstlicher Gebäude, welche mit ihrer Bestimmung in Einklang sind. Ja was sich nicht fordern lässt, das hat in einem grossen Entwickelungsgang die Verbindung von Kunst und Frömmigkeit erreicht durch die architektonische Form, dann auch durch die bildnerische Ausschmückung: das Gebäude selbst ist Ausdruck dessen geworden was darin vorgeht, der Andacht und der Feier. So wird mit Recht die Kirche des gothischen Stils mit ihren emporstrebenden Pfeilern und strahlenden Gewölben ein tausendstimmiger Hymnus des Gebets genannt[2]); und insonderheit der Strassburger

Münster von dem begeisterten Dichter einem hocherhabenen weitverbreiteten Baume Gottes verglichen, der mit tausend Aesten, Millionen Zweigen, und Blättern wie der Sand am Meer, ringsum der Gegend verkündet die Herrlichkeit des Herrn, seines Meisters[3]). Es kommt hinzu die Anordnung des kirchlichen Geräths, des unbeweglichen, wie Altar, Kanzel, Taufstein, und des beweglichen, namentlich der Abendmahlsgefässe: das, wie die heilige Handlung selbst, dem Kreise des Alltagslebens enthoben sein, nicht bloss nothdürftig seinem Zweck dienen, sondern selbst ihn ausprägen soll. Alles das hat für die gottesdienstliche Versammlung selbst vorerst nur negative Bedeutung, dass die Umgebung die Feier nicht störe. Es hat auch einen positiven Werth, sofern die Würde des Orts im Allgemeinen auf die Stimmung wirkt; aber nicht weiter, denn während des Gebets, Gesanges oder der Predigt kann kein andächtiges Glied der Gemeinde mit der Anlage und Ausschmückung der Kirche sich beschäftigen, so wenig als beim Taufakt oder beim Genuss des Abendmahls auf die heiligen Gefässe aufmerksam sein. Und der auswendige Schmuck der Kirchen kommt der feiernden Gemeinde als solcher gar nicht zu Gute.

Das weiset schon darauf hin, dass die heiligen Oerter nicht bloss für den Cultus, nehmlich den sonntäglichen oder festtäglichen Gebrauch der Gemeinde bestimmt sind. Und es ist nur eine enge Massregel, die bei den Protestanten meist in Gebrauch gekommen, dass die Kirchen die Woche über geschlossen sind, während sie bei den Katholiken offen zu stehen pflegen. Sie haben von jeher den Zweck gehabt, auch ausser dem gemeinsamen Gottesdienst zu den feststehenden Zeiten, die Einzelnen jederzeit zur Sammlung und Andacht einzuladen[4]); überdies in das alltägliche Leben und dessen geräuschvollen Verkehr hineinzuragen als Wegweiser zu einer andern Welt. Und so erfüllt die Kunst in diesen Werken auch einen eigenen Zweck. Ihre Herstellung aber ist nicht bloss Sache des Technikers und einer frommen Einwirkung[5]): es ist das kirchliche, insonderheit das protestantische Interesse, gradezu das Pfarramt in hohem Grade dabei betheiligt. Um dieses aber geltend zu machen und den pflicht-

mässigen Einfluss zu üben, nach Massgabe des kirchlichen Bedürfnisses und der Angemessenheit der Idee, bedarf es der Einsicht in dies Bedürfniss und in das Verhältniss der kirchlichen zu den künstlerischen Ideen, — die nicht anders als im wissenschaftlichen Zusammenhang erworben werden kann.

Zwar beschränkt sich die praktische Aufgabe, sofern ein Neubau und die Erneuerung des kirchlichen Geräths nicht das Gewöhnliche ist, sondern der Pfarrer in der Regel darauf rechnen mag, mit dem was er vorfindet, auszukommen. Doch wenn es nicht Neues zu schaffen giebt, ist die Erhaltung und Beaufsichtigung des Vorhandenen, eben jener kirchlichen Denkmäler vor allem seiner Obhut überwiesen: und dazu bedarf es des Verständnisses. Ohne diese kundige Sorge sind sie dem Verfall und der Verschleppung Preis gegeben, wie so viele klägliche Beispiele bis in unsere Zeit beweisen[4]).

Der Ort aber für diese Verständigung ist eben da, wo die Fragen des Cultus ihre grundsätzliche Feststellung erlangen: in der praktischen Theologie und zwar in deren allgemeinem so wie dem liturgischen Theil. Auch ist, nachdem der eigentliche Gründer dieser Disciplin nur einige Andeutungen über das Verhältniss der Kunst zum Cultus gemacht[7]), in ihren neuern Darstellungen dies ein stehendes Thema[8]): welches jüngst noch (1865) aus Anlass einer Verknüpfung dieser allgemeinen Frage mit der Theorie des Kirchenliedes und Kirchengesangs eingehende Würdigung erlangt hat[9]).

1) Dionys. Alex. bei Euseb. H. e. VII, 22.

2) Kugler Vorlesung über die Systeme des Kirchenbaus S. 19.

3) Goethe Von deutscher Baukunst (1771). W. Ausg. von 1851. Bd. XXV. S. 4.

4) Schon Paulinus, Bisch. von Nola zu Anfang des 5. Jahrhunderts begründet die Ausschmückung der Kirche des h. Felix daselbst, mit Scenen namentlich aus dem A. T., durch die Absicht, die Aufmerksamkeit des Landvolks, welches zahlreich zur Gedächtnissfeier des Heiligen hinzuströmte, dadurch zu fesseln, dasselbe von heidnischen Gelagen abzuhalten und lautere Gesinnung durch fromme Vorbilder in ihm zu erwecken. S. Piper Ueber den christl. Bilderkreis S. 30.

5) Wie etwa Frauenvereine in katholischen Gegenden sich gebildet haben, um kostbare Paramente zu sticken.

6) Ein Beispiel aus der Prov. Brandenburg berührt Kugler Pommersche Kunstgeschichte S. XVII. Im Dom zu Hildesheim ist noch im J. 1850 ein merkwürdiger Mosaikfussboden mit biblischen und allegorischen Figuren zerstört worden, wovon die Reste in der Laurentiuskapelle daselbst aufbewahrt werden.

7) Schleiermacher Kurze Darstellung des theolog. Studiums. 2. Ausg. §. 289.

8) Nitzsch Prakt. Theol. handelt in dem allgemeinen Theil §. 55. von dem Verhältniss zur Kunst, vornehmlich den Künsten der Sprache, des Liedes, des Tones, aber auch der Baukunst und der verzierenden bildenden Kunst, Bd. I. (1. Aufl. 1847.) 2. Aufl. 1859. S. 303 ff. 318 ff.; und kommt auf die letztern zurück in dem liturgischen Theil unter der Aufschrift: der liturgische Raum und Bau, §. 336 ff. §. 342. Bd. II. 1848. S. 396 ff. 401. Ferner Ehrenfeuchter Theorie des christl. Cultus 1840. §. 54. Kliefoth Theorie des Kultus der evang. Kirche 1844. §§. 70. 145. S. 76 ff. 158 f. Gaupp Prakt. Theologie Th. I. Liturgik 1848. §. 25: die Kunst S. 128 ff. und im Anhang S. 403 ff.: ein Wort über die h. Räume. Moll System der praktischen Theologie 1853, in den Kap. von der Bedeutung der Form für das kirchliche Leben S. 127—134; so wie von den kirchlichen Darstellungsmitteln, und zwar von den räumlichen Verhältnissen S. 179–186. Caspers Grundlinien zur praktischen Theologie, in der Theol. Zeitschrift von Dieckhoff und Kliefoth Bd. II. 1861. §. 7: das darstellende Thun des h. Geistes S. 130 f. will die Kunst, welche sich im Cultus geltend machen dürfe, nach den Vorschriften des A. Testaments über den Cultus normiren.

9) Palmer Evang. Hymnologie S. 61 ff.

2. Die historisch-theologische Forderung.

§. 8.

1. Anderntheils geschieht es auf dem Wege durch die Geschichte der Kirche, dass die Monumente zuströmen und in allen Gebieten derselben lebendiges Zeugniss geben: welches noch ergänzt wird durch die Kunde von vielen Denkmälern, die selbst zu Grunde gegangen sind. Und so ist die historische Theologie der Ort, diese Erweisungen der kirchlichen Kunst zu sammeln und nach der Wechselwirkung mit den andern Factoren der Geschichte zur Anschauung ihres grossen Ganges zu verwerthen.

Am meisten in die Augen fallen die Kunstwerke der heiligen Oerter: Grabmäler, Kirchengebäude und Klöster. Und hier hängt jene Frage aus der Theorie des Cultus mit der Kirchengeschichte zusammen: wie denn die praktische Theologie durchgehends auf derselben ruht. Demgemäss wird die Lehre über

das Verhältniss der Kunst zum Cultus abgeleitet aus den Thatsachen und Erfahrungen der Geschichte, von der ein Abschnitt den Cultus, insbesondere das Kirchengebäude und das kirchliche Geräth zum Gegenstande hat. — Aber es hat sich auch gezeigt, wie die praktisch-kirchliche Aufgabe unmittelbar in diese Geschichte hineinführt, da noch gegenwärtig in gottesdienstlichem Gebrauch viele heilige Gebäude sammt ihrem Inhalt aus höherem Alterthum sind: so dass die Hüter solcher Schätze ihnen nur gerecht werden, wenn sie in den Sinn derselben auf geschichtlichem Wege eingedrungen sind.

Hiernächst leitet die rein historische Aufgabe noch auf andere Klassen der Kunstdenkmäler, wodurch sowohl die Kirche im Verhältniss zur Welt als auch das häusliche Leben der Christen charakterisirt und von Personen, welche Träger der Kirchen- und Lehrbildung sind, eine Anschauung vermittelt wird.

Das sind monumentale Quellen der Kirchengeschichte, denen seit länger die Beachtung der Kirchenhistoriker und Alterthumsforscher zu Theil geworden ist und die von niemandem verleugnet werden können. Die ersteren, welche die Geschichte der heiligen Oerter betreffen, pflegen im Zusammenhang wenigstens für das christliche Alterthum behandelt zu werden in der allgemeinen Kirchengeschichte wie insbesondere in der kirchlichen Archäologie, deren Begriff manche auf die Geschichte des Cultus haben beschränken wollen. In weiterem Sinn aber nimmt dieselbe auch wohl auf die Privatalterthümer, also auf die Denkmäler, welche dieser Seite des christlichen Lebens angehören, Rücksicht. Sonst kommt die andere Art von Monumenten nur zerstreut an Stellen, wo ihnen grade ein Zeugniss abgefordert wird, zur Sprache. Und eine kurze Notiz von der Geltung dieser Quellen überhaupt pflegt theils in der Einleitung der Kirchengeschichte, theils in der theologischen Encyclopädie beigebracht zu werden. Vornehmlich hat Walch in seiner Nachricht von den Quellen der Kirchengeschichte, da er unterscheidet zwischen schriftlichen Aufsätzen (theils Urkunden theils Nachrichten der Schriftsteller) und Denkmalen, das sind Bilder, geschnittene Steine, Inschriften, Münzen, Gebäude und Geräthe, Kleidungen

u. dgl. (s. oben S. 6.), diesen Unterschied in allen Abschnitten durchgeführt[1]). Um dieselbe Zeit giebt Schröckh in der Einleitung seiner Kirchengeschichte einen ausführlichen Abschnitt über die Quellen und Hülfsmittel, worin er den Schriftstellern gegenüberstellt einestheils die Urkunden nebst andern schriftlichen Aufsätzen, anderntheils „Aufschriften, Münzen, getreue Abbildungen in allerlei Kunstwerken: diese redenden Denkmäler der Geschichte, die allerdings auch den gleichzeitigen Schriftstellern vorzuziehen seien“[2]); aber dadurch hat er sich auch mit ihnen abgefunden, denn weiterhin ist nur von Kirchenschriftstellern die Rede. Und Spittler in seinem Grundriss hat sie ganz übergangen[3]). Zunächst sind die Denkmale von Planck in seiner Einleitung in die theologischen Wissenschaften, aber eingeschränkt und mehr beiläufig aufgeführt, indem er sie bei den Urkunden und Documenten unterbringt[4]). Auch haben die neuern Kirchengeschichtschreiber bei der Uebersicht der Quellen nicht leicht sie unerwähnt gelassen: wie Henke, Gieseler, Hase u. A. (Neander hat überhaupt keine formale Einleitung), wenn sie auch verschiedenartig dieselben combiniren[5]). Doch zu rechter Würdigung sind sie überall nicht gekommen. Jedenfalls der Gesichtspunkt (den Walch und Planck aufstellen)[6]), dass die Denkmale „das Andenken wichtiger Personen oder merkwürdiger Begebenheiten auf die Nachwelt fortpflanzen,“ ist unzureichend, um die allgemeine geschichtliche Bedeutung derselben erkennen zu lassen.

1) Walch Kritische Nachricht von den Quellen der Kirchengeschichte S. 83. 119—122. 174—179. 226—230. 270—272.

2) Schröckh Kirchengesch. Th. I. 2. Aufl. 1772. S. 133. Umgekehrt drückt Locherer Lehrb. der christl. kirchl. Archäologie 1832. S. 5. sich aus, indem er die Quellen in schriftliche (öffentliche und Privat-) Quellen, und in ungeschriebene oder stumme, als Altäre, Kirchen, Monumente, die Catacomben in Rom u. s. w. theilt (Vergl. dagegen Böhmer Die christl. kirchl. Alterthumswiss. Bd. I. S. 34 f.). Ebenso unterscheidet Niedner die Quellen als entweder stumme oder in Wort und Schrift gefasste, Gesch. der christl. Kirche. 1846. S. 30.

3) Spittler Grundriss der Gesch. der christl. Kirche 1782. 2. Aufl. 1785. §. 7: die Quellen der Kirchengeschichte theilen sich, wie bei jeder Geschichte, in Documente (vorzüglich Conciliensammlungen), Schriftsteller, die als Zeugen gelten können, und freie Bearbeiter.

4) Planck Einleitung in die theol. Wissenschaften Th. II. 1795. S. 269 ff. 294—297. Er theilt die Quellen in drei Klassen: Concilien-Akten, Werke der Kirchenschriftsteller, Urkunden und Dokumente, und die letzten wieder dreifach: Gesetze und Verordnungen, eigentliche Urkunden, Monumente.

5) Henke Gesch. d. christl. Kirche Th. I. 5. Aufl. 1818. S. 7. hat nach Walch die Zweitheilung der Quellen: in Ansehung der Materie sind es entweder Werke der Kunst als Steinschriften, Münzen, Gebäude, Statuen, — oder schriftliche Aufsätze. Gieseler Lehrb. der Kirchengesch. I, 1. 4. Aufl. 1844. §. 4. S. 14. 17. theilt die Quellen dreifach, in Privatzeugnisse, Urkunden und Denkmäler: letztere sind kirchliche Gebäude, Grabmale, Steinschriften u. a. Werke der bildenden Künste im Dienst der Kirche. Noch anders unterscheidet Hase Kirchengesch. §. 7. die Quellen, aber auch dreifach, nach der Form der Ueberlieferung: Schriften, Denkmale (sowohl lebendige Gemeinschaften als Werke der Kunst) und Ueberlieferungen (Legenden und Volkssagen). — Sonderbarer Weise hat Ritter Handb. der Kirchengesch. Bd. I. (in der noch von ihm selbst besorgten 5. Aufl. 1854) S. 4 ff., wo er auf die Quellen näher eingeht, die Denkmäler gar nicht genannt.

6) Walch am a. O. S. 120. Planck am a. O. S. 294 f. Der letztere meint: eine reiche Erndte könne freilich die Geschichte von diesem Felde nicht erwarten. Jener aber äussert den Wunsch S. 271: dass diese Art von Quellen zur Aufklärung der Kirchenhistorie auf eine gemeinnützige Art besser, als bishero geschehen, möge gebraucht werden.

§. 9.

2. Denn die Kunst nimmt in der Geschichte der Kirche ein weiteres Feld ein und hat einen mehr innerlichen Gehalt, als nur Personen und Begebenheiten zu kennzeichnen. Sie ist im Stande nicht bloss im Gebiet des räumlichen Geschehens dem Wahrnehmbaren Dauer zu verleihen, das Vergangene zu vergegenwärtigen; sie reicht auch an das Uebersinnliche und hat die Macht der Ideen. Und grade auf diesem Gebiet liegt ihre letzte Aufgabe. In beidem aber ist ihre Verwandtschaft mit der Religion zu erkennen.

Das eine kommt darauf zurück, dass die Kunst in der Nachahmung besteht. Das haben die Alten gefunden[1]) und der Vater der neuern Kunstgeschichte, Vasari wiederholt es. Aber wessen Nachahmung? Er spricht es als eine anerkannte Wahrheit aus: „der Ursprung der (bildenden) Künste sei die Natur, ihr Vorbild das schöne Weltgebäude, und der Meister jenes himm-

lische Licht, welches durch die unendliche Gnade sich in uns ergossen und uns nicht nur edler als die Thiere, sondern, wenn man wagen darf es auszusprechen, gottähnlich gemacht hat[2])." Aber diese Gottähnlichkeit beweiset sich selbst in der Ausübung der Kunst als einer Nachahmung Gottes, worauf schon ein grosser Kirchenlehrer aufmerksam gemacht hat, Augustinus, indem er zugleich den Unterschied von dem göttlichen Vorbilde betont[3]): „jene höchste Kunst des allmächtigen Gottes, wodurch alles aus nichts gemacht ist, die auch seine Weisheit heisst, eben diese wirkt durch die Künstler, dass sie schönes und harmonisches zu Stande bringen, obwohl sie nicht aus nichts, sondern durch einen Stoff wirken wie Holz oder Marmor oder Elfenbein. ... Aber die Verhältnisse und das Gleichmaass, welche sie durch den Körper dem Körper aufprägen, empfangen sie im Geiste von jener höchsten Weisheit, welche eben diese Verhältnisse und Maasse viel kunstvoller dem ganzen Körper der Welt eingeprägt hat, der aus nichts geschaffen ist." Hiernächst hat im Mittelalter ein grosser Dichter, der zugleich für einen Kirchenlehrer gelten darf, Dante die Kunst für eine Tochter der Natur erklärt und dann beide selbst in ein genealogisches Verhältniss zu Gott gesetzt; denn aus dessen Weisheit und Kunst leitet er die Natur ab, worauf er mit Berufung auf die Physik (nehmlich des Aristoteles) zu erkennen giebt[4]):

Wie eure Kunst so viel sie es vermag
Der Gottes folgt wie Schüler ihrem Lehrer,
Dass eure Kunst nun Gottes Enk'lin scheine.

Dies Thema ist zu unserer Zeit aufgefasst und variirt von Göthe im Gegensatz gegen den Philosophen Fr. H. Jacobi, der von der Natur nichts wollte und es aussprach, dass sie ihm seinen Gott verberge; während jener in der Consequenz des unendlich Mannichfaltigen Gottes Handschrift am allerdeutlichsten zu sehen erklärte. „Da lobe ich mir, sagt er, unsern Dante, der uns doch erlaubt um Gottes Enkelin zu werben;" worauf er diese Genealogie in einem Gedicht weiter ausführt[5]).

Darin ist also schon das andere angedeutet, dass die Kunst nicht bloss die Formen der Natur nachahmt. Denn in ihren

Werken, gleichwie in der Rede, spricht sich Gedanke und Gefühl aus. Zwar arbeitet sie nur mit räumlichen Grössen, Linien, Flächen und Körpern, mit Farbe, Licht und Schatten; aber diese lassen, wie das Auge im Menschen, Seele durchscheinen: also bringt sie in der sinnlichen, leiblichen Erscheinung das, was dem Erscheinenden zum Grunde liegt, Geist und Gesinnung zur Anschauung. Solches kann nicht anders als aus dem Innern des Künstlers hervorquellen. In der That wenn Lactantius die Erfindung der Bildnerei dem Prometheus beimisst, der gleich dem grossen Gott das Bild des Menschen aus Thon geformt*), so reicht doch dieses Gleichniss noch etwas weiter: denn nicht dass der Künstler als ein anderer Prometheus, wie er in alten Bildwerken erscheint, nur das leblose Menschengebilde formte, dem Athene den Schmetterling auf's Haupt setzt, ist er selbst es auch, der den Schmetterling herzubringt, das Kunstwerk beseelt. Und darin liegt das Schöpferische der Kunst, die nicht bloss körperliche Erscheinungen combinirt, sondern des Uebersinnlichen mächtig, wenn das Urbild davon dem Künstler in der Seele gelegen hat, ursprüngliche Wahrheit und Schönheit, also göttliches Leben, aber auch das Widerspiel dessen von den dämonischen Gewalten her, vor Augen stellt. Das ist von jeher die höchste Aufgabe der Kunst, das Göttliche zu zeigen, — wie die höchste Aufgabe der Philosophie das Göttliche zu erkennen. Und allein durch Verfolgung dieser Aufgabe, indem sie alle Kräfte dafür einsetzte, ist die eine wie die andere gross geworden: sie kann auch nur bestehn oder sie verkommt, je nachdem sie diese festhält oder ihr entsagt. — So ist es selbst im klassischen Alterthum gewesen: wo in der Darstellung von Cultusbildern die Sculptur ihren Gipfel erreicht hat. Und vielmehr im christlichen Weltalter, wo weit über jenes zeitgeschichtliche Interesse hinaus, (das auch an Denkmäler sich anknüpft), hauptsächlich die ewigen Gestalten der Offenbarungsgeschichte und die Geheimnisse einer überirdischen Welt, die dem Glauben angehören, Gegenstand der Kunstthätigkeit gewesen sind. Davon zeugen zumal die Hauptwerke der grossen Meister in der Epoche der Vollendung der christlichen Kunst, welche der übersinnlichen, ja der

jenseitigen Welt entnommen sind: wie Rafaels Verklärung Jesu und von Michelangelo die Schöpfung und das jüngste Gericht.

Da ist die Verwandtschaft der Kunst mit der Religion, dass sie aus ihrer Quelle schöpfend, innerlich und äusserlich, die ganze Breite derselben aufnimmt und wiedergiebt und so ein göttliches Werk treibt. Das beweiset die Wirkung, die solche Werke gehabt haben, wenn sie auch zu Zeiten verkannt ist. So geschah es im christlichen Alterthum von dem grössten Lehrer der griechischen Kirche, Origenes, welcher diejenigen für blind und lahm an der Seele erklärt, die sich einbildeten, dass durch materielle Künste der Menschen, wie die Bildnerei, der Weg zur Gottesfurcht gezeigt werde, und nicht einsehen, dass kein Werk der Hände heilig sein könne[7]). Das ist aber gerichtet gegen den Tempelbesuch und gegen die Werke heidnischer Kunst, die freilich ihren Ursprung nicht verleugnen können: und doch haben in den bessern Zeiten, ebenso wie die Werke der tragischen Dichtung, auch die der Architektur und Sculptur, Tempel und Götterbilder nicht umhin gekonnt fromme Stimmung zu erwecken und selbst läuternd zu wirken; wovon, was die Bildsäule des Zeus zu Olympia betrifft, noch die Schilderung eines späten Redners Zeugniss giebt[8]). Und nach Ablauf des Mittelalters, im 16. Jahrhundert haben protestantische Eiferer gezeigt, was sie von den christlichen Kunstwerken hielten, als sie in grossen Massen sie zerbrachen und verbrannten. Es lag darin eben so viel Missverstand, als der Missbrauch der Bilder, die Entfernung von der Anbetung im Geist, Antheil daran hatte. Gleichwohl hat die mittelalterliche Kunst inmitten der christlichen Kirche und über ihre Grenzen hinaus eine grosse Missionskraft geübt. Und noch immer kann man sehen, dass Meisterwerke, in denen christliche Begeisterung sich ausspricht, Andacht erwecken, ja von einer gewissen Feier umgeben sind: wie zu Dresden in den Räumen des Museums, wo die Sixtinische Madonna und die Madonna von Holbein eine würdige Aufstellung gefunden haben[9]). Dieser Bund der Kirche mit den Künsten, dessen Ausschliesslichkeit zwar gelöst ist seit Entstehung einer modernen Kunst, ist in neuerer Zeit auch künstlerisch bezeugt worden durch solche

Meister, die zu jenem Bund sich bekannten. Zwei edle Werke dieser Art besitzt das Städelsche Museum in Frankfurt a. M.: ein Frescobild von Ph. Veit, die Einführung der Künste in Deutschland durch das Christenthum und ein Tafelgemälde von Fr. Overbeck, der Triumph der Religion in den Künsten[1]).

Diesen Triumph darf auch die Wissenschaft sich nicht entgehen lassen. Wenn doch die Kirche die Zeugnisse einer so vielhundertjährigen Verbindung trotz so vieler Zerstörungen in unermesslicher Fülle überliefert; so hat die Geschichte der Kirche diese Zeugnisse nicht bloss gelegentlich zu berücksichtigen, sondern in ihr volles Recht einzusetzen. Erstens in die gleiche Geltung mit den geschriebenen Quellen, welche in mancher Hinsicht sogar von ihnen ersetzt werden, da aus gewissen Zeitaltern und Gegenden Kunstdenkmäler sich finden, wo an jenen grosser Mangel ist. Sodann aber in ihre eigenthümliche Geltung: dass man den Denkmälern nicht bloss Zeugniss abfordert für eine fremde Thatsache (z. B. wie aus einer Münze, einem Denar des P. Benedictus III. bewiesen wird, dass für eine Päpstin Johanna im Jahre 855 zwischen P. Leo IV. und ihm kein Raum ist), sondern die religiöse Kunst selbst als eine Thatsache betrachtet, welche in ihrem eigenen Zusammenhang kirchengeschichtlich zu würdigen ist. In beider Hinsicht aber geht aus dem bisherigen schon hervor, dass der Umkreis der Kirchengeschichte, auch wenn man ihn erweitert, für diese Forderung nicht ausreicht. Da die Kunstdenkmäler in einem mehr als 1000jährigen Verlauf vorzugsweise der Darstellung biblischer Gegenstände gewidmet gewesen sind, sowohl der geschichtlichen als der übergeschichtlichen, so greifen sie in die Schriftauslegung wie in die Dogmenbildung ein. Daher die theologischen Disciplinen, welche mit diesen selbst und ihrer Geschichte sich beschäftigen, gleicherweise von ihnen Gebrauch zu machen haben. Damit aber tritt ein neuer Anspruch ein, der über die einzelnen Disciplinen hinaus das System der Theologie überhaupt betrifft.

1) Aristotel. Physic. auscult. Lib. II. c. 2. 8. ed. Acad. Boruss. p. 194. a, 21. p. 199. a, 16. Philostrat. Vit. Apollon. T. Lib. II. c. 22.

2) Vasari Leben der Maler, Einleit. Th. I. S. 19 f. Zu Anfang S. 13 stellt er insbesondere die menschliche Gestalt als Vorbild hin: „Als der allmächtige Gott das Weltall geformt und den Himmel mit glänzenden Lichtern geschmückt hatte, stieg er hernieder auf die Erde den Menschen zu bilden, und sein erschaffender Geist enthüllte das erste Vorbild der Bildhauer- und Malerkunst, das Vorbild, nach welchem allmälig Statuen und Bildhauerwerke geformt, schwierige Stellungen und Umrisse, und für die ersten Malereien Weichheit, Uebereinstimmung und Abstufungen von Licht und Schatten gefunden worden sind u. s. w.“

3) Augustin. Lib. de divers. quaest. qu. 78. Opp. T. VI. p. 50. A. Vergl. unten §. 30.

4) Dante Inferno XI, 103.

5) Goethe Anz. von Jacobi's Briefwechsel (1827). W. Bd. XXVI. S. 239 f.

6) Lactant. Div. instit. Lib. II. c. 11. Worauf Vasari sich bezieht am a. O. S. 15.

7) Origen. Contr. Cels. Lib. VII. c. 51. 52. Opp. T. I. p. 731. D. 732. A.

8) Dio Chrysostom. Orat. XII. c. 74. p. 412 R. Vergl. Grüneisen Ueber das Sittliche der bildenden Kunst bei den Griechen S. 66 f.

9) Dasselbe gilt von den Meisterwerken der Musik. Vergl. Palmer Evang. Hymnologie S. 63.

10) No. 126. 110. Von dem letztern s. Vischer Kritische Gänge I. S. 163 ff.

Dritter Abschnitt.

Die Aufstellung selbständiger theologischer Disciplinen.

1. Die Theologie der Kunst.

§. 10.

Bei der Ausbreitung der christlichen Kunstdenkmäler, räumlich und zeitlich, und bei deren Inhalt, an welchem alle theologischen Disciplinen Antheil haben, kann weder innerhalb einer einzelnen noch zerstreut in ihnen allen dies Material zu seiner vollen Würdigung gelangen. Also wird eine selbständige Behandlung desselben neben diesen zu stehen kommen, wenn sie im Interesse der Kirche erfolgt. Eben dieses aber fordert, nicht weniger als die Kunst, eine solche Behandlung, damit die treibende Kraft des Evangeliums und der Reichthum künstlerischer Gestaltung erkannt werde. Es ist aber auf beiden Seiten, der Kirche und der Kunst, ein besonderer Grund, welcher zu der

Aufstellung einer eigenen Theologie der Kunst hintreibt: wenn man nehmlich das Wesen der Kunst und den Antheil der Gemeinde in's Auge fasst.

Was das erstere betrifft, so hat die Kunst eine von der Rede durchaus verschiedene Ausdrucksweise: sie wendet sich zwar auch an den ganzen Menschen, aber nicht durch das Vermögen der Begriffe, sondern durch das höhere der Anschauung, wofür das leibliche Sehen nur das Medium ist. Der Unterschied liegt darin, dass während im Denken der Gegenstand zersetzt wird, also die Erkenntniss, an eine Folge von Momenten gebunden, eine fliessende ist; das Kunstwerk in der räumlichen Totalität das Ganze, sowohl ungetheilt als in allen seinen Momenten auf einmal, erkennen lässt. Zwar lässt sich auch die Kunstvorstellung zergliedern und auf ihre Motive zurückführen: es wird Rechenschaft gefordert von dem Eindruck, den das Kunstwerk macht, im Wege wissenschaftlicher Kritik; aber dieser Uebergang von der Kunstanschauung zum Begriff ist etwas ganz anderes als die blosse Fortbewegung im Bereich des Begriffs und seiner Momente. Ueberdies deckt sich die beiderseitige Sprache keineswegs; sie verhalten sich vielmehr irrational zu einander: — wie es Gedankenprocesse giebt, die künstlerisch nicht darstellbar sind, so giebt es Kunstmotive, welche der Auffassung und Wiedergabe in Gedanken und Wort sich entziehen (welches auf verschiedenen Gebieten übereinstimmend anerkannt ist, von Otfr. Müller und von Schnorr)[1]). Auf der Höhe der mittelalterlichen Bildung zeigen sich nebeneinander in wunderbarer Vollendung die scholastischen Systeme und die gothischen Dome, und zwar einander verwandt, da sie ihre Eigenschaften an einander austauschen, jene einen reichen architektonischen Aufbau, diese eine Fülle feingegliederter Gedanken zeigend. Aber ausser allem Denken liegt in dem Kunstwerk noch etwas Unsagbares, wie in den Rhythmen der Musik; es ist ein berühmtes Wort Napoleons I., worin von einer Seite dies angedeutet ist: als er nehmlich in die Kathedrale zu Chartres eintrat, sagte er: „ein Atheist würde hierin sich nicht wohl befinden[2])." Ein solcher könnte in den scholastischen Systemen sich vielleicht zu-

recht finden, sogar unternehmen mittelst derselben Methode das Christenthum zu widerlegen; in diesem Bauwerk nicht, weil hier die Steine reden, weil ein solches, auch ohne die versammelte Gemeinde, jenen überwältigenden Charakter der Andacht und Anbetung hat.

Und hier schliesst sich der zweite Grund an für die selbständig theologische Behandlung der Kunstwerke, der in dem Verhältniss der Kunst zur Kirche, als der Gesammtheit der Gläubigen, liegt. Diese Werke sind nicht, wie allgemein die literarischen Quellen der Theologie (abgesehn von der erbaulichen Literatur) für die Gelehrten, so etwa für die Kunstkenner gemacht; sondern für die Gemeinde. Und diese hat oft gezeigt, wie empfänglich sie für solche Gaben ist und mit welchem Antheil sie eine neue Epoche in der Entwickelung der Kunst zu erfassen weiss: als Cimabue in seiner Madonna für die Kirche S. Maria novella den überlieferten Typus durchbrochen, die herkömmliche Gestalt neu beseelt hatte und nun das Bild sichtbar geworden war, da gerieth ganz Florenz in Bewegung und im Triumph ward es nach der Kirche gebracht[3]). Und noch in unsern Tagen, wo man weniger enthusiastisch gestimmt ist, zumal für religiöse Eindrücke, konnte ein Gemälde, wie das der Auferweckung der Tochter des Jairus, von Richter, auf der Ausstellung zu Berlin im Jahre 1856 eine tiefe Bewegung durch die gebildete Bevölkerung hin hervorrufen. Dieweil nun die vor Augen stehenden Denkmäler der Kunst unausgesetzt durch die Jahrhunderte auf das christliche Volk gewirkt haben, so lässt sich daran Sinn und Verständniss, Glaube und Sitte der Gemeinde messen. Aber auch in umgekehrter Richtung; da die Gemeinde und ihre Zustände auf die Kunstvorstellungen und die Kunst zurückgewirkt haben, welche nur im Zusammenhang mit dem geistig-sittlichen Leben der Nation sich entwickeln kann: ja sie wird noch mehr durch dieselbe getragen, als solches auf dem wissenschaftlichen Gebiet der Fall ist, wo allenfalls ein einsamer Denker von dem Geiste und Bildungsgange seines Zeitalters, wie einst Johannes Erigena, sich ablösen kann. Da nun weder die Gelehrten noch auch die Geistlichen für sich nach

evangelischem Begriff die Kirche ausmachen, sondern diese in der Gemeinde beruht; so ist ein vornehmstes Stück aller Arbeit in und an der Kirche in den Werken der Kunst zu suchen, die sowohl eine Hauptquelle der Geschichte als ein Hauptbildungsmittel nicht allein für die heranwachsende, sondern auch für die mündige Gemeinde sind.

Diesen kirchlich-volksthümlichen Charakter theilt die bildende Kunst mit der redenden, der Poesie und Musik, wie sie im Kirchenliede sich verschwistert haben, das im Verhältniss zur Gemeinde in der protestantischen Kirche gewissermassen an die Stelle der erstern getreten ist. Zwar ist schon im christlichen Alterthum, als Häretiker durch Lieder beim Volke Eingang gefunden, dieser Wirkung durch den Kirchengesang begegnet worden: namentlich in Syrien den Liedern des Bardesanes von Seiten Ephraems des Syrers. Vornehmlich aber hat die deutsche Reformation durch ihre Lieder, worin sie dem Volkston in seiner Einfachheit und Innigkeit sich anschloss, und selbst zum Theil Volkslieder umbildete und Volksweisen kirchliche Texte unterlegte, das Herz des Volks gewonnen; und es haben diese alten Texte und Gesänge durch die Jahrhunderte ihre Kraft bewährt. So dass in der That ein schönes Theil kirchlichen Lebens in ihnen und ihren Sammlungen sich kund giebt: was die Vorliebe erklärt, womit das hymnologische Gebiet in neuerer Zeit angebaut ist[4]).

1) Otfr. Müller Handb. der Archäol. der Kunst §. 7. S. 3. der 3. Aufl. v. Schnorr im Eingang zu seiner Bilderbibel.

2) Bulteau Descript. de la cathédr. de Chartres p. 123.

3) Vasari Leben der Maler Th. I. S. 55.

4) Die volksthümliche Seite des Kirchengesangs hat neuerdings Ranke hervorgehoben, mit einer Hindeutung auf die Spuren solcher Einwirkung schon im mittelalterlichen Klostergesang, im Tagesamt der h. Elisabeth: s. Marburger Gesangbuch von 1549. Marb. 1862. Einl. S. XXI ff. XXV ff. Und Palmer Evang. Hymnolog. S. 3 vindicirt von daher selbst dem bibliographischen Zweig der Hymnologie einen besondern Reiz, „weil in diesen alten, groben und feinen Drucken nicht die Gedanken oder Grübeleien eines einzelnen Menschen vorliegen, der irgend einmal im Zeitenstrom aufgetaucht ist, sondern weil aus diesen rothen und schwarzen Bänden ganze Generationen allsonntäglich gesungen haben u. s. w."

Verhältniss zur Kunstgeschichte. Rechtfertigung der Aufstellung.

§. 11.

Dies nun, dass die Kunstwerke eine selbständige Behandlung in Anspruch nehmen, unterliegt auch keinem Zweifel; es fragt sich nur, ob das nicht schon in der Kunstgeschichte geleistet wird. In der That hat man auf theologischer Seite wohl gemeint, solcher Arbeit überhoben zu sein, als ob der Gegenstand anderswo behandelt werde und der Theologie, speciell der kirchlichen Archäologie fremd sei. So haben die neuern Bearbeiter der letztern nach Neander (der aber nur Vorlesungen über einen Theil derselben gehalten), die christliche Kunstgeschichte, wie sie sagen, von derselben ausgeschlossen, da die Archäologie der kirchlichen Kunst zu sehr ein selbständiges wissenschaftliches Gebiet anspreche[1]). Dafür werden die Gründe beigebracht[2]): für den Anspruch auf Selbständigkeit, dass sie specifisch ästhetische und artistische Vorkenntnisse voraussetze; für die theologische Abwehr, dass das Object doch zu weit über die Grenze der Theologie hinausrage. Beides ist grundlos, die ganze Fragestellung aber schief. Erstens bedingen nicht die erforderlichen Vorkenntnisse oder die Scheu vor denselben den Charakter einer Disciplin, sondern die Stellung des Objects und der Zweck, zu welchem es behandelt wird: ist nun beides kirchlich, so ist die Disciplin eine theologische. Zweitens liegt eben das in Rede stehende Objekt ganz innerhalb der Kirche, da es um die Kunstwerke sich handelt, sofern sie auf kirchlichem Boden erwachsen sind: solche können ihr volles Verständniss nicht jenseits derselben isolirt, sondern nur durch Zusammenfassung mit allen übrigen kirchlichen Erkenntnissquellen erlangen; und darum ist es wesentlich und ausschliesslich eine theologische Aufgabe. Diese ist aber keineswegs gleichbedeutend mit Kunstgeschichte, wie dieselbe gewöhnlich behandelt wird, die hauptsächlich auf die Entwickelung der Form nebst der künstlerischen Technik sieht, auf Linienführung und Farbengebung, auf Faltenwurf und Knochenbau, grosse oder kleine Extremitäten, geschlitzte Augen

u. s. w.: alles das ist recht wichtig, aber erschöpft nicht das kirchliche Interesse, reicht noch kaum an die theologische Frage, welche an die Idee des Kunstwerks sich wendet. Was daher in der Kunstgeschichte für die Hauptsache gilt, tritt hier in die zweite Linie; wogegen was das Kunstwerk mit der Kirche verknüpft, der christliche Gehalt, hier voransteht als der eigentliche Gegenstand der theologischen Aufgabe.

Wie hinfällig jene Ausrede ist, um denselben der Theologie zu entziehen, lässt sich an verwandten Verhältnissen bei allen andern theologischen Disciplinen ersehen. Ohne einige Vorkenntnisse, die über das kirchliche Gebiet hinausgehen, besteht überhaupt die Theologie nicht, zumal die historische. In die Geschichte der Kirche aber werden Gegenstände aufgenommen, die weit mehr jenseits derselben liegen als ihre Kunstdenkmäler: wie die gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts, der Realismus und Nominalismus der scholastischen Zeit; und man würde sich davon nicht dispensiren können, weil es etwa lästig ist, mit den nöthigen religionsgeschichtlichen und philosophischen Kenntnissen sich zu versehen. Andererseits sind für die theologische Behandlung der Kunstdenkmäler die Voraussetzungen nicht so weitgreifend, dass sich nicht engere oder weitere Kreise ziehen liessen: ein ähnliches Verhältniss bietet die exegetische Theologie. Während für die Auslegung der Schrift die Kenntniss der heiligen Sprachen die unerlässliche Voraussetzung ist, kommt noch die Geschichte der Schrift hinzu als eine eigene Disciplin, bekannt unter dem Namen Paläographie, die für die biblische Kritik unentbehrlich ist: doch ist es nicht Sache jedes Theologen, von dieser Fach zu machen, unbeschadet des Studiums der heiligen Urkunden. So erstaunlich es aber wäre, wenn man behaupten wollte, weil die Geschichte der Schriftzüge, worin dieselben aufgezeichnet sind, eine eigene ausser der Theologie bestehende Disciplin ist, so hätten die Theologen sich auch nicht um den Inhalt und die Auslegung der Schrift zu bekümmern; grade so befremdlich ist es, die Theologie von der Beschäftigung mit den Kunstdenkmälern, speciell von ihrer theologischen Auslegung dispensiren zu wollen, weil die Kunstgeschichte eine

eigene Disciplin und nicht jedermanns Sache ist. Der Ort für diese theologische Aufgabe aber ist die christliche Kunstarchäologie, wie nach Analogie der klassischen Alterthumskunde die Disciplin zu benennen ist.

1) Rheinwald Kirchliche Archäologie §. 2. rechnet die Aufnahme der christlichen Kunstgeschichte in die kirchliche Archäologie zu der Einmischung ungehöriger Materien. Und Guericke Lehrb. der christl.-kirchl. Archäologie §. 2 spricht in einer Anm. die oben angef. Behauptung aus.

2) Guericke am a. O. in der 2. Auflage (1859) S. 4. Anm. 3.

2. Die Theologie der Inschriften.

§. 12.

Der christlichen Kunstarchäologie zur Seite steht eine zweite Disciplin, die christliche Epigraphik oder die Lehre von den Inschriften. Zwar scheinen den Denkmälern der Kunst diese grade entgegengesetzt, da sie als solche nur Worte enthalten und noch dazu oft das vereinzelte Wort oder die abgebrochene Rede, auch leicht dafür angesehen werden, etwa nur eine Notiz zu geben, des geistigen Gehalts aber zu entbehren. Zuvörderst aber sind sie der christlichen Kunst nahe verbunden, weit mehr als dies in den Denkmälern des klassischen Alterthums der Fall ist: denn besonders im Mittelalter sind die Kunstwerke reichlich mit Inschriften versehen, die einen eigenen Bestandtheil derselben bilden. Diese Zusätze, die in gewisser Weise das Kunstwerk für sich unselbständig erscheinen lassen, haben einen dreifachen Grund: seltener in dem Mangel der Kunst, dass das Werk zum Verständniss der Nachhülfe bedurft hätte, — wiewohl dies in der Unbeholfenheit früher Kunstübung vorgekommen ist, ebenso im klassischen Alterthum[1]) als im Mittelalter[2]). Das Gewöhnliche ist ein Streben das der Anschauung dargebotene auch noch in das Wort zu fassen. Wenn zu beiden Seiten des Gekreuzigten, der noch lebend ist, Maria und Johannes erscheinen, so ist das Verhältniss der drei Personen zu einander vollkommen deutlich: doch ist auf einer Elfenbeintafel des 9. Jahrhunderts im

vaticanischen Museum über den beiden letzten Figuren der Anfang der Worte Jesu zu ihnen gesetzt[3]). In derselben Scene hat Cimabue in einem kleinen Gemälde in S. Francesco in Pisa Wort und Bild lebendig zu verknüpfen gewusst, indem zwei Engel die vollständigen Sprüche, die um Christi Haupt geschrieben sind, zu dem Ohr der Madonna und des Johannes führen. Vasari, der dies mittheilt, belobt deshalb den Künstler, dass er angefangen, der Kunst durch Worte nachzuhelfen und erklärt dies für ein neues und scharfsinniges Verfahren[4]) (was aber ungegründet ist). Uebrigens ist dort noch ein dritter Engel, der abgesondert die Worte hält: ex illa hora accepit eam discipulus in suam, womit der Moment des Bildes überschritten, eine geschichtliche Erweiterung desselben bezweckt wird. Daran schliesst sich der Zweck, den Sinn des Bildes zu ergänzen, indem solche Zusätze öfter ihren Grund in der Fülle der Gedanken haben, die man in dem Werke niederlegen wollte: daher nichts übrig blieb, als den Ueberschuss an Sinn, der künstlerisch keinen Ausdruck finden konnte, durch das Wort wiederzugeben. So geschieht es, dass einem Propheten ein Spruch beigegeben wird, der nicht allein die einzelne Weissagung anzeigt, sondern auch ihn selbst kenntlich macht[5]); und dass ein Taufgefäss mit Scenen aus dem neuen und dem alten Testament Sprüche und Verse trägt, wodurch die heilige Handlung und ihre Vorbilder erläutert werden[6]). — Aber auch an sich, ohne die Verknüpfung mit einer Kunstvorstellung, sind die Inschriften, wenn auch nur sporadische Laute, sinnvoll und sogar der Anschauung verwandt. Denn darauf zielt grade der Gedanke, der in ein Wort zusammengedrängt ist, oder der Satz, der in einem Ausdruck gipfelt: wie auf Grabsteinen das gewöhnliche in pace und einmal die Bezeichnung eines Grabes als κοιμητήριον ἕως ἀναστάσεως[7]).

Dazu kommt als der zweite Punkt, in welchem die Inschriften den Kunstdenkmälern gleichen, das Verhältniss zur Kirche. Auch sie sind nicht für die Gelehrten bestimmt, sondern dass sie von Theilnehmenden, auch bloss Vorübergehenden gelesen werden, — wie schon bei den Alten oft die Inschriften der Gräber an den vorbeigehenden Wanderer sich wenden[8]).

Sie sind auch hervorgegangen aus dem christlichen Volk, wie wenigstens für die Hauptmasse, die Inschriften der Gräber, durchgängig anzunehmen ist. Und da zumal am Grabe die Gedanken der Menschen ohne Rückhalt offenbar werden, so dienen auch sie vorzüglich, die Gemeinde der theologischen Forschung zu erschliessen: sie sind eben so sehr eine Quelle, aus der die Geschichte des religiösen Glaubens zu schöpfen ist, als ein Mittel, um von dem Sinnen und Trachten in göttlichen Dingen ein bleibendes Zeugniss abzulegen.

1) Aelian. Var. hist. X, 10: ὅτε ὑπῆρχετο ἡ γραφικὴ τέχνη, οὕτως ἄρα ἀτέχνως εἴκαζον τὰ ζῶα, ὥστε ἐπιγράφειν αὐτοῖς τοὺς γραφέας· τοῦτο βοῦς, ἐκεῖνο ἵππος, τοῦτο δένδρον.

2) So sind in einem angelsächsischen Evangeliarium in Paris (Kais. Bibl. Suppl. lat. 693) vor den Evangelien die Sinnbilder der Evangelisten vorgestellt, aber so ohne jede Spur eines organischen Wesens, dass die Ueberschrift Imago hominis, Imago vituli u. s. w. keineswegs als überflüssig erscheint, wie Waagen bemerkt, Kunstw. u. Künstler in Paris S. 241.

3) MULIER EN. DISCIPULE ECCE. Es ist die eine Tafel von dem Diptychon der Agiltruda, von welchem s. meine Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst I, 1. S. 22. 413. Ein galvanoplastischer Abguss desselben ist im christlichen Museum der Universität zu Berlin.

4) Vasari Leben der Maler Th. I. (Leben des Cimabue). S. 56.

5) Z. B. auf einer Elfenbeintafel in Oxford mit einer Folge von Scenen aus dem Leben Jesu von der Verkündigung an (wovon ebenfalls ein galvanoplastischer Abguss in dem christl. Museum der Univ. zu Berlin) werden diese eröffnet durch die Figur des Propheten mit einer Rolle, worauf man lieset ECCE VIRG(O) CoNCI(PIET); das ist also aus Jes. 7, 14.

6) Wie namentlich das reich ausgestattete Taufgefäss im Dom zu Hildesheim aus dem 13. Jahrhundert.

7) In einer Inschrift aus Thessalonich bei Boeckh Corp. Inscript. Gr. Vol. IV. n. 9439.

8) So erklärt Varro L. L. VI, 6. schon den Namen der Grabmäler und die Aufstellung am Wege: monimenta quae in sepulcris, et ideo secundum viam, quo praetereuntis admoneant et se fuisse et illos esse mortales. Was aber die directe Anrede betrifft, vergl. Curtius Zur Geschichte des Wegebaues bei den Griechen, in den Philol. und histor. Abhandl. der Akademie der Wiss. zu Berlin aus dem J. 1854. S. 264.

3. Stellung der Numismatik.

§. 13.

Es scheint noch eine dritte Disciplin gleichberechtigt sich darzubieten, die Lehre von den Münzen, welche zumal innerhalb der klassischen Alterthumskunde eine so hervorragende Stelle einnehmen, überhaupt aber in der Wichtigkeit mit den Inschriften wetteifern: worüber es auf beiden Seiten an eifrigen Vertretern und lebhaftem Streit nicht gefehlt hat. Spanheim gab den Münzen den Vorzug, den er schon auf dem Titel seines grossen Werks (de praestantia et usu numismatum antiquorum, zuerst 1664) sehen lässt; hingegen Maffei in einer besondern Abhandlung, worin er die Vergleichung anstellt (1720)[1]), entschied sich für den Vorzug der Inschriften, — wenn auch die Münzen gesuchter seien und von jenen nicht eine solche Folge sich herstellen lasse. Wiederum Fr. A. Wolf, der die Continuität der Münzen in manchen Ländern durch einen Zeitraum von fast 2000 Jahren hervorhebt (das gilt namentlich von den Griechen, also zum grössern Theil aus christlicher Zeit), will ihnen im Studium den ersten Platz zuweisen nach ihrer Bedeutung für die archäologische Kritik[2]). Und Preller weiset auf die historische Ergiebigkeit des unendlich reichen Stoffes hin: den Hauptgewinn findet er in den Aufschlüssen über den Welthandelsverkehr und die allgemeine Culturgeschichte[3]). Dies angenommen, verringert sich doch ihr Werth für die kirchliche Wissenschaft: in der That gehören sie mehr der weltlichen Seite an, besonders gegenüber der eben für die Inschriften geltend gemachten Abstammung aus der Gemeinde; denn nicht aus dieser, sondern aus dem staatlichen Hoheitsrechte gehen die Münzen hervor, und sie dienen nicht einem kirchlich frommen Zweck, sondern dem bürgerlichen Verkehr. Gleichwohl sind sie auch auf der kirchengeschichtlichen Seite wichtig genug: selbst aus der Uebergangszeit her, wo heidnische und christliche Zeichen sich berühren und ablösen; dann besonders für die Iconologie und den christlichen Bilderkreis wie auch für die Geschichte der Architektur (wovon eine eigene Ge-

schichte des Baues der Peterskirche aus Münzen Zeugniss giebt, — wie unlängst auf klassischem Gebiet die Münzen Stoff für eine Architecturgeschichte gegeben haben)[4]). Aber dies alles ordnet sich der Hauptsache nach, was das Münzgepräge betrifft, der erstgenannten Disciplin von den Kunstdenkmälern unter; während ihr inschriftlicher Gehalt, sofern er selbständig bedeutend ist, in der zweiten Disciplin, der christlichen Epigraphik seine Stelle findet.

1) Maffei Paragone fra le iscrizioni e le medaglie, am Schluss s. Traduttori italiani. Venez. 1720.

2) Fr. A. Wolf Darstellung der Alterthumswissenschaft, im Museum der Alterthumswiss. Bd. I. 1807. S. 31. 76 f.

3) Preller Ueber die wiss. Behandlung der Archäologie, 1845. an dem oben (§. 2. Anm. 4) a. O. S. 3 (385 f.).

4) Bonanni Numismata summorum pontificum templi Vaticani fabricam indicantia etc. Rom. 1696 und 1700. Donaldson Architectura numismatica, or architectural medals of classic antiquity. London 1859.

4. Die Aufstellung der monumentalen Theologie.

§. 14.

So fassen wir also diese beiden Disciplinen zusammen unter dem Namen monumentaler Theologie. Der Ausdruck monumental enthält noch besonders den Begriff des Ursprünglichen und Urkundlichen: wie es ein Vorzug dieser Denkmäler ist, dass sie alle aus erster Hand auf uns gekommen sind, und solches aus Zeiten und Oertern, von wo in handschriftlicher Ueberlieferung an ein Autographon nicht zu denken ist. Der Name Theologie aber, so angewendet, besagt, dass diese Wissenschaft, deren eigenthümliche Erkenntnissquellen und Aufgaben eben nachgewiesen sind, zum Ganzen der Theologie als ein Hauptzweig sich verhält, gleich der exegetischen, historischen u. s. w. Theologie. Der Sinn dieser Benennung und der Charakter dieser Glieder der Theologie ist der, dass das Ganze in jedem derselben in eigenthümlicher Fassung enthalten ist: wie denn zu Zeiten die ganze Theologie fast nur in solcher Gestalt, als eins dieser

organischen Glieder vorhanden gewesen ist, namentlich in der scholastischen Zeit, als Dogmatik und Moral unter dem Namen summa theologiae. Wiefern dies für die monumentale Theologie gilt, ist aus dem bisherigen schon zu entnehmen und wird sich noch weiter zeigen. Hier kommt inzwischen in Betracht, dass diese Benennung (die ich zuvor in dem Artikel unter dieser Aufschrift in Herzogs Theologischer Realencyclopädie gebraucht habe)[1]) weder ohne allen Vorgang, noch ohne Analogie ist.

1) Bd. XV. 1862. S. auch meine Vorrede zum Evang. Kalender für 1857. S. IV., wo dem christlich-archäologischen Kunst-Museum der Univ. zu Berlin, dessen Beschreibung jener Jahrgang bringt, die Bestimmung zugewiesen wird, dem theologischen Unterricht zu dienen als Grundlage und Hülfsmittel der monumentalen Theologie.

§. 15.

1. In einem eingeschränkten Sinn und nur mit Beziehung auf den christlichen Bilderkreis hat schon Mery den entsprechenden Ausdruck gebraucht in seiner Théologie des peintres, sculpteurs, graveurs et dessinateurs (Paris 1765), worin er die Kunstvorstellungen der Dreieinigkeit, der Geschichte Jesu, der Maria, der Apostel und Heiligen erörtert und ihre neuern Darstellungen verzeichnet. Umfassender ist die Bestimmung von Rosenkranz in seinem „Entwurf einer Theologie der Kunst“ (vom J. 1844)[1]): er geht darin aus von dem Wesen der Religion überhaupt, wonach jede Religion relativ einmal zur Kunstreligion werde, macht insbesondere auf die christliche die Anwendung und erklärt Kunsttheologie für die Wissenschaft von dem Prozess und den Formen, in welchen die Kunst den religiösen Inhalt für die Phantasie darstellt. Sie soll sich zu den einzelnen Kunstwerken auslegend verhalten; und erhält innerhalb der Theologie ihre Stelle in der Archäologie oder der Geschichte des Cultus (eine Beschränkung des Begriffs der Archäologie, mit welcher der Verfasser unter den neuern Encyclopädisten vorangegangen ist)[2]), sofern sie an die heiligen Oerter sich anschliesst[3]). Wir haben aber schon gesehn, dass diese Umschliessung zu eng ist:

schon das ganze grosse Gebiet der Bilderbibeln geht nicht dahinein; auch hat die Kunsttheologie es nicht bloss mit Auslegung der Kunstwerke zu thun. Der Hauptgrund aber für die unzureichende Stellung dieser Kunsttheologie liegt in der Bestimmung der Religion, dass Fühlen, Vorstellen, Denken die Stufen seien, welche sie zu durchschreiten hat; demnächst in der Versetzung der Kunst in die mittlere Stufe, in welche die Ausbildung der Religion durch Phantasie fällt: diese übernehme hauptsächlich das Geschäft, alle Consequenzen auszuführen, welche in dem sinnlichen Element der Vorstellung liegen[4]). Hiernach erscheint die Kunst nur als eine Durchgangsstufe für das religiöse Bedürfniss: die Religion auf der höhern Stufe des Denkens, wo sie die Vorstellung überschritten hat, überschreitet auch die Sphäre der Kunst, was im Protestantismus sich verwirklichen soll[5]). Dabei ist verkannt, dass die Religion, auch subjectiv genommen, vor allem Fühlen und Denken ein Sein, eine Thatsache ist, welche bleibt, und dass das religiöse Denken selbst nur Stufe ist für den Zustand der Andacht und Anschauung, welcher die Kunst gleichwie die Rede zum Ausdruck wie zur Erweckung dient. Dieses bleibende der Kunst hat aber seinen Grund auf der objektiven Seite der Religion, insonderheit der christlichen, die gleichfalls vor allem eine göttliche Thatsache ist. Also während der Geist (nach Rosenkranz S. 151) die Unmöglichkeit erkennen soll, dass das Jenseits in diesen den Bestandtheilen nach ganz vom Diesseits entnommenen Formen als seine Wahrheit existiren könne; erkennt er vielmehr, dass die Formen des Diesseits unvergängliche Bedeutung erhalten durch die Offenbarung des Göttlichen, welches in die Sichtbarkeit und Leiblichkeit sich herabgelassen und wiederum diese verklärt hat. Wenn aber solche zum Untergang verurtheilte Formen, wie „die Flammen der Hölle und die Hörner des Teufels, der Apfel des Paradieses und das einstige Verbrennen der Welt" namhaft gemacht werden, um den Widerspruch des glaubenden und denkenden Geistes zu bezeugen (ebendas.); so steht doch zwischen dem Apfel des Paradieses und den Flammen der Hölle die ganze heilige Geschichte, welche das Maass für den folgenden Weltlauf

und der Inhalt der absoluten Religion bleibt. Und so bleibt auch die Kunst, indem sie an diese Aufgabe sich hält. Erkennt doch auch Rosenkranz an, Christus selbst habe für die Kunst die Anthropologie zur Theologie gemacht, indem er seinen Jüngern auf die Forderung ihnen den Vater zu zeigen, antwortete: „wer mich siehet, der siehet den Vater“[6]).

Früher schon hat O. Müller von einer „antiken Theologie, die aus den Kunstwerken allein zu schöpfen sei,“ geredet[7]), — eine Bestimmung, welche ganz der *Theologie der Dichter* entspricht: das ist eine der drei Arten der Theologie, welche Varro aufgestellt hat[8]). Hingegen eine andere Art, die *Theologie der Philosophen*, welche die Mythen physiologisch umdeuteten, ist schon im Alterthum von Porphyrius mit treffendem Ausdruck an die Bildwerke angeknüpft[9]).

1) Rosenkranz Studien Th. V. Leipz. 1848. S. 127—160.

2) Rosenkranz Encyclop. der theol. Wissenschaften. 1. Aufl. Halle. 1831. §. 96. S. 222.

3) Am a. O. S. 129. 131. 4) S. 137. 5) S. 157 f. 6) S. 154.

7) O. Müller Vorrede zur 2. Aufl. der Kunst-Archäol. S. IV. der 3. Aufl.

8) Das genus mythicon, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi. Nach Augustin. Civ. dei Lib. IV. c. 5. Vergl. Tertullian. Ad nat. II, 1.

9) Porphyr. Fragm. bei Euseb. Praep. evang. Lib. III. c. 7. zu Anfang, wo von denen die Rede ist, welche gelernt hätten καθάπερ ἐκ βίβλων τῶν ἀγαλμάτων ἀναλέγειν τὰ περὶ θεῶν γράμματα. Und solchen theilt Porphyrius seine Auslegung sowohl des Stoffs der Götterbilder als der Form einer Zeus-Statue mit, ebendas. c. 7. 9.

§. 16.

2. Hier aber ist es, wo für die Aufstellung der monumentalen Theologie eine Analogie sich darbietet: in der monumentalen Philologie. Als Quellen für die Erkenntniss des Alterthums, wodurch das gesammte Leben desselben in Religion, Geschichte und Politik, Kunst und Wissenschaft überliefert worden, hatte Spon Münzen, Inschriften, Gebäude, Statuen, Gemmen,

Reliefs, Handschriften, Geräth aufgeführt: also alle Arten ver-vermischt (entsprechend dem Titel seines Werks Miscellanea eruditae antiquitatis), die er sämmtlich, also auch die Handschriften, unter dem Namen Monumente begreift. Und die Erläuterung oder Kenntniss dieser alten Monumente ist ihm die Archäologie oder Archäographie[1]). Hingegen Montfaucon unterschied die Quellen und stellte als gleichberechtigt die beiden Klassen auf: Bücher und Monumente (nehmlich Statuen, Basreliefs, Inschriften und Münzen); wobei er hervorhob, wie sie sich gegenseitig unterstützen, die Kunde der erstern aber nicht ausreicht[2]). Neuerdings hat Fr. A. Wolf die gesammten Ueberreste alter Zeit, als die Quellen der Alterthumswissenschaft, dreifach eingetheilt in schriftliche Werke, künstlerische Werke (d. h. Werke der Zeichnung und Bildnerei einschliesslich der gemeinen Technik) und Ueberbleibsel gemischter Art, woran Literatur und gemeine Technik ungefähr gleichen Antheil habe (Münzen und Inschriften); und nach diesen drei Klassen gliedert er das Alterthumsstudium[3]). Für die zweite aber hat er auch die Bezeichnung: Werke des in Bildern sich aussprechenden Alterthums[4]); woran sich für die Wissenschaft der Ausdruck von Böttiger anschliesst:. die bildliche Alterthumskunde[5]). Gegenwärtig aber handelt es sich um eine zweitheilige oder einheitliche Construction. Gerhard theilt die gesammte Alterthumswissenschaft ein nach dem Gegensatz der literarischen und monumentalen Quellen in Philologie im engern Sinn und Archäologie; also versteht er unter der letztern denjenigen Zweig der klassischen Philologie, der, im Gegensatz literarischer Quellen und Gegenstände, auf den monumentalen Werken und Spuren antiker Technik beruht[6]). Und wesentlich denselben Weg haben Braun[7]) und Preller[8]) eingeschlagen: nur dass beide (gegenüber der ersten Darstellung von Gerhard) gegen die Ausschliessung der Inschriften von dem archäologischen Studium sich verwahren, und der letztere für dieses nicht von dem Kunstbegriff ausgehen will, sondern den Begriff des Monumentalen zum Grunde legt[9]), — womit die spätern Ausführungen Gerhards übereinkommen. Dieser Organismus hat zwar mehrfachen und bedeutenden Widerspruch hervor-

gerufen, von Welcker[10]), O. Jahn[11]), Stark[12]). Und zwar richtet sich derselbe einestheils gegen die Bestimmung der Archäologie für sich, wenn zu ihrem eigentlichen Gegenstande nicht, wie bei O. Müller, die Werke der Kunst, sondern die Monumente gemacht werden: so dass sie ausser jenen nicht nur alles in die künstlerische Technik einschlagende Wissen, sondern auch die Lehre von den Inschriften umfasst. Anderntheils richtet sich der Widerspruch gegen die Bestimmung des Verhältnisses der so gefassten Archäologie oder monumentalen Philologie zu der literarischen Philologie und beider zu der klassischen Alterthumswissenschaft überhaupt. Sehr bestimmt hat Welcker über die Trennung seiner Ansichten in dieser Beziehung von denen Gerhards sich ausgesprochen: für Deutschland wenigstens sei der Beruf klar in dem Alterthumsstudium die Einheit und die Kreisform, statt der Ellipse mit Archäologie und Philologie als Brennpunkten aufrecht zu erhalten. Und weiter ausgeführt ist der Gegensatz von Stark, der jedoch schliesslich zu der Anerkennung gelangt, dass die in der Formulirung so auseinandergehenden Ansichten doch wesentlich nahe zusammenkommen[13]).

Was die Stellung der monumentalen Theologie zu dieser Differenz betrifft, so werden wir durch den ersten Punkt, der hauptsächlich den *Namen* der Archäologie und ihre Grenzen betrifft, nicht berührt. Während auf philologischer Seite dieser Name immerhin im engern Sinn von der Behandlung der Kunstwerke allein oder der monumentalen Quellen überhaupt gebraucht wird, hat die aus dem Alterthum stammende weiter reichende Bedeutung, die noch Fr. A. Wolf gegen jene Einschränkung entschieden festhält[14]), auf theologischem Gebiet sich behauptet: diese geht auf Geschichte, nehmlich Darstellung der Zustände, des ganzen religiös-sittlichen Lebens, sei es auch in der Beschränkung auf die Geschichte des Cultus. Der andere Punkt aber, dass jene Abzweigung der monumentalen Philologie nicht gebilligt wird, scheint analog einen Einspruch gegen unsere Auffassung von der monumentalen Theologie abzugeben. Allein auch auf jener Seite wird keineswegs eine absolute Trennung der beiderseitigen Quellen, der literarischen und der monumen-

talen beabsichtigt; ist doch insbesondere für die archäologischen Uebungen die zwiefache Richtung geltend gemacht: Erläuterung der Kunstschriftsteller aus den Denkmälern und der Kunstdenkmäler aus den Schriftstellern[15]). Und diese Wechselwirkung gilt ganz allgemein auf dem kunstarchäologischen Gebiet. Es kann sich, wenn man die beiderseitigen Quellen sondert, nur um eine relative Selbständigkeit des einen und des andern Theils handeln: unbeschadet oder grade wegen jener Bestimmung, dass jeder Zweig der Wissenschaft das Ganze unter einem eigenen Gesichtspunkt auffasst, demgemäss die Quellen der einen Art, wenn sie zum Grunde gelegt werden, die durchgängige Berücksichtigung der anderseitigen Quellen fordern. Das ist ja auch auf theologischem Gebiet ein anerkannter Anspruch: es zeigt sich namentlich an zwei Disciplinen, die erst in neuerer Zeit, das heisst seit dem 17ten und 18ten Jahrhundert selbständige Geltung erlangt haben, der theologischen Moral und der Dogmengeschichte. Wenn aus dem geschichtlichen Stoff, den sonst die Dogmatik mit sich führte, die Dogmengeschichte gebildet wird, so wird dadurch eben so sehr die jederseitige Aufgabe geklärt, als beide in dem Verhältniss gegenseitiger Durchdringung bleiben. Denn wenn das Dogma weder, nach Schleiermacher, die zu einer gegebenen Zeit in der Kirche geltende Lehre, noch auch nach katholischer Auffassung, die unveränderliche Kirchenlehre aller Zeiten ist, sondern die durch allen Wechsel der Zeiten sich hindurchziehende und ihn überschreitende absolute Religionswahrheit; so wird einestheils die Wissenschaft des Dogma nicht herausgestellt werden können ohne Rücksicht auf die Veränderungen, die im Lauf der Zeit mit demselben vorgegangen sind, noch die Geschichte dieser Veränderungen sich entwickeln lassen ohne Bewusstsein von dem Bleibenden und dem Ziel des ganzen Verlaufs. Eben so verhält es sich mit der Dogmatik und Moral, die von Alters her in der systematischen Theologie verknüpft waren: die jetzt gebräuchliche gesonderte Behandlung derselben kann nicht den Sinn haben jede von beiden zu isoliren, sondern vielmehr das Ganze der systematischen Theologie sowohl unter dem dogmatischen als dem ethischen Gesichtspunkt aufzufassen

und auszuführen, so dass jede dieser Disciplinen durchzogen ist von den Elementen der andern. Ganz dasselbe gilt von einer Disciplin, die über den monumentalen Quellen sich aufbaut, wenn diese den literarischen Quellen entgegengestellt werden. Jedenfalls nachdem man grade in der neuern Zeit in der Theologie überhaupt, die an die literarischen Quellen sich hält, um die monumentalen wenig sich bekümmert hat, wird man nicht eifersüchtig sein können, wenn auch diese zu ihrem Recht kommen. Wie sehr sie aber berechtigt sind, für das Ganze der Theologie einzutreten, muss aus der Gliederung dieser Disciplin deutlicher sich ergeben.

1) Spon Miscell. erudit. antiq. Lugd. 1679. Praefat.

2) Montfaucon Antiq. expl. Suppl. T. I. p. II sq.

3) Wolf Darstellung der Alterthumswissenschaft am a. O. S. 32 ff.

4) Ebendas. S. 71.

5) Böttiger in dem Titel s. Amalthea oder Museum der Kunstmythologie und bildlichen Alterthumskunde. 3 Bde. Leipz. 1820—25.

6) Gerhard Grundzüge der Archäologie, in den Hyperboreisch-römischen Studien 1833. S. 4 ff. 21 ff. desgl. s. Archäolog. Vortrag in den Verhandlungen der Philologen-Versamml. zu Berlin vom J. 1850. S. 43 f. und s. Grundriss der Archäologie, Berlin 1853. S. 6. 9. 39. 45.

7) Braun Art. Archäologie, im Conversations-Lexicon der Gegenwart Bd. I. 1838. S. 195. 206.

8) Preller Ueber die wissenschaftliche Behandlung der Archäologie, 1845. an dem oben (§. 2. Anm. 4.) a. O. S. 2 (385) ff. 5 (389) ff.

9) Ebendas. S. 3 (386).

10) Welcker Anz. von O. Müllers Handb. der Archäol. zuerst 1834, dann in s. Kl. Schriften Th. III. S. 342 f.

11) O. Jahn Ueber das Wesen und die wichtigsten Aufgaben der archäologischen Studien, in den Berichten über die Verhandl. der K. Sächs. Gesellschaft der Wiss. Bd. II. 1849. S. 211 ff.

12) Stark Jahresbericht über die Archäologie der Kunst, im Philologus, 1859. S. 648 ff.

13) Ebendas. S. 650.

14) Wolf in der erwähnten Darstellung der Alterthumswissenschaft S. 54 f. vergl. S. 71.

15) Gerhard Grundriss der Archäologie S. 10.

Die Grenzen der monumentalen Theologie.

§. 17.

Zuvor jedoch sehen wir uns nach der Begrenzung derselben um. Diese ist im Princip deutlich dadurch gegeben, dass es um *christliche* Monumente sich handelt. Man wird also nicht bloss dem breiten Strom der Geschichte zu folgen haben, der mit solchen besetzt ist; sondern wo immer christliche Völker monumentale Spuren ihres Lebens hinterlassen haben, werden diese aufzusuchen sein: und grade das Vereinzelte und Zersprengte, was vor und ausser dem Zusammenhang des christlichen Kirchenthums sich zeigt, wird besondere Aufmerksamkeit fordern, wie Kreuz und Schlange in dem noch in der apostolischen Zeit verschütteten Pompeji. Aber noch eine Erweiterung erlangt dieses Feld in zwiefacher Richtung. Einestheils über das Christenthum hinaus: so bestimmt auch dieses von Heidenthum und Judenthum getrennt ist, so zeigen sich doch zumal im Anfang der Kirche Mischungen der Religionsgebiete, die auch durch Denkmäler bezeugt sind. Aber auch zuvor im heidnischen Alterthum zeigen sich wenn nicht christliche, doch monotheistische Elemente, sowohl von Alters her Erinnerungen der ursprünglichen, als späterhin Vorahnungen der kommenden Offenbarung, auch diese durch Monumente bezeugt. Endlich hat das Heidenthum selbst aus dem Christenthum Einwirkungen erfahren, welche nicht minder die merkwürdigsten Spuren monumentaler Art hinterlassen haben. Alle diese Monumente von religionsgeschichtlicher Bedeutung werden noch in den Kreis der monumentalen Theologie zu ziehen sein. Andrerseits während dem Christenthum Verwandtes ausserhalb desselben vorkommt, haben innerhalb der Kirche nicht bloss Abweichungen von dem reinen Evangelium weiten Eingang, sondern auch widerchristliche Elemente in ganzen Zeitaltern Macht gewonnen und Denkmäler hinterlassen: wie zumal gegen Ausgang des Mittelalters neben einer berechtigten Begeisterung für das klassische Alterthum ein neues Heidenthum einbrach und überwucherte. Da nun die Geschichte der Kirche nicht bloss die Kämpfe und Siege des christ-

lichen Geistes, sondern auch dessen Schwächen und Niederlagen zu verzeichnen hat[1]); so dürfen auch die Monumente, die von den letztern zeugen, nicht übersehen werden.

Bis zu dieser Epoche wirkt das ursprüngliche Princip der Kirche fort: das Christenthum als die alleinige oder doch die herrschende Macht in dem geistigen wie selbst in dem bürgerlichen Leben der Völker, — wovon getragen die Kunst die ungeheuren Katastrophen in der abendländischen Cultur, ihren zweimaligen Untergang während der Völkerwanderung und nach den Carolingern überwindet und mit sich selbst wie mit der Kirche in Zusammenhang bleibt. Daher ein früheres Abbrechen in der Behandlung der Monumente nur willkürlich ist. Dies ist geschehn wenn sie, freilich nur beiläufig nach ihrer Beziehung auf den Cultus, in den kirchlichen Alterthümern zur Sprache kommen, sofern neuerdings wieder die Beschränkung dieser Disciplin auf die sechs ersten Jahrhunderte beliebt ist[2]). Das ist aber unstatthaft; die kirchlichen Alterthümer, auch nur als Geschichte des Cultus gefasst, einschliesslich der Monumente, können auf keine Weise der Patristik parallel gestellt werden. Diese, wenn sie die Kirchenlehrer der fünf bis sechs ersten Jahrhunderte umfasst, hat es allerdings mit einem Gegenstande zu thun, der ein abgeschlossenes Ganzes bildet und für alle Folgezeit grundlegend ist. Der Cultus aber, in den heiligen Handlungen, Zeiten, Oertern, wiewohl auch damals begründet, ist nichts weniger als abgeschlossen, seine Geschichte fängt zum Theil erst an. Nachdem daher schon Baumgarten (zuletzt 1768) die Alterthümer bis zur Reformation fortgeführt, war es ein Rückschritt, wenn nach dem Vorgang Neanders (der aber nur für seine Vorlesungen sich diese Grenze gesetzt) Rheinwald, Böhmer, Guericke bei den sechs ersten Jahrhunderten stehen blieben, der letzte mit dem Bekenntniss, dass diese Beschränkung auf die alte Zeit zwar unwissenschaftlich, doch am sachgemässesten sei, und factisch sich dabei beruhigend. Doch eben zuvor war Augusti bis zum 12. Jahrhundert vorgegangen, hatte wenigstens die Aufgabe so gestellt, in seinem Lehrbuch (1819) wie in seinen Denkwürdigkeiten[3]); und in seinem Handbuch hat er die

Disciplin bis zur Reformation ausgedehnt (wenn auch nicht durchgeführt), ohne selbst da die Grenze setzen zu wollen[4]). Und mit Recht fordern die neuern Darstellungen der theologischen Encyclopädie, dass die Archäologie als Geschichte des Cultus sich fortsetze bis auf die neueste Zeit[5]).

Allerdings liegt in der Gegend der Reformation insbesondere für die Kunstdenkmäler ein entscheidender Wendepunkt, hervorgerufen durch die Wiederherstellung der klassischen Literatur und die veränderte Gestalt des Lebens, in welchem neben dem Christenthum noch andere Culturmächte sich geltend machten. Dadurch tritt auch in den Monumenten eine Scheidung ein und der kirchliche Kreis derselben verenget sich, während zu Anfang der Kirche die theologisch-monumentalen Interessen über sie hinausgehn. Aber seit dem Ausgang des Mittelalters emancipirt sich die Kunst von der alterthümlichen Verbindung mit der Kirche: so lange von christlichen Ideen beherrscht, nimmt sie nun auch Ideen ausserhalb der religiösen Sphäre auf, ja sie dehnt ihre Aufgaben aus in allen Richtungen, auf die Naturerscheinung wie auf das menschliche Leben bis in die Einzelheiten des alltäglichen Daseins. Damit scheiden diese ganzen Gebiete, und sofern solche Vorstellungen die Oberhand erhalten, fast ganze Zeitalter von der theologischen Theilnahme für die Monumente aus.

Doch eine Zeitgrenze ist diesem Zweige der Theologie mit dem Ausgang des Mittelalters keineswegs gesetzt, wie der christliche Geist nimmer ablassen kann, sich monumental zu bethätigen. Nur dass diese Thätigkeit confessionell sich theilt in die Gegensätze einer protestantischen und einer katholischen Kunst. Aber nicht bloss der Geschichte gehören die Erweisungen der Kunst; auch die Gegenwart hat reife Früchte zugleich hoher Kunstbegabung und tiefer Schriftforschung auf beiden Seiten gezeitigt: und wie solche Werke geistig sich berühren, so ist dadurch der Beweis gegeben, dass in der Kunst ein Element um nicht zu sagen der kirchlichen Union, aber der Versöhnung liegt. Zugleich erhellt, dass in ihr die unmittelbar gegenwärtigen dogmatischen und praktischen Interessen der Kirchen eine Vertre-

tung haben, wodurch eben ihre Werke die theologische Forschung auch in diesen Disciplinen auf sich ziehen.

1) Was freilich der Vater der Kirchengeschichte, Eusebius nicht anerkennt, sofern er bei Gelegenheit der diocletianischen Verfolgung erklärt: er enthalte sich von innern Streitigkeiten und vom Abfall unter den Gläubigen Nachricht zu geben; und wolle nur erzählen was Zeitgenossen und Nachkommen zum Nutzen gereichen, d. h. erbauen könne. Hist. eccles. III, 2.

2) So hat früher Bingham in seiner grundlegenden Darstellung der Alterthümer innerhalb der ersten 4 oder 5 Jahrhunderte sich gehalten, s. Orig. eccles. Praefat. ed. lat. 2. Vol. I. p. 27. Deshalb, wie z. B. die Namen für den Taufbrunnen bei Schriftstellern seit dem 6. Jahrh. ihm vorkommen, erklärt er: sed quum sint haec recentiora nomina, silentio ea praeterimus; Lib. VIII. c. 7. §. 4. Vol. III. p. 258.

3) Augusti Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie Th. XII. S. XIII.

4) Augusti Handbuch der christl. Archäologie Th. I. S. 22 f. vergl. Th. III. S. VII.

5) Hagenbach Encyclop. der theol. Wiss. §. 77. 6. Aufl. S. 264. Rosenkranz Encyclop. der theol. Wiss. §. 96. S. 222 der 1. Aufl.

Zweiter Theil.

Eintheilung der monumentalen Theologie.

§. 18.

Indem wir Inschriften und Kunstdenkmäler als die Gegenstände der monumentalen Theologie in's Auge fassen, ergeben sich zuvörderst für die beiderseitige Behandlung zwei Haupttheile: ein ontologischer und ein geschichtlicher; da die Sache theils nach ihrem Wesen, wie sie das Produkt einer geistigen Thätigkeit und eines gegebenen Stoffes, also durch beides bedingt ist, theils nach ihrer geschichtlichen Entwickelung betrachtet wird. In beidem, da es um christliche Denkmäler sich handelt, wird die treibende Kraft des Christenthums erweislich sein. Aber wenn auch dasselbe als Grundlage der Denkmäler erkannt wird; so ist es doch damit noch nicht als ihr Ziel aufgewiesen, wie nehmlich bis in's Einzelne hinein das Bewusstsein, welches die Kirche von sich, ihrem Ursprung und ihrer Aufgabe hat, in den Denkmälern ausgeprägt ist. Dafür also bedarf es drittens eines angewandten Theils, in der systematischen Darlegung der Ideen, welche in den Denkmälern Ausdruck gefunden haben, — worin die letzte Frucht dieser Disciplin für die Theologie gesammelt wird und welche deshalb der sonstigen Gliederung der Theologie sich genau anschliesst.

Für die christliche Epigraphik, wo einfachere Verhältnisse obwalten, bedarf dies nicht einer weitern Ausführung. Was aber die Kunstdenkmäler betrifft, so möge hier das Schema aufgestellt werden, dem einige Erläuterungen folgen.

A. Von dem Wesen der christlichen Kunst.

1. Die Kunstthätigkeit.
   a. Verhältniss der Kirche zur Kunst an sich: Entstehung einer christlichen Kunst. (Der sogenannte Kunsthass der alten Christen.)
   b. Verhältniss der christlichen Kunst zur Kunst des klassischen Alterthums. (Eindringen antiker, selbst mythologischer Motive.)
   c. Ablösung der Kunst von der Kirche zu Ende des Mittelalters.
   Verhältniss des Protestantismus zur Kunst.
2. Die Künstler.
   a. Verhältniss der Künstler zum Kirchenamt:
   im christlichen Alterthum; im Mittelalter; seit dem Ausgang desselben.
   b. Die Bildung der Künstler.
   Verhältniss zur Antike; Verhältniss zur Natur. Schulen und Verbrüderungen.
   c. Die Individualität der Künstler.
   Namenlose Künstler. Künstlernamen. Lebenslauf der Künstler.
3. Die Kunstwerke.
   a. Synthetischer Theil:
      1. der Stoff und dessen Bildung.
      2. Die Idee und deren Gestaltung:
         aa. die Sprache der Kunst. Symbolik.
         bb. die künstlerische Composition.
   b. Analytischer Theil.
      1. Autoptik.
      2. Kritik und Hermeneutik der Kunstwerke.

B. Geschichte der christl. Kunst und ihrer Werke.

1. Chronologie und Geographie der Kunst.
2. Die Kunstarten:
   a. Geschichte der Architectur.
   b. Geschichte der zeichnenden Künste.

3. Die Kunstwerke (Denkmälerkunde).
   a. Staatliche Denkmäler mit christlichen Zeichen.
      1. Münzen.
      2. Consular-Diptychen.
   b. Privat-Denkmäler.
      1. Denkmäler des häuslichen Lebens: Gemmen, Ringe.
      2. Grabdenkmäler.
   c. Kirchliche Denkmäler.
      1. Bauwerke: Cömeterien. Kirchen. Klöster.
      2. Geräth der Kirchen.
      3. Schmuck der Kirchen: Mosaiken und Malereien.
   d. Denkmäler der freischaffenden Kunst.

C. Die christlichen Kunstideen.
   1. In der Architectur: Symbolik der Bauwerke.
   2. In den zeichnenden Künsten:
      a. Die Entwickelung des christlichen Bilderkreises.
      b. Der Inhalt der christlichen Bilder:
         1. Monumentale Exegese.
         2. Monumentale Geschichte des Reiches Gottes.
         3. Monumentale Dogmatik und Moral.
      c. Praktischer Gebrauch der christlichen Bilder.

§. 19.

Um dies Schema zuvörderst durch

Vergleichung anderer Entwürfe

festzustellen, sehen wir zuerst auf die beiden bekanntesten Compendien über die Kunstarchäologie des Mittelalters. De Caumont in seinem Abécédaire ou rudiment d'archéologie[1]) hat nur Einen, rein geschichtlichen Theil, indem er von der Architectur ausgeht (wie selbst der specielle Titel anzeigt architecture religieuse) und ihren Perioden folgt, in welchen sich an die Bauwerke die Erzeugnisse der andern Künste anreihen. Ebenso kommen die christlichen Kunstideen

nach ihrer geschichtlichen Entwickelung, unter dem Namen iconographie chrétienne, zur Erörterung. Auch die christliche Epigraphik als paléographie murale wird berücksichtigt. — Hingegen Otte in seinem Handbuch der Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters[2]) hat zwei Theile; Denkmale der Kunst (wo zuerst von dem Kirchengebäude sowohl im Allgemeinen als in seinen einzelnen Theilen, dann von der innern Einrichtung und Ausschmückung der Kirchen gehandelt wird) und Geschichte der Kunst; worauf unter dem Namen von Hilfswissenschaften Epigraphik, Heraldik, Iconographie angehängt werden. Diese Anordnung ist hauptsächlich dadurch herbeigeführt, dass der Verfasser den Begriff der Kunstarchäologie ganz von der Beziehung auf den Cultus abhängig macht (vergl. oben S. 43).

Anderntheils auf Seiten der Kunstarchäologie des klassischen Alterthums, die seit länger schon angebaut ist, liegen mehrere Anordnungen vor, da die Ansichten noch auseinander gehn; auch haben neuerdings daselbst Verhandlungen über den Organismus der Disciplin statt gehabt, die der christlichen Kunstarchäologie zu Gutè kommen müssen. Den Grund hat Fr. A. Wolf gelegt, der, wenn auch weniger bewandert unter den Monumenten, doch einen eindringenden Blick hatte für das Ganze der Wissenschaft und überdies durch die Parallele mit der Behandlung der Literatur sich hat leiten lassen. Nachdem er nehmlich in seiner Darstellung der Alterthumswissenschaft die Ueberreste des Alterthums, wie wir sahen, dreifach eingetheilt in Werke 1) der Literatur, 2) der Zeichnung, Bildnerei und gemeinen Technik, 3) gemischter Art (Münzen und Inschriften), auf welche letzte Gattung die schliesslich von ihm erläuterten Disciplinen der Numismatik und Epigraphik sich beziehen; entwirft er für die Behandlung der zweiten Gattung (also für die Kunstarchäologie) eigentlich drei Disciplinen[3]). Er fordert erstens (nach dem Vorgang Heyne's) zur Einleitung ein möglichst vollständiges Verzeichniss der erhaltenen Werke (Statuen, Büsten, Reliefs, Zeichnungen, Malereien, Musiv-Arbeiten, geschnittene Steine, die Trümmer der alten Baukunst nebst anderen Resten von untergeordnetem Verdienst), das uns mit den

in den Museen und Galerien Europas aufgestellten, theils irgendwo abgebildeten, theils sonst berühmt gewordenen Stücken bekannt mache, — etwa mit Einschluss der vornehmsten Lebensumstände und Merkwürdigkeiten der Künstler: das soll der Literaturkenntniss parallel gehn. Zweitens analog dem, was für die handschriftlichen Werke die Grammatik, Hermeneutik und Kritik leisten, stellt er eine Kunstlehre hin, welche die Grundsätze und technischen Regeln zu erläutern habe, nach welchen die Künstler des Alterthums arbeiteten, und nach denen folglich wir ihre Werke betrachten, erklären und unterscheiden müssen, wozu noch die Lehren von der Symbolik, von der Allegorie und aller Ikonologie der Kunst hinzukommen sollen. Das dritte ist die allgemeine Geschichte der Kunst als streng historische Ausführung alles dessen, was das Aufkeimen, die Blüthe und die Ausartung der Kunst angeht, nach ihren verschiedenen Zweigen, bei jedem der Völker, welche sie einst trieben oder beförderten, — worauf er noch besonders die Geschichte der Baukunst folgen lässt (die aber entweder schon in dem vorigen enthalten ist oder gleichmässig eine Geschichte der Sculptur und Malerei zur Seite haben muss: welches zusammen aber doch nur als specieller Theil mit der allgemeinen Kunstgeschichte sich verbindet). — Dieser Aufstellung sind E. Braun und Preller beigetreten[a]). O. Müller aber, der nicht bloss die Aufgaben verhandelt, sondern, als der erste, eine Ausführung dargeboten hat, nimmt zwei Theile an: Geschichte der Kunst des Alterthums und systematische Behandlung der Kunst, in welcher letztern er nach einem propädeutischen Abschnitt (Geographie der alten Kunstdenkmäler) die beiden Arten unterscheidet: Tektonik und bildende Kunst nebst Malerei, und dann ausführlich von den Gegenständen der bildenden Kunst handelt; doch hat er späterhin zweckmässig gefunden, schon in den ersten geschichtlichen Theil das wissenswürdigste über Technik, Formenbildung und Gegenstände der alten Kunst herüberzunehmen[b]). Eine Aenderung, zum Theil Umgestaltung hat K. Fr. Hermann vorgenommen: so dass er einen allgemeinen einleitenden Theil und einen besondern, die Geschichte der drei Kunstzweige Architektonik, Plastik, Malerei

enthaltend, aufstellt[6]). Welcker will auch zwei Theile, aber andern Inhalts: nehmlich Kunstgeschichte, wo er aber die Lehre von dem Wesen der Kunst hineinnimmt, indem er zugleich eine eingehende Behandlung der innern Entwickelung der Kunst fordert, und Uebersicht der Kunstdenkmäler[7]): welche letztere bei Müller als besonderer Theil fehlt. Dieser praktischen Seite hat gleichfalls Gerhard besondere Aufmerksamkeit zugewendet[8]), er stellt deshalb drei Theile auf: nehmlich ausser dem systematischen oder wie er ihn nennt propädeutischen Theil (der die historische, artistische und literarische Einleitung giebt) und dem historischen Theil (Kunstgeschichte), einen praktischen Theil, genannt Denkmälerkunde, worin nach einer Einleitung, über Autopsie, Kritik und Hermeneutik, die Denkmäler erst nach Gattung und Stil, dann nach Inhalt und Darstellung (der Lehre, wie bei O. Müller im dritten Abschnitt des zweiten Theils) behandelt werden. Aehnlich, doch mit wichtigen Modificationen, hat Stark drei Theile, deren Construction von ihm näher begründet wird in einer eindringenden Entwickelung[9]): die Einleitung umfasst die Aufgabe der Wissenschaft, ihr Verhältniss zur klassischen Alterthumskunde und zur allgemeinen Kunstwissenschaft, sodann die Quellen und die bisherige Bearbeitung; die Wissenschaft selbst besteht 1) aus der Kunstlehre als dem systematischen Theil, wo aber ausser dem Kunstobject auch von dem kunsterzeugenden Subject und von dem Kunstpublicum gehandelt werden soll[10]). 2) der Kunstgeschichte. 3) der Denkmälerkunde.

1) 4. Aufl. 1859. 2) 4. Aufl. (1. Liefer.) 1863.

3) Fr. A. Wolf Darstellung der Alterthums-Wissenschaft am a. O. S. 72 ff. 74 f. 75 ff. — Was die Dreitheilung betrifft, so ist seine formelle Behandlung nicht streng, und er zählt zuletzt in dem allgemeinen Ueberblick S. 144 f. vier hierher gehörende Disciplinen auf; doch führt das Princip der Eintheilung auf drei und selbst auf zwei zurück, sofern er die erste als Einleitung bestimmt.

4) E. Braun Art. Archäologie, im Conversations-Lexicon der Gegenwart Bd. I. S. 196 ff. 206 ff. Preller Ueber die wissenschaftl. Behandlung der Archäologie, I, 3: Eintheilung der Archäologie am a. O. S. 10 (394) ff.

5) O. Müller Handb. der Archäol. der Kunst, Vorr. zur 2. Aufl. S. V. der dritten.

6) K. Fr. Hermann Schema akademischer Vorträge über Archäologie oder Geschichte der Kunst des klassischen Alterthums. Göttingen 1844.

7) Welcker Anz. von O. Müllers Handb. der Archäol., in s. Kl. Schriften Th. III. S. 342.

8) Gerhard Grundriss der Archäologie. Berlin. 1853. S. 5. 7. 37. Anm. 17.

9) Stark Jahresbericht über die Archäologie der Kunst, im Philologus 1859. S. 651 ff.

10) Ebendas. S. 660 f.

§. 20.

Hierzu, wie diese Eintheilungen unter einander und von ihnen die unsrige abweicht, sei im Einzelnen noch Folgendes bemerkt.

I. Zur Einleitung.

Was die Einleitung betrifft (in deren Sinn, obwohl nicht bloss für die Kunst-Archäologie, die vorliegende Schrift ausgeführt ist), so empfiehlt es sich, hier wie anderswo, dieselbe zu beschränken auf die formalen Voraussetzungen: also von Begriff, Eintheilung und Geschichte der Wissenschaft, welche letztere die Quellen und die Darstellungen umfasst, — nehmlich zu vermeiden, dass nicht organische Bestandtheile der Wissenschaft in der Einleitung vorweggenommen werden.

II. Zum ersten Theil.

1. Wenn es nun um das Verständniss und die Verwirklichung der Kunst in der Kirche sich handelt; so kommt zuerst das Wesen der Kunst in Betracht, sowohl wie sie eine nothwendige Forderung und Bethätigung des *menschlichen* Geistes überhaupt ist, als auch wie sie dem *christlichen* Geiste entspricht, — eine Unterscheidung, die jedoch nach dem Grundsatz von der anima naturaliter christiana einer höhern Einheit Raum lässt. Gleichwohl ist die Aufgabe hier nicht dieselbe wie in der Kunstarchäologie des klassischen Alterthums: denn das christ-

liche Alterthum steht anders zur Kunst; es ist ein ähnliches Verhältniss wie zur Philosophie. Beide, die Kunst wie die Philosophie, wurden nicht erst von der Kirche hervorgebracht, sondern hatten bereits eine grosse Entwickelung in allen Stadien durchlaufen; diese fand die Kirche vor, und die jenseitige Entstehung und Geschichte der Kunst ist hier vorauszusetzen: von dieser Kunst aber wurden die alten Christen eben sowohl angezogen als abgestossen. Jenes bedingt die Abhängigkeit der ältesten christlichen Kunst von der antiken, vor allem in der Technik, aber auch zum Theil in Geist und Motivirung: und so kommt diese als das eine constitutive Element in Betracht, grade wie in der ältesten Dogmengeschichte das Verhältniss zur griechischen, namentlich platonischen Philosophie. Auf der andern Seite zeigt sich die Selbständigkeit der christlichen Kunst, sogar angesichts der antiken; wogegen später die Völker, die neu auf den Schauplatz der Geschichte treten und mit dem Christenthum erst die Bildung annehmen, von vorn herein eine eigene christliche Kunst hervorbringen: da sind es also die letzten Gründe der Kunstthätigkeit im Wesen des Menschen, worauf man zurückgehen wird. Und diese nimmt ebenfalls ihren Gang durch die Völker bis dahin, dass durch den Zusammenschluss einer so gereiften Entwickelung mit dem Vorbilde der Antike die Periode der Vollendung der christlichen Kunst heraufgeführt wird; zugleich aber auch ein anderes Kunstgebiet mit allgemein menschlichem Interesse sich ablöset und zu selbständiger Geltung gelangt. Nach diesem Gesichtspunkte sind für den ersten Theil von dem Wesen der christlichen Kunst die Aufgaben der ersten Abtheilung gestellt, die von der Kunstthätigkeit ausgehn.

2. Nachdem das Wesen der Kunst von der *objectiven* Seite betrachtet ist, gelangt man zu dem *subjectiven* Element, welches in der Persönlichkeit, nehmlich in Begabung und Charakter dessen beruht, der seine Thätigkeit zugleich in den Dienst der Kunst und der Kirche stellt. Dabei ist die erste Frage die persönliche und die amtliche Stellung zur Kirche: wo wir zu Anfang die Gegensätze finden, dass heidnische Künstler für christliche Kunstwerke verwendet, aber auch dass christ-

liche Künstler Märtyrer werden. Nach einer Zeit freier Kunstübung tritt dann im Mittelalter wie bei den Wissenschaften, so auch bei den Künsten die ausschliessliche Pflege durch Geistliche und Mönche ein, bis der Uebergang der Kunst zu den Laien die neue Zeit vorbereitet. Hiemit hängt auch zusammen die Frage von der Bildung der Künstler und der Verbreitung jener grossen theils gewerklichen theils kirchlichen Verbrüderungen, durch welche die Blüthe der Kunst im spätern Mittelalter getragen ist.

Es versteht sich, dass auch hier, wie auf jedem Gebiet menschlicher Thätigkeit, der Fortschritt an das Individuum und seine That geknüpft ist. Also ist das Maass für denselben durch Erforschung des Persönlichen zu finden. Und in der That wie für die Bildung der Lehre und der ganzen Gestalt der alten Kirche die Geschichte der *Väter* der Kirche von grundlegender Bedeutung ist, so tritt hier der Patristik die Geschichte der Künstler zur Seite, aber in entgegengesetzter Zeitordnung. Die grossen Namen der Kirchenväter stehen zu Anfang der Kirche; die grossen Namen der Meister der Kunst zu Ausgang des Mittelalters und zu Anfang der neuen Zeit. Im christlichen Alterthum tauchen kaum Namen von Künstlern auf, abgesehn von einigen grossen Baumeistern: die Kunst ist so ganz an die Gemeinschaft der Kirche hingegeben, dass das individuelle Verdienst zurücktritt. Und noch im spätern Mittelalter wirkt ähnlich die Bauverbrüderung, so dass selbst bei den bewundertsten Werken auf der Höhe der Kunst die Namen fehlen. Dann aber seit dem 13ten und 14ten Jahrhundert tritt auf dem Gebiet der Sculptur und Malerei die Individualität in ihr Recht ein, und in einer merkwürdigen Verknüpfung freier Gabe und organischer Gesetzmässigkeit geht die Kunst ihren grossen Gang. Hier stellt nun auch die Kunst die Männer, die neben oder vielmehr zwischen den grossen Lehrern der Kirche ihre Stelle einnehmen, unter denen vor allem im 15. Jahrhundert Fra Angelico da Fiesole zu nennen ist. Und noch die Gegenwart, ungeachtet der Zerstreuung der Geister und der Mannichfaltigkeit der Interessen, welche in die Kunst hineinwirken, hat auf beiden Seiten, der katholischen und der pro-

testantischen Kunst, Männer aufzuweisen, die ohne Kirchenamt, im freien Dienst der Kirche Grosses geleistet haben, von denen einer durch die Fakultät in Münster mit dem philosophischen, ein anderer von Göttingen aus mit dem theologischen Doctorgrad geehrt ist (Cornelius und Schnorr).

3. Der dritte Abschnitt hat es mit dem Kunsterzeugniss zu thun, welches nach seiner Entstehung zu begreifen ist. Das Kunstwerk aber hat zur Voraussetzung sowohl den Stoff als die Idee. Beides ist also für sich zu betrachten so wie in seiner Behandlung zur Herstellung des Kunstwerks: auf der einen Seite die Bildung des Stoffs und zwar die Vergeistigung desselben, und das führt auf die Lehre von der künstlerischen Technik; auf der andern Seite die Gestaltung der Idee, nehmlich ihre Versinnlichung, und das führt auf die Frage von der künstlerischen Composition. Diese hat es mit dem Gesetz der räumlichen Anordnung für die Kunstvorstellung zu thun. Die erste Frage aber ist die nach der räumlichen Anschauung der Idee, also auf dieser Stufe des Uebergangs von Geist zur Leiblichkeit, nach der Sprache der Kunst: durch welche Mittel und nach welchem Gesetz sie Gefühl und Gedanken ausdrückt. Dies geschieht (wenn wir insbesondere Sculptur und Malerei in's Auge fassen) theils auf directem Wege durch historische, theils auf einem Umwege durch symbolische Composition: für diese steht der Kunst die ganze Welt der Sichtbarkeit zu Gebote, von welcher auf jedem Punkt der Uebergang in's Unsichtbare möglich ist. Und wo sie dem letztern zugewendet ist, wie bei ihren Entwürfen auf kirchlichem Gebiet, machen überall solche Motive sich geltend. Daher die Lehre von den christlichen Kunstsymbolen, die hier ihre Stelle hat, ein so weites Feld einnimmt und theologisch angesehn von so eingreifender Bedeutung ist.

Hier schliesst sich nun naturgemäss eine Disciplin an, für die man bisher (indem nur in der Kunstarchäologie des klassischen Alterthums von ihr die Rede gewesen ist) noch nicht ein sicheres Unterkommen gefunden, die archäologische Kritik und Hermeneutik. Schon Fr. A. Wolf hat das Bedürfniss derselben geltend gemacht und unter dem Namen Kunstlehre im

zweiten Haupttheil, also nach der Denkmälerkunde ihr den Ort angewiesen. O. Müller in seinem Handbuch, am Schluss der Einleitung (§. 39) hatte sie zuerst für nicht darstellbar erklärt, bei der zweiten Auflage nimmt er auf die Abhandlung von Levezow Bezug; Gerhard setzt sie zu Anfang seines dritten Theils, als Einleitung zur Denkmälerkunde; K. Fr. Hermann lässt sie im ersten allgemeinen Theil auf die Lehre von den Quellen folgen; Stark setzt sie in die allgemeine Einleitung zur Quellenkunde, da sie dazu dient die Quellen zu erschliessen. In die Einleitung nun würde ich sie nicht setzen, da sie offenbar eine constitutive Disciplin der Archäologie ist, gleichwie die allgemeine Kritik und Hermeneutik in der Philologie. Sie gehört auch zunächst weder zu der Lehre von den Quellen noch zu der Denkmälerkunde; sondern in den systematischen Theil, als dessen analytisches Glied und folgt auf die Lehre von der Composition als dem synthetischen Gliede: denn Kritik und Hermeneutik ist das Umgekehrte der Composition. Wenn in dieser der Uebergang von dem Gedanken und dem Künstler bis zur Vollendung des Kunstwerks gemacht wird; so hat die Kritik und Hermeneutik den Weg von dem Kunstwerk zum Gedanken so wie zum Künstler zurückzulegen, um den Sinn, der in jenem ausgeprägt ist, und die Umstände, unter denen es gemacht sein kann, zu ermitteln.

§. 21.

III. Zum zweiten Theil.

Der zweite Haupttheil, die Geschichte der Kunst, hat die einzelnen Kunstarten zu verfolgen: wobei es offen bleibt, ob man mit diesem Theil die Denkmälerkunde unmittelbar verbinden, oder die letztere für sich behandeln will. Für die klassische Kunstarchäologie ist jenes von O. Müller und K. Fr. Hermann, das andere von Welcker, Gerhard und Stark befolgt.

Beidem aber muss vorangehn (wie der letztgenannte treffend bemerkt hat) ein Abschnitt, der die Kunst im Ganzen nach ihrer chronologischen Entwickelung charakterisirt. Und damit

verbindet sich natürlich die geographische Geschichte der Kunstdenkmäler, welche sowohl die ursprüngliche Lage auffasst, wie die Kunst durch die Länder sich ausgebreitet und in Denkmälern sich bezeugt hat (Kunsttopographie), als auch von dem gegenwärtigen Bestand Rechenschaft giebt (monumentale Statistik), wohin denn insbesondere die Kunde von den Kunstsammlungen, öffentlichen und privaten (Museographie) gehört. Ueber die Stellung dieses Abschnitts waltet zwar (in der klassischen Kunstarchäologie) noch manche Verschiedenheit. O. Müller stellt die Geographie der alten Kunstdenkmäler, nach der Geschichte der Kunst, zu Anfang seines zweiten systematischen Theils als einen propädeutischen Abschnitt; indessen wie er selbst die Ortskunde der Denkmäler ihrer Zeitkunde entsprechen lässt, so schliesst sie sich doch mehr dem historischen als dem systematischen Theil an. Hingegen Gerhard nimmt sie in seinen ersten, propädeutischen Theil und zwar gleich zu Anfang in die historische Einleitung auf. Und Stark stellt sie sogar in die allgemeine Einleitung als zur Quellenkunde gehörend. In dieser Hinsicht ist zu unterscheiden zwischen dem Bedürfniss des Unterrichts und der rein wissenschaftlichen Anordnung. Jenes macht Gerhard geltend, indem er es als besonders anregend für das Studium und „für durchaus wesentlich hält, einen allgemeinen Blick auf Herkunft, Umfang, Schicksale und Oertlichkeit unseres antiken Kunstbesitzes der Darstellung kunstgeschichtlicher Epochen vorangehn zu lassen“ (S. 36. A. 10. des Grundrisses). Das ist vollkommen berechtigt: es ist die analytische Methode, von dem Vorhandenen auszugehn und nun zur Geschichte der Kunst sich zurückzuwenden. Für den streng wissenschaftlichen Zweck aber empfiehlt sich die synthetische oder genetische Methode: und da kann der gegenwärtige Bestand der Kunstdenkmäler als Resultat der Geschichte nur an den Schluss des allgemeinen geschichtlichen Theils zu stehen kommen, wo er die Durchführung der einzelnen Kunstarten und Kunstklassen zweckmässig einleitet.

§. 22.

IV. Zum dritten Theil.

Der dritte Haupttheil, von den christlichen Kunstideen entspricht theilweise dem, was man auf Seiten der klassischen Kunstarchäologie als „Gegenstand der bildenden Kunst" zusammenfasst, insbesondere nach Böttigers Vorgang Kunstmythologie genannt hat, — ein Theil, der von O. Müller in seinem Handbuch besonders ausführlich behandelt ist. Hingegen Gerhard beschränkt ihn und lässt ihn selbständig hier gar nicht bestehn, indem er ihn theils in die artistische Einleitung für die Anlässe der Kunst, theils in die Denkmälerkunde zum Zeugniss der vorzüglichsten Leistungen der Kunst aufnimmt[1]); er will jedoch die archäologischen Realien, namentlich die Kunstmythologie einer gesonderten Behandlung überweisen[2]). — Für das theologische Interesse aber liegt in diesem Theil gradezu der Schwerpunkt und das Ziel der ganzen Disciplin. Zwar die Baukunst giebt ihrer Natur nach hiefür nur einen geringern Beitrag: was unter der Symbolik der Bauformen zu begreifen ist. Desto ergiebiger ist die Bildnerei und Malerei: und die „Geschichte der Bilder" macht seit dem 16. Jahrhundert einen stehenden Artikel in der theologischen Literatur aus. Sie wurde eine Zeitlang vorwiegend unter dem kritischen Gesichtspunkt behandelt, den schon der öfter wiederkehrende Titel de erroribus pictorum bezeichnet; aber hauptsächlich in praktischem Interesse, um den Malern mit Anweisung an die Hand zu gehn, weniger in geschichtlicher Durchführung, wozu es damals an den Quellen fehlte. Der positive Name dafür ist Iconologie oder Iconographie, welche neuerdings in Deutschland namentlich in Beziehung auf die Bilder der Heiligen bearbeitet ist: und zwar nach alphabetischer Anordnung, sei es nach den Personen oder nach ihren Attributen. Für ein methodisches Verfahren aber tritt hier zunächst die Unterscheidung ein zwischen dem geschichtlichen Gang, den die Ausprägung der Bilder überhaupt genommen hat, wobei es sich fragt, was, durch welche Kunstmittel und in welchem Sinn dargestellt worden ist: und dem Inhalt der Darstellung, wo für den einzel-

sen Gegenstand der ganze Bilderkreis zu sammeln und zu verwerthen ist. Dieser Inhalt aber als ein christlicher betrifft theils die heilige Geschichte in ihrer ganzen Ausdehnung nebst der Kirchengeschichte, theils die übergeschichtlichen Gegenstände des Glaubens so wie die Erscheinungen und Motive des sittlichen Lebens. Dadurch geht also weiter eine Zweitheilung hervor; und für diese Theile die Berechtigung des Namens: monumentale Geschichte des Reiches Gottes und monumentale Dogmatik und Moral, wenn nehmlich dafür der ganze Schatz der überlieferten Denkmäler verwendet und dadurch der Zusammenhang der Monumente sowohl in der Folge der Geschichte als der Dogmen hergestellt wird.

Von hiergaus aber ergeben sich noch zwei Aufgaben. Einestheils wenn man von jenem biblischen Bilderkreise aus zurücksieht auf den Text der heiligen Schrift. Da der Inhalt derselben im Ganzen und Einzelnen in unzähligen Kunstwerken aus allen Perioden der Kirche vorliegt; so hat man an ihnen ebensoviel Uebersetzungen und Commentare, — wie schon Johannes Damascenus bemerkt in seiner Rede über die Bilder[1]). Und diese thatsächliche Erklärung ist häufig eingehender, als die Exegese in Wort und Schrift: denn die letztere kann über das was ihr unklar bleibt, hinweggehn und zweifelhaftes unentschieden lassen; der Künstler aber kann das nicht, sondern muss den Vorgang, den er darstellt, sich und Andern zu völliger Anschaulichkeit bringen. Wie er also eine eindringende exegetische Thätigkeit zu üben hat; so sind die Denkmäler der Kunst ein ausserordentlich reiches Quellengebiet für die Schriftauslegung: und nicht allein für diese, sondern auch für die vorangehenden Fragen der biblischen Einleitungswissenschaft, die Lehre vom Kanon und vom Schriftgebrauch, — woraus der Anspruch auf eine monumentale Exegese sich begründet.

Die andere Aufgabe geht nach der praktisch-theologischen Seite. Es ist kein Zweifel, dass in christlichen Bildern ächter Abkunft, durch die anschauliche Gegenwart einer heiligen Sache und den durchwirkenden Sinn eines begeisterten Künstlers, eine erweckliche Kraft liegt: dass ein Bildwerk mit der

Sprache der Beredtsamkeit, wie das geflügelte Wort, überzeugen und erregen kann. So sagt umgekehrt Basilius in seiner Rede auf die vierzig Märtyrer: er wolle ihre Heldenthat hinstellen wie in einem Gemälde, da λογογράφοι wie ζωγράφοι (Geschichtsschreiber wie Maler) oft auch kriegerische Grossthaten zeigen, die einen durch die Rede, die andern durch die Zeichnung, und beide viele zur Tapferkeit zu erwecken pflegen[4]). Hierauf also sind die Bilder anzusehn, — eine Betrachtung, die schon der Einzelne für sich anstellen mag, wie es in den Bekenntnissen einer schönen Seele heisst: „ich war gewohnt ein Gemälde, einen Kupferstich mir anzusehn wie Buchstaben eines Buchs. Ein schöner Druck gefällt wohl; aber wer würde ein Buch des Drucks wegen in die Hände nehmen? So sollte mir auch eine bildliche Darstellung etwas sagen, sie sollte mich belehren, rühren, bessern[5])." Um so mehr ist hierauf zu achten im Interesse der Gemeinde, wenn in den Bildern eines der einflussreichsten Bildungsmittel für jedes Alter und für jeden Stand erkannt wird, da schon die Jugend daran sich nähren, auch der Ungebildete, dem Geschriebenes fremd ist, sie lesen und beherzigen kann, — weshalb frühzeitig die Bilder die Bibel der Laien genannt worden: nicht minder hat der Gebildete Erbauung und reichlichen Genuss aus dieser Quelle zu schöpfen. Diese praktische Aufgabe, wobei es zuerst darum sich handelt die Denkmäler der Kunst der ganzen Gemeinde zugänglich zu machen und nahe zu bringen, ist näher behandelt worden in meinem Aufsatz über die Errichtung christlicher Museen für die Schule und Gemeinde[6]).

Das sind also Fragen, welche der praktischen Theologie angehören, sofern sie eine Theorie für die Seelenpflege aufzustellen hat. Noch von einer andern Seite, wie wir schon zu Anfang (S. 21 ff.) gesehn, in der Theorie des Cultus hat dieselbe es mit der Kunst zu thun, sofern die Herstellung heiliger Oerter und des gottesdienstlichen Geräths nicht ohne diese erfolgt. Nach unserer Eintheilung aber kommt das Verhältniss der Kunst zum Cultus nicht an dieser Stelle, sondern in den beiden vorhergehenden Theilen zur Darstellung: im zweiten, geschichtlichen Theil, wo sowohl die Geschichte der Architectur als die

kunde ihrer Werke angesetzt ist, welche beide bis auf die Gegenwart fortzuführen sind; dazu im ersten Theil, von dem Wesen der christlichen Kunst, wo das Verhältniss des Protestantismus zur Kunst erörtert wird. Nehmlich für das katholische Interesse reicht das erstere aus, da durch den Anschluss an die Entwickelung, sei es des christlichen Alterthums oder des Mittelalters, Geschichte und Theorie des Cultus sich decken und in der ersten die letzte selbst schon deutlich werden muss. Für den Protestantismus aber entstehn auch hinsichtlich der Anwendung der Kunst im Cultus neue Aufgaben, zu deren Behandlung, wenn sie geschichtlich bisher noch nicht gelöst sind, in jenem Abschnitt über das Verhältniss des Protestantismus zur Kunst der Ort ist. Wenn man jedoch vorzieht, die Beziehungen der praktischen Theologie zur Kunst schliesslich zu vereinigen, so würde dem hier Genüge geschehen können durch eine zusammenfassende Behandlung der angezeigten Aufgaben, wiewohl eine solche über das Thema dieses letzten Theils hinausgreift. — Dass aber nicht, wie den andern theologischen Hauptdisciplinen eine monumentale Exegese, Kirchengeschichte und Dogmatik zur Seite geht, so auch eine monumentale praktische Theologie aufzustellen ist, hat darin seinen Grund, dass in der praktischen Theologie nur einzelne Abschnitte in besonderen Fragen auf die Kunst Rücksicht zu nehmen haben, während in den übrigen theologischen Disciplinen das monumentale Interesse sich ganz hindurchzieht, so dass der entsprechende Stoff, selbständig behandelt, einen geschlossenen Aufbau möglich macht.

1) Gerhard Grundriss der Archäol. S. 12. 34 f.

2) Ebendas. S. 36. Anm. 11.

3) Joh. Damascen. Serm. de imag. c. 6. in Galland. Bibl. Patr. T. XIII. p. 361. a: ὄντως ... ἑρμηνεία ἐστὶ τοῦ εὐαγγελίου καλὴ καὶ ἐνάρετος ἡ ἱστορία αὕτη καὶ ἐξήγησις· ἐπειδὴ γὰρ ἅπερ εὐαγγέλιον λόγῳ ἐξηγεῖται οὗτος ἔργῳ δεικνύει.

4) Basil. Magn. Hom. XIX. in XL mart. c. 2. T. II. p. 149. D.

5) Göthe Wilh. Meisters Lehrj. S. W. Ausg. von 1851. Th. XV. S. 365.

6) Im evang. Kalender für 1857. S. 69 ff.

Dritter Theil.

Geschichte und Literatur der monumentalen Theologie.

§. 23.

Nachdem hiemit die Aufgabe der monumentalen Theologie im Ganzen und Einzelnen bezeichnet worden, wenden wir uns zu einem Ueberblick über den geschichtlichen Gang, den die christlich-monumentalen Studien genommen haben, und zwar von Anbeginn der Kirche bis auf die Gegenwart. Auf diesem Wege wird sowohl der Stoff, der auf dem Gebiet bisher angeeignet worden, als auch Sinn und Methode seiner Bearbeitung vor Augen treten. Zugleich wird in diesem Zusammenhang am sichersten sowohl die gegenwärtige Lage der monumentalen Studien sich erkennen lassen, als auch die ferner vorliegende Aufgabe für die Theologie ihre Begründung finden: wodurch dieser Abschnitt mit dem ersten sich zusammenschliesst.

Die Eintheilung in Perioden hat der allgemeinen Gliederung sich zu fügen, welche für die Kirchen- und Dogmengeschichte angemessen ist: der Eintheilung in die alte, mittlere und neuere Geschichte, deren Epochen bezeichnet werden einestheils durch Errichtung des Kirchenstaats und die Regierung Karls des Gr., anderntheils durch die Wiederherstellung der Wissenschaften und die Kirchenreformation; während in der ersten die Regierung Constantins des Gr. einen gleich berechtigten Einschnitt bildet. Jedoch wiewohl diese auch auf unserm Gebiet eingreift und ersichtlich zu machen ist, wird es zweckmässig sein, das pa-

tristische Zeitalter, als die schöpferische Periode des christlichen Alterthums zusammenzufassen. Nach diesem Gesichtspunkt lässt sich dasselbe nicht weiter als bis um die Zeit des chalcedonischen Concils (451) rechnen, das heisst bis auf Theodoret und Leo den Grossen. Dann folgt die Uebergangsperiode zur mittleren Geschichte.

Die Unterscheidung aber der Denkmäler in Kunstwerke und Inschriften führt darauf, auch die Geschichte des beiderseitigen Studiums getrennt aufzufassen: denn wenn auch im Grossen dessen Perioden zusammenfallen, so hat doch im Einzelnen jedes seinen eigenen Gang und Zusammenhang. Wir werden also zuerst die Geschichte der christlichen Kunstarchäologie und dann die der christlichen Epigraphik verfolgen.

Erster Abschnitt.

Geschichte der christlichen Kunstarchäologie.

Erste Periode. Das Zeitalter der Kirchenväter.

§. 24.

Von *christlichen* Kunstwerken kann in den ersten Jahrhunderten noch kaum die Rede sein; aber auch als sie häufiger geworden, seit Constantin dem Gr., geben die Kirchenväter nur in mässigem Umfang von ihnen Bescheid. Denn in ihrer literarischen Hauptthätigkeit, da sie es mit Vertheidigung der Kirche und Abwehr äusserer und innerer Feinde, mit Auslegung der Schrift, Entwickelung der Lehre, Wahrung der Sitte zu thun hatten, wurden sie weniger darauf geführt. Gleichwohl haben auch sie der Kunst und ihren Werken ernstliche Aufmerksamkeit gewidmet und dieselbe bekundet, wo es auf diesem Wege lag. Das ist in zwei Hauptpunkten: in der Vertheidigung des Christenthums gegen die Heiden kamen die heidnischen Kunstwerke in Betracht; in der Bildung des Dogma ist es zwar nicht das Kunstwerk, aber die Kunstthätigkeit, auf welche sie reflectiren. So dass beides die ideale wie die reale Seite der Kunst in ausgedehntem Maasse vorgeführt wird. Dazu kommt

aber auch die rein historische Antheilnahme an Kunstwerken, zumal an christlichen. Uebrigens ist eine zusammenhängende Betrachtung, wie sie etwa auf einem verwandten Gebiet, dem der Musik, wenigstens beabsichtigt ist z. B. in des Augustinus Schrift de musica, hier kaum zu erwarten. Aber auch vereinzelt hat das Eingehn auf die Kunst und die Berücksichtigung ihrer Werke in dieser frühen Zeit ein vorzügliches Interesse.

Wir suchen also die Entstehung und die verschiedenen Zwecke der Kunstbetrachtung bei den Kirchenvätern zu verfolgen, mit Rücksicht auf die chronologische Gliederung. Der Anfang aber ist für sich zu nehmen, nachdem auch die Spuren der Kunstbetrachtung im N. Testament schon bei der Grundlegung (§§. 3—5) zusammengefasst sind. Daran schliesst sich hier die Frage nach den Spuren derselben bei den apostolischen Vätern.

Die Kunstbetrachtung bei den apostolischen Vätern.

§. 25.

Wenn auch die Schriften unter ihrem Namen zum Theil unächt sind, so gehören sie doch zu den ältesten Documenten der Christenheit, da sie nicht später als in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts treffen[1]). Hier nun finden sich schon fast alle jene Beziehungen auf die Kunst und ihre Denkmäler angedeutet. Zwar direct und individuell wird in diesen Schriften nur Ein Denkmal erwähnt, und das auch nicht ein Werk menschlicher Kunst. Der römische Clemens führt als warnendes Beispiel des Ungehorsams, dem die Strafe folgt, das Weib des Lot an, „welches zu einer Salzsäule geworden bis auf diesen Tag“[2]): das ist nun nach einer bekannten biblischen Formel gesagt (s. oben S. 9.) und deutet nicht grade auf gegenwärtige Kunde; doch entspricht es nicht allein einer Erklärung im Buch der Weisheit (10, 7), sondern selbst dem Zeugniss eines Zeitgenossen, des Josephus, der die Säule auch gesehn haben will (s. §. 31). — Aber öfter werden Vorstellungen von der Kunst und ihren Werken theologischen Ideen zum Grunde gelegt: sei es in bildlichem Ausdruck, wie es dem Clemens geläufig ist, Gott als δημιουργὸς

zu bezeichnen[3]) (auf dessen Bedeutung wir gleich zurückkommen); sei es in Gleichnissen, deren Ignatius mehrere hat. Den Magnesiern schreibt er: wie es zwei Münzen giebt, die eine Gottes, die andere der Welt und jede von ihnen ihr eigenes Gepräge (χαραχτῆρα) hat, so haben die Ungläubigen das Gepräge dieser Welt, die Gläubigen in der Liebe das Gepräge Gottes des Vaters durch Jesum Christum[4]). Von der Architectur sind Bild und Gleichniss hergenommen, wenn er dem Polycarp schreibt: sein Sinn sei gegründet auf einen unbeweglichen Felsen[5]), und die Gläubigen daran erinnert, dass sie ein Tempel Gottes sein sollen[6]), — ein Bild, das er einmal auch ausführt, nicht grade in geschmackvoller Weise[7]): „ihr habt den Irrlehrern widerstanden als Steine des Tempels des Vaters, bereitet zum Bau Gottes des Vaters, in die Höhe gehoben durch die Maschine Jesu Christi, welche das Kreuz ist, zum Seile gebrauchend den heiligen Geist." Das letzte ist allerdings eine eigene Anschauung, eben so wie die Ausführung von den zwei Münzen; — sonst sind alle diese Gleichnisse durch das N. T. dargeboten, das von dem Gepräge Hebr. 1, 3, von der Gründung auf einem Felsen Matth. 7, 25. und von dem Tempel 1. Cor. 3, 16. Ephes. 2, 21.

Andrerseits ist das Bild vom Thurmbau, welches ebenfalls das Evangelium, doch nur entfernt, schon darbietet (Luc. 14, 28), selbst zu Handlungen ausgeprägt im Hirten des Hermas und zwar mit einer sehr in's Einzelne gehenden Symbolik. Es wird nach einer der Visionen[8]) ein grosser Thurm gebaut, das ist die Kirche, mit glänzenden Quadersteinen über Wassern durch 6 Jünglinge, aber auch viele andere Männer tragen Steine herbei: das sind die 6 ersterschaffenen Engel und die Engel niederer Ordnung. Ausserdem sind 7 Weiber um den Thurm, der von ihnen getragen wird, der Glaube, dessen Tochter die Enthaltsamkeit u. s. w. Die Steine werden theils schon glatt aus der Tiefe des Wassers, theils vom Lande geholt und zum Bau zugerichtet, wodurch verschiedene Klassen der Gläubigen von den Aposteln und Märtyrern an bezeichnet werden; es werden aber auch manche Steine zurückgelegt, andere herausgehauen und weggeworfen, andere liegen ungebraucht um den Thurm, wodurch die Ungläu-

bigen, Heuchler und Sünder bezeichnet werden. — Noch einmal kommt der Thurmbau vor im Buch der Gleichnisse[9]), wo man noch mehr erfährt von dem Fundament auf einem Felsen und von einem neuen Thor, von bauenden Männern und Jungfrauen, von Steinen, die aus der Tiefe, von 12 Bergen und aus einem Felde geholt werden; von Prüfung der Steine durch den Herrn des Baues, so wie von deren Ausmerzung und Zurüstung; von Unterbrechung des Baues (um Zeit zur Busse zu geben) und von seiner Vollendung. — Bemerkenswerth ist, das schon in einem altchristlichen Gemälde die Vorstellung von einem solchen Bau Eingang gefunden hat.

1) Abgesehn von dem sogen. II. Brief des Clemens an die Korinther, der in die 2. Hälfte des Jahrh. gehört, hier aber nicht von Belang ist.

2) Clem. Rom. Ep. I. c. 11.

3) Clem. Rom. l. c. c. 20. 33: ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων. c. 35: δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων. Auch hat er c. 20: προσέταξε als Ausdruck für das Schaffen.

4) Ignat. Ep. ad Magn. c. 5.

5) Ep. ad Polycarp. c. 1.

6) Ep. ad. Ephes. c. 15. ad Philad. c. 7.

7) Ep. ad Ephes. c. 9.

8) Herm. Pastor Lib. I. Vis. 3.

9) Lib. III. Sim. 9.

Für die Folgezeit der Kirchenväter

sehen wir einestheils auf die dogmatische Anwendung der Kunstideen, anderntheils auf die Betrachtung der Kunstdenkmäler selbst, sowohl der heidnischen als der christlichen. In der einen wie der andern Verhandlung aber deuten sich Anschauungen über das Wesen der Kunst an, welche beide Seiten begründen und verbinden; deshalb wollen wir diese Andeutungen zusammenfassen und ihre Darlegung in die Mitte stellen.

I. Dogmatische Anwendung der Kunstideen.

Es sind vornehmlich zwei Lehren, in denen eine Kunstvorstellung hervortritt, die auch schon von den ältesten Vätern sei es apologetisch oder polemisch behandelt worden sind: die Lehre von der Schöpfung und von der Auferstehung.

1. In der Lehre von der Schöpfung.

§. 26.

Zwar ist die schaffende That der künstlerischen Thätigkeit grade entgegengesetzt, sofern bei jener kein Stoff vorausgegeben ist. Gleichwohl lässt sich auch dort zwischen Hervorbringung des Stoffs und dessen Gestaltung wenigstens dem Begriff nach unterscheiden; die Erzählung von der Schöpfung aber und die ganze Welterhaltung als eine fortgehende Schöpfung lässt die Momente auch zeitlich aus einander treten. Ueberdies besteht jedenfalls die Analogie, dass in dem Schöpfer der Gedanke des zu erschaffenden dem Werke selbst vorangeht (vergl. Jerem. 1, 5). Und dies machen die Kirchenväter geltend. Wir achten aber zuerst auf die Lehre von der Erschaffung der Welt, sodann von der Erschaffung des Menschen.

1. Der Vergleich der Erschaffung der Welt mit einem Bau ist, wie wir sahen (S. 14), schon im N. Testament gegeben. Ausserdem heisst es in den Sprichw. von der Weisheit (8, 30), dass sie bei dem Schöpfer war als Künstlerin (griech. ἁρμόζουσα); wonach das Buch der Weisheit sie preiset als die Künstlerin von allem (7, 21: ἡ πάντων τεχνῖτις), die alles wohl ordnet (8, 1). Und der Name δημιουργὸς wird im Briefe an die Hebräer (11, 10) von dem Schöpfer wenigstens in Bezug auf die Stadt Gottes gebraucht, deren die Gläubigen harren. Ausgebildeter ist diese Vorstellung im klassischen Alterthum. Schon Philolaos zu Anfang seines Werks hat den Satz, dass aus Begrenzendem und Unbegrenztem die Natur der Dinge zusammengesetzt sei, durch Vergleichung mit Bauwerken erläutert[1]). Besonders Platon hat die Vorstellung von der Bildung der Welt aus der Materie durchgeführt und braucht demnach von Gott den Namen δημιουργός, z. B. in dem berühmten Satz: den Vater und Werkmeister des Alls zu finden ist schwer und unmöglich ihn allen zu offenbaren; den die Kirchenlehrer so häufig anführen[2]). So ist der Begriff überhaupt von ihnen angeeignet, wie schon bei dem römischen Clemens zu sehen war; und Justinus erklärt selbst die platonische Lehre als übereinstimmend mit der h. Schrift, indem er die Seite

hervorhebt: dass Gott im Anfange aus Güte alles aus formloser Materie gebildet habe[3]), — ohne die Erschaffung dieser selbst in Abrede zu stellen[4]). Sie unterscheiden nehmlich schaffen und bilden, wie der Verfasser der Mahnrede an die Griechen erklärt: der Schöpfer (ποιητὴς) keines andern bedürfend schafft aus eigenem Vermögen und Kraft; der Werkmeister (δημιουργὸς) nimmt das Vermögen zu dem Werk aus der Materie und richtet das Werdende ein[5]), — und sagen beides von Gott aus. Justinus selbst, auch wenn er nicht der Verfasser dieser Rede wäre, verbindet in seinen Schriften ποιεῖν und διατάσσειν so wie κτίζειν und κοσμεῖν[6]), und in seinem Märtyrerbekenntniss spricht er den Glauben aus an Gott τὸν ἐξ ἀρχῆς ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τῆς πάσης κτίσεως[7]). Dieselben Ausdrücke hat Tatianus[8]), und ähnlich sagt Irenäus, dass Gott durch Wort und Weisheit *fecit* et *aptavit* omnia[9]). Schon früher erklärt der Brief an den Diognet, dass Gott alles geschaffen und geordnet: er nennt in letzterer Beziehung ihn Künstler und Werkmeister des Alls, fügt aber hinzu, dass Gott durch den Logos den Himmel geschaffen habe[10]).

Beides wird verleugnet nur von einem gnostischen System unter dem Namen des Basilides: „Gott habe nicht die Welt aus Materie gebildet, wie ein Werkmeister Holz und Erz“[11]); da es nehmlich einen blossen Naturprocess, die Entwickelung aus dem Weltsamen an die Stelle des selbstbewussten göttlichen Bildens setzt. — Das letztere scheint Theophilus in Abrede zu stellen, indem er die platonische Voraussetzung einer Materie ohne Gott verwirft: „was wäre es denn Grosses, wenn Gott aus vorliegender Materie die Welt gebildet? Denn auch ein menschlicher Künstler, wenn er den Stoff von jemandem empfangen, macht daraus was er will“[12]); aber es soll nur die göttliche Hervorbringung der Welt nicht darauf beschränkt, vor allem die Hervorbringung aus Nichts anerkannt werden. Desto mehr Gewicht legt Athenagoras auf jene Seite; er benutzt die heidnische Vorstellung von der Welt als einem Kunstwerk und berichtigt sie, um die Christen gegen die Anbetung der Götzen zu verwahren: „schön zwar ist die Welt ... aber nicht diese, sondern der Künstler ist anzubeten ... Wenn also die Welt ein musikalisches

Instrument ist, welches im Takt gespielt wird, so bete ich den an, der die Töne zusammenfügt und den Anschlag hervorbringt und das harmonische Lied ertönen lässt, und nicht das Instrument. Oder wie Platon sagt, ist sie ein Kunstwerk Gottes, so gehe ich ihre Sprache bewundernd, zu dem Künstler u. s. w.“[13]). Weiterhin, da er die Entstehung der Dinge (auch der Götter) aus dem Wasser bestreitet, erklärt er, dass aus einem einfachen Element nichts hervorgehen könne: „vielmehr bedarf die Materie des Künstlers und der Künstler der Materie; aber die Materie kann nicht älter sein als Gott, sondern die schaffende Ursache muss dem Werdenden vorangehn,“ — womit er jedoch nichts weniger behauptet, als dass Gott nur Künstler, nicht auch Schöpfer, und die Materie ihm vorgegeben sei[14]). — Um dieselbe Zeit ist dieser Punkt, die Abwehr der Behauptung, dass neben Gott eine Materie existire, als eine innere Frage der Kirche, bezüglich auf den Ursprung des Bösen, durch einen scharfsinnigen nur durch Auszüge aus einer Schrift bekannten Kirchenlehrer, den Maximus vielseitig durchgearbeitet: wobei er aber nicht allein die Umbildung der Materie, wie gewöhnlich, sondern auch die Hervorbringung der Welt aus nichts, was ihm eigenthümlich ist, durch Analogien aus der Kunst erläutert. Indem er nehmlich die beiden Annahmen widerlegt, dass die Materie, als eine ungewordene, entweder ohne Qualität sei oder Qualitäten habe, folgert er im ersten Fall[15]): dass dann ja aus nicht vorliegenden Qualitäten die Qualitäten der Welt, also aus nichts etwas von Gott hervorgebracht sei; was der Gegner grade für unmöglich erklärte. Aber selbst bei Menschen sehe man, dass sie aus nichts einiges hervorbringen: und dafür beruft er sich sowohl auf die Ausübung der Kunst, den Bau von Städten und Tempeln, als auf die Entstehung der Kunst (s. §. 30). Im andern Fall, dass der Materie die Qualitäten zugetheilt werden, legt er dem Gegner die Erklärung in den Mund[16]): Gott sei dadurch Weltbildner (δημιουργός), dass er, während die Substanz bleibt was sie ist, deren Qualität verändert: wie beim Bau eines Hauses von Steinen, wobei man nicht sagen dürfe, dass sie der Substanz nach nicht mehr Steine seien; sondern durch Veränderung der Qualität der Steine, durch

die Qualität der Zusammensetzung, sei das Haus geworden. Die Antwort darauf ist, dass diese Auffassung eben so wenig den Zweck erfülle, die Ursächlichkeit des Bösen von Gott abzuhalten.

Beide Motive, dass Gott alles sowohl geschaffen, als künstlerisch geformt, haben auch die alexandrinischen Kirchenlehrer. Clemens findet das Eine, die Hervorbringung aus nichts, in jenem platonischen Spruch angezeigt, dass es schwer sei den Vater und Werkmeister des Alls zu finden; während er die andere Vorstellung in einem Verse Pindars nachweiset, worin Zeus angerufen wird als ἀριστοτέχνας πατήρ[17]). Von diesem hohen Ausdruck macht er auch anderweit, gegen das Heidenthum, Gebrauch: nehmlich als solchen, als den höchsten Künstler, erweise sich, sagt er, der Schöpfer dadurch, dass er allein ein beseeltes Bild, den Menschen hervorgebracht habe; wogegen die Künstler von Handwerk mit ihren stummen Götzenbildern staubgeborene Bearbeiter des Staubes seien[18]) (vergl. §. 37). Von Origenes aber ist grade der Begriff der Welt als eines göttlichen Kunstwerks mehrfach hin und her gewendet. Vor allem bestreitet er die Annahme, dass Gott, gleich dem menschlichen Künstler oder Werkmeister (τεχνίτης, δημιουργός)[19]) ohne eine ungewordene, vorliegende Materie die Welt nicht habe herstellen können, da kein Bildhauer ohne Erz, kein Zimmermann ohne Holz, kein Baumeister ohne Steine sein Werk mache. Und zeigt die Unstatthaftigkeit der Vergleichung: denn allerdings jedem Künstler gebe die Vorsehung den Stoff, der von einer vorangehenden menschlichen oder göttlichen Kunst herkommt; Gott aber, wie er die Qualitäten nach seinem Willen zur Ausschmückung des Alls hervorbringt, sei auf dieselbe Weise im Stande, den Stoff, den er braucht, entstehen zu lassen. Wo nicht, so müsste er durch einen glücklichen Zufall die ungewordene Materie gefunden, oder vielmehr eine ältere Vorsehung müsste sie ihm überwiesen haben. So thöricht sei die Meinung, dass eine solche Materie, so empfänglich für das künstlerische Walten Gottes, ungeworden existirt habe, — wie es ungereimt wäre zu sagen, dass die Welt, so kunstvoll eingerichtet, wie sie ist, ohne einen weisen Künstler, von selbst geworden sei[20]). Anderntheils behauptet er aus dem-

selben Gleichniss die Ewigkeit der Schöpfung[21]): „wie der Werkmeister nicht ohne Werk (und der Schöpfer nicht ohne Geschöpf, der Herrscher nicht ohne Beherrschte) ist, so folgt nothwendig, dass die Welt von Anbeginn von Gott gemacht sei und dass es keine Zeit gegeben, wo solche nicht war.“ Es ergeben sich ihm aber auf demselben Wege noch einige nähere Bestimmungen über das Verhältniss Gottes zur Welt: einmal die Unterscheidung der Idee von der Ausführung, worüber er sagt[22]): „Wie bei den Künsten, die mit der Hand ausgeübt werden, der Grund zwar, was oder wie oder zu welchem Zweck etwas gemacht wird, im Gedanken ist, die Ausführung des Werkes aber mit Hülfe der Hände erfolgt, so ist auch in den Werken Gottes Grund und Gedanke des Sichtbaren verborgen.“ Sodann über die Allgegenwart Gottes, in Bezug auf dessen Wohnen im Himmel (Ps. 123, 1)[23]): „Gott wohnet in den körperlichen Himmeln als Werkmeister durch seine mannichfaltige Weisheit.“ — Jener Auffassung aber von einer ewigen Schöpfung aus dem Grunde, weil der Werkmeister nicht ohne Werk sein könne, ist mehrfach entgegengetreten unter Anwendung desselben Gleichnisses: namentlich Methodius[24]) vergleicht Gott mit einem Künstler, die Welt mit einer Statue, die man auf einer Basis stehend sich denken soll, wie ihre ebenmässige Schönheit von den Zuschauern bewundert wird: ob diese glauben, fragt er, dass sie geworden oder ungeworden sei? Ungeworden etwa wegen des Künstlers, damit er nicht ohne Kunstthätigkeit gewesen sei; oder ihrer selbst wegen, indem sie vollkommen sei und der Kunst nicht bedürfe? Beides wird denn zurückgewiesen, und daraus gefolgert, dass wie eine Statue nicht ungeworden, so auch die Welt nicht von Ewigkeit sei, — freilich eine wohlfeile Art der Beweisführung, zumal einem Manne, wie Origenes gegenüber.

Diese Gleichnisse, so weit sie in das Besondere eingehn, sind von der Baukunst und Bildnerei hergenommen. Daneben stehen aber auch einige, welche der Malerei angehören. Eine gnostische Parthei, die der Peraten entlehnte daher selbst die Vorstellung für das Verhältniss des Schöpfers und der göttlichen Ideenwelt zur realen Schöpfung: wie ein Maler von den Thieren nichts

hinwegnehmend, durch den Pinsel alle Ideen zeichnend auf die Tafel überträgt, so übertrage der Sohn durch die Kraft vom Vater auf die Hyle die väterlichen Urbilder (χαραχτῆρας)[25]. — Tertullian aber nimmt daraus ein Motiv für die Endlichkeit der Materie im Streit gegen Hermogenes: da dieser eine Gott vorliegende und unterworfene (subjacentem) Materie lehre, so sei dieselbe an einem Ort, folglich innerhalb eines Orts, werde von demselben begrenzt, habe also eine äusserste Linie, welche Hermogenes, als Maler, für das Ende jedes Dinges erkenne, dem sie angehöre: also sei die Materie nicht unendlich[26]. Und dies Bild von der Grenzlinie (extrema linea) kehrt öfter bei Tertullian wieder[27]. Anderntheils ist ihm auch geläufig jene allgemeine Vorstellung von Gott als Künstler (artifex); insbesondere beruft er den Heiden gegenüber sich darauf, dass auch bei ihren Weisen der Logos oder das Wort und die Vernunft für den Künstler des Weltalls gehalten werde[28].

Auch das folgende Zeitalter seit dem 4. Jahrhundert hat sich mehrfach mit der Lehre von der Schöpfung beschäftigt, wobei manche origenistische Erklärungen wiederkehren. Gegen die platonische Behauptung, dass Gott aus einer vorliegenden und ungewordenen Materie die Welt gemacht habe, da er ohne diese Voraussetzung nichts schaffen könne, gleich dem Zimmermann, dem zu seinem Werke Holz gegeben sein muss, erklärt Athanasius: dann könne Gott nicht Schöpfer (ποιητὴς καὶ δημιουργός, dies Wort also synonym dem erstern) genannt werden, sondern wäre nur Künstler (τεχνίτης) und nicht der die Dinge zum Dasein bringt (κτίστης εἰς τὸ εἶναι)[29]. — Auf die Vergleichung Gottes mit einem Künstler aber hinsichtlich der Kenntniss von seinem Werk kommt Ambrosius zurück, nach dem Zusammenhang der Allwissenheit mit Vorsehung und Vergeltung, die er gegen heidnische Verleugnung in Schutz nimmt[30]. Sich berufend auf den Spruch: der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? (Ps. 93, 8 ff.) fragt er: „kann sein Werk dem Künstler unbekannt sein? Er ist ein Mensch und kennt in seinem Werk das Verborgene, und Gott sollte von seinem Werk nicht wissen?“ — Theodoret endlich weiset nach, dass Gott die

Welt hervorgebracht habe, nicht wie Künstler, welche sich erst die Stoffe zusammenholen, dann sie gestalten und von einander die Werkzeuge entnehmen: wobei die mannichfaltige Abhängigkeit des einen von den Werken des andern zur Sprache kommt; sondern was den andern Künstlern Stoff und Werkzeug, auch Zeit und Arbeit und Wissen und Sorgfalt ist, das sei bei Gott der Wille[21]).

Noch verdient das subjective Moment hervorgehoben zu werden: der Uebergang in der Erkenntniss von dem Werk der Schöpfung zu dem Werkmeister. Diese Anwendung macht Origenes im Verfolg jener Erklärung, dass in den Werken Gottes Grund und Gedanke des Sichtbaren verborgen ist (s. S. 79): „wie bei Kunstwerken, wenn das Auge etwas von vorzüglicher Arbeit erblickt, die Seele begierig ist, alsbald zu erfahren, wie und wozu dies gemacht sei; um so viel grösser ist, wenn wir Werke Gottes erblicken, die Begierde, deren Grund zu erkennen.“ — Eusebius bemerkt, von allen Völkern hätten allein die Hebräer eingesehn, dieweil nicht aus Holz und Steinen von selbst jemals ein Haus entstehe, und nicht das geringste Werkzeug der Kunst ohne den Künstler bestehe u. s. w., dass auch nicht die unbeseelte und unvernünftige Natur aller Dinge aus eigenem Vermögen, ohne die höchste Weisheit Gottes, der Vernunft und des Lebens theilhaftig werden könne[22]). Die Heiden aber, welche die Verehrung des schaffenden und allwaltenden Gottes gegen seine Werke, die Himmelskörper und die Elemente, vertauscht hätten, vergleicht er mit denen, welche den Baumeister der grossartigen Werke in den kaiserlichen Palästen übersehend, Decken und Wände und die bunten und blühenden Malereien an denselben und die Steinsculpturen bewundern und diesen selbst die Weisheit des Künstlers zuschreiben [23]). — Umgekehrt bezeichnet Athanasius dies als einen der Wege, die zur Erkenntniss Gottes führen, dass oft aus den Werken der Künstler, auch ungesehen, erkannt werde: man sage von dem Bildhauer Phidias, dass seine Werke durch das Ebenmaass und das richtige Verhältniss der Theile zu einander den wenn auch abwesenden Meister den Beschauern gezeigt hätten; so müsse man aus der Ordnung der

Welt ihren Schöpfer und Bildner, Gott erkennen, wenn er auch mit den Augen des Leibes nicht gesehen werde[14]).

1) Boeckh Philolaos S. 50.

2) Justin. Cohort. c. 38. Apolog. II. c. 10. Athenagor. Supplic. c. 6. Clem. Strom. V, 12. p. 692. Tertull. Apolog. c. 46. Minuc. Fel. Octav. c. 19. Vergl. Semisch Justin der M. Th. I. S. 163. Möller Geschichte der Kosmologie S. 116.

3) Justin. Apolog. I. c. 10. 59.

4) Darüber wird zwar gestritten: für die im Text befolgte Auffassung s. Semisch Th. II. S. 336; hingegen dass Justin dem Schöpfer eine Hyle zur Seite stelle, sucht Möller darzuthun a. a. O. S. 146 ff., der auch dem Athenagoras diese Vorstellung beimisst S. 149 ff.

5) Justin. Cohort. c. 22.

6) Id. Dial. c. Tryph. c. 11. Apol. II. c. 6.

7) *Acta* Justini M. c. 2.

8) Tatianus hat für den Schöpfer die Ausdrücke c. 4: αἰσθητῶν καὶ ἀοράτων πατήρ, und zuvor: πνευμάτων ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευάστης; insbesondere für die Hervorbringung der Materie den Ausdruck προβάλλειν c. 5. 12; und sagt von der Bildung der Welt aus der zuvor erschaffenen Materie κατασκευή und ποίησις c. 12. Die letztere ist ihm die Hauptbenennung c. 29. 42. Gleichbedeutend mit ποίησις steht aber auch δημιουργία c. 4; vergl. c. 5: πάντων δημιουργός und c. 17. Und dass dieser Ausdruck nicht nothwendig die Materie voraussetzt, zeigt nicht allein c. 7: ὁ λόγος ἀγγέλων δημιουργός, sondern auch gradezu der Gebrauch desselben in Bezug auf die Hervorbringung der ὕλη c. 5.

9) Iren. Adv. haeres. IV, 20. §. 4.

10) *Epist.* ad Diognet. c. 8: ὁ ποιήσας τὰ πάντα καὶ κατὰ τάξιν διακρίνας. c. 7: Gott ist τεχνίτης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων, und durch den Logos τοὺς οὐρανοὺς ἔκτισεν.

11) Hippolyt. Adv. haeres. VII, 22. p. 232. Vergl. Möller a. a. O. S. 346.

12) Theophil. Ad Autol. II, 4. p. 82. D.

13) Athenagor. Supplic. c. 16. Schon zuvor c. 15. hatte er mit Benutzung eines biblischen Gleichnisses erklärt: „wie Töpfer und Thon, so verhalten sich Gott der Werkmeister und die seiner Kunst gehorchende Materie. Aber wie der Thon für sich ausser Stande ist Gefäss zu werden ohne Kunst, so hat auch die allempfängliche Materie ohne Gott, den Werkmeister, Unterscheidung und Gestalt und Schmuck nicht angenommen. Wie wir aber das Thongefäss nicht höher halten als den Töpfer, noch goldene Gefässe höher als den Goldschmidt, sondern in den Werken den Künstler preisen; so hat auch in Betreff der Einrichtung der Welt nicht die Materie gerechte Herrlichkeit und Ehre, sondern ihr Werkmeister Gott."

14) *Ebendas.* c. 19. Vergl. Anm. 4.

15) Maxim. Fragm. de materia c. 4. bei Euseb. Praep. ev. VII, 22. Routh. Reliq. sacr. Vol. I. p. 436.

16) *Ebendas*: c. 8. p. 445.

17) Clem. Strom. V. p. 701, 29. 710, 3.

18) Id. Cohort. c. 10. p. 78, 27.

19) Origen. Fragm. comm. in Genes. 1, 12. Opp. T. II. p. 2 f. Der strengere Begriff von δημιουργὸς = τεχνίτης erhellt am Schluss dieser Stelle p. 3. C. an dem Einwand, dass kein δημιουργὸς ohne Materie arbeite. Doch stellt Origenes in der Anwendung auf Gott auch synonym neben einander ὁ δημιουργὸς τῶν ὅλων, ὁ ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς, Contr. Cels. I, 25. p. 343. E.; während er ein andermal das Wort mit πατὴρ verbindet: ὁ κοινὸς πάντων πατὴρ καὶ δημιουργός, *ebendas.* VIII, 53. p. 781. B., desgl. c. 66. p. 791. D.

20) An dem zuvor angef. O. p. 3. C.

21) Origen. Fragm. bei Method. De creatis c. 2. Galland. Bibl. Patr. T. III. p. 799. A.

22) Id. de princip. II, 11. §. 4. T. I. p. 105. col. 1. B. C.

23) Id. Select. in Ps. 122, 1. Opp. T. II. p. 821. E.

24) Method. De creatis c. 5. an dem A. 21. angef. O. p. 800 f. In demselben Gegensatz behauptet Zacharias Mitylen. Disput. de mundi opific. Galland. Bibl. Patr. T. XI. p. 272. E. (cf. p. 279. E): Gott sei stets Werkmeister, wenn er auch nicht immer wirkt, weil er die wirkenden Gedanken stets in sich habe, wie ein Zimmermann und Baumeister etc. Vergl. Münscher Hdb. der Dogmen-Gesch. Bd. III. S. 308.

25) Bei Hippolyt. Adv. haeres. s. oben §. 4. A. 7. S. 17.

26) Tertull. Adv. Hermog. c. 38: subjacentem deo materiam etc., das ist das griech. ὑποκειμένην. Ueber diese Bestimmung vergl. c. 7. 8. 28.

27) Er sagt sogar von seinem Gegner zu Anfang dieses Buchs c. 3: quorum (der Unverständigen) extrema linea est. Andere Stellen werden wir weiterhin antreffen S. 94. und dazu Anm. 1. S. 96.

28) Id. Apologet. c. 21. Ferner De anim. c. 10: Gott als Künstler habe allen lebenden Thieren je nach ihrer Art das Leben gegeben; und öfter von der Erschaffung des Menschen, s. sogleich S. 84 f.

29) Athanas. De incarnat. c. 2. Opp. T. I. P. 1. p. 48 f.

30) Ambros. De offic. ministr. I, 14. §. 52.

31) Theodoret. Graec. affect. curat. Lib. IV. p. 176 f. Gaisf.

32) Euseb. Praepar. ev. VII. c. 3.

33) Id. Orat. de laud. Constant. c. 11. p. 745 f. ed. Reading.

34) Athanas. Contr. gentes c. 35. Opp. T. I. P. 1. p. 33. F.

§. 27.

2. Für die Erschaffung des Menschen hatte die Schrift selbst den Stoff und dessen Gestaltung nebst Beseelung durch Gott unterschieden: und auch das ganze Geschlecht heisst das Werk der

Hände Gottes (Ps. 119, 73. Jes. 45, 11. 64, 8; vergl. Jerem. 27, 5). So lag es den Kirchenlehrern nahe den Begriff der Kunst, insbesondere der Bildnerei hier einzuführen. Wie schon der römische Clemens sagt: Gott habe den Menschen gebildet mit seinen heiligen und unschuldigen Händen[1]); so unterscheidet Theophilus: die übrigen Geschöpfe habe Gott durch sein Wort, den Menschen aber durch seine eigenen Hände geschaffen[2]). Denselben Vorzug macht Tertullian geltend[3]), der selbst die Momente der Technik unterscheidet[4]); er will aber den Ursprung des Leibes nicht durch die Geringfügigkeit der Materie herabsetzen lassen, da die Hoheit des Künstlers in Betracht komme, der jenen Stoff gewählt und bearbeitet und durch beides ihn würdig gemacht habe. So vergleicht er den Schöpfer mit dem Künstler: „die Hand des Phidias macht den olympischen Jupiter aus Elfenbein, und er wird angebetet; denn nicht mehr ist es der Zahn des unvernünftigen Thieres, sondern die höchste Gottheit der Welt, nicht weil vom Elephanten, sondern weil Phidias so gross ist: der lebendige, der wahre Gott sollte nicht jegliche Niedrigkeit des Stoffs durch sein Werk gereinigt und von aller Schwachheit geheilt haben?“ Und weiter, da er die Umwandlung der Erde in Fleisch durch den Anhauch Gottes bewirkt sein lässt, vergleicht er damit die Umwandlung des Thons in irdenes Geräth durch den Hauch des Feuers, welches der Töpfer hinzuthut, im Hinblick auf das apostolische Gleichniss: spricht auch der Scherbe zum Töpfer (Röm. 9, 20), das heisse der Mensch zu Gott[5]). Alles das geht auf die Bildung des Körpers. Aber auch für das andere Moment, den Ursprung der Seele entnimmt Tertullian ein Gleichniss aus der Kunst, zunächst der Malerei, um den Unterschied des Erschaffenen vom Schöpfer, nehmlich der Seele als Odem (afflatus, πνοή) von dem Geist (spiritus, πνεῦμα) oder Wesen Gottes aufzuzeigen, und zu erklären, dass sie ungeachtet dieser Abkunft in Sünde habe verfallen können[6]): der Odem sei Bild des Geistes, wie die Seele Bild Gottes; aber das Bild komme dem Wesen nicht gleich. Daher die Seele geringer sei als der Geist Gottes, wiewohl sie Züge von ihm (lineas dei) habe, als unsterblich, frei, voraussehend,

vernünftig. Wie das Bild, wenn es auch alle Züge des Urbildes (omnes lineas veritatis) wiedergiebt, doch der Kraft entbehre, ohne Bewegung sei; so könne auch die Seele, das Bild des Geistes, dessen Kraft, das heisst die Unmöglichkeit zu sündigen, nicht wiedergeben. Jener Satz, dass das Werk nothwendig geringer ist, als der Künstler, wird dann noch weiter erläutert: wie ein Krug vom Töpfer gemacht, nicht selbst ein Töpfer sein wird, so wird auch der Odem (die Seele) vom Geiste gemacht, nicht selbst Geist sein. Damit soll die Einwendung Marcions gegen diesen Punkt der Schöpfungsgeschichte beseitigt werden. Was aber das erstere, die Bildung des menschlichen Körpers betrifft, so ist es dem Tertullian geläufig ihn ein göttliches Bildwerk (plastica dei) zu nennen[7]), so wie in Beziehung darauf Gott selbst den Bildner (hominis plasmator) oder Künstler (artifex)[8]). Ja er nennt ihn, der den Menschen aus Erde gemacht, den wahren Prometheus[9]). — Einen ähnlichen Gegensatz und dieselben beiden Ausdrücke hat Clemens von Alexandrien in jener Stelle (s. S. 78), wo er, gegenüber den heidnischen Künstlern und Verfertigern von Götterbildern, Gott den besten Künstler (ἀριστοτέχνας πατὴρ) nennt, der solch' ein beseeltes Bild, den Menschen geformt habe (ἔπλασεν). Ebenso heisst bei Gregor von Nazianz Gott unser Schöpfer oder Bildner (εἴτε ποιητὴς εἴτε πλάστης)[10]).

Dagegen führt in der Frage nicht der Schöpfung, sondern der Erhaltung, hinsichtlich der natürlichen Entstehung und Entwickelung des Menschen Gregor von Nyssa die Natur als Künstlerin ein (was aber doch auf Gott den Schöpfer und Erhalter zurückleitet), indem er in ausführlicher Schilderung die Behandlung einer Statue der Vorstellung zum Grunde legt[11]): Wie wenn ein Bildhauer ein lebendes Wesen in Stein darstellen will, so bricht er zu diesem Zweck zunächst den Stein aus der Masse mit der er verbunden ist, los, schlägt dann davon alles Ueberflüssige rings ab und fördert nun nachahmend in erster roher Gestaltung das was er zu bilden sich vorgenommen hat; arbeitet wiederum weiter und bringt sein Werk der Aehnlichkeit mit dem was er schaffen will, immer näher, giebt darauf dem Stoff seine Vollendung und führt so seine Kunst zu ihrem Ziele, und nun

ist der vor kurzem ungeformte Stein ein Löwe oder Mensch oder was sonst der Künstler eben geschaffen hat: so zwar dass nicht der Stoff in das was er jetzt scheint umgewandelt, sondern dass dieses Gebild dem Stoffe künstlich aufgeprägt worden ist. Aehnlich sagen wir von der Seele, dass die Allkünstlerin Natur aus dem gleichartigen Stoff den vom Menschen abgelösten Theil in sich aufnimmt, um ein Bildwerk zu schaffen; und es kommt in der Bildung des Organismus die Seele im Verhältniss zu der Entwickelung des Körpers zum Vorschein, unvollkommen, wenn er unvollkommen ist, und vollendet, wenn er seine Vollendung erlangt hat. — Nach allen Seiten hat Augustinus den Gegenstand gewendet und das Verhältniss Gottes zum Künstler in der Erschaffung des Menschen wie in der Erhaltung des Geschlechts klar gestellt. Erstens da er mit den Worten der Schrift davon spricht, dass Gott den Menschen aus Erde gebildet, auch das Weib ihm zur Hülfe aus seiner Seite gemacht habe, fügt er verwahrend hinzu [18]): man solle das nicht nach fleischlicher Gewohnheit denken, wie man Werkmeister aus irdischem Stoff mit körperlichen Gliedern ausführen sieht was sie durch Kunsteifer vermögen. „Die Hände Gottes sind die Macht Gottes, der auch das Sichtbare auf unsichtbare Weise wirkt.“ Und wie in der Schöpfung weiset er dieselbe Wirkung in der Erhaltung des Menschen und aller Creatur nach: womit er gegen die platonische Lehre von Untergöttern oder Engeln als Weltbildnern sich wendet. Er unterscheidet nehmlich [18]) die beiden Arten der Hervorbringung: die eine, die von aussen an den körperlichen Stoff kommt, wie die Menschen wirken, Töpfer und Tischler und dergleichen Arbeiter, welche auch Formen, ähnlich den Thierkörpern malen und bilden; die andere aber, die nicht allein die natürlichen Arten der Körper, sondern auch die Seelen der lebenden Wesen, während sie selbst nicht entsteht, hervorbringt. Die erste Art kommt den Künstlern zu, diese andere aber nur dem einen Künstler, Schöpfer und Gründer, Gott. Und das bleibt bestehn, welche Mittelursachen auch eingreifen zur Erhaltung der Dinge. Denn nicht nur nicht nennen wir den Ackersmann den Schöpfer der Früchte, da wir lesen: „weder der pflanzet,

noch der begiesset, sondern Gott, der das Gedeihen giebt" (1. Cor. 3, 7); auch nicht das Weib dürfen wir den Schöpfer des Kindes nennen, vielmehr den, der einem seiner Knechte gesagt hat: „eh' ich dich bildete im Mutterleibe, kannt' ich dich" (Jerm. 1, 5)... Also wenn in jener Art, welche von aussen bei den körperlichen Dingen die Werkmeister anbringen, wir sagen, dass die Stadt Rom und die Stadt Alexandrien nicht Zimmerleute und Architecten, sondern Könige, nach deren Willen, Plan, Befehl sie gemacht sind, jene den Romulus, diese den Alexander zu Gründern gehabt haben, — wie vielmehr dürfen wir nur Gott den Schöpfer der Natur nennen, der weder aus einem andern Stoff etwas macht, den er selbst nicht gemacht, noch Arbeiter hat, die er selbst nicht geschaffen.

1) Clem. Rom. Ep. I. c. 33.

2) Theophil. Ad Autol. II. c. 18. s. dazu Maran. p. 362. G.

3) Tertullian. De resurr. c. 5: caro autem et sermone dei constitit propter formam, ne quid sine sermone (*faciamus* enim *hominem*, ante praemisit), et amplius manu propter praelationem, ne universitati compararetur: *et finxit*, inquit, *deus hominem*, magnae sine dubio differentiae ratio pro conditione scilicet rerum. Vergl. c. 9.

4) *Ebendas.* c. 6: Itaque totiens honoratur quotiens manus dei patitur, dum tangitur, dum decerpitur, dum deducitur, dum effingitur. Recogita totum illi deum occupatum ac deditum, manu, sensu, opere, consilio, sapientia, providentia et ipsa inprimis adfectione, quae liniamenta dictabat etc.

5) *Ebendas.* c. 7. Tertullian hat öfter für die Erschaffung des Menschen das Bild vom Töpfer oder wenigstens das Wort, und zwar in verschiedenen Abwandlungen, namentlich De pallio c. 3: nudus certe et investis *figulo* suo constitit; De exhort. castit. c. 5: cum hominem *figulasset* (al. l. figurasset); De resurrect. carn. c. 5: bene quod totam hominis *figulationem* deo nostro cedunt.

6) Id. Adv. Marc. II, 9.

7) Id. De spectac. c. 18. De cultu femin. c. 2. 5.

8) Id. Adv. Judaeos c. 2; — De cultu femin. c. 5. Adv. Prax. c. 5. De resurr. carn. c. 5.

9) Id. Apologet. c. 18. Adv. Marc. I, 1.

10) Gregor. Naz. Orat. XIV. c. 23. p. 281. E.

11) Gregor Nyssen. De opific. homin. Opp. T. I. p. 136 f. Bibl. der Kirchenväter v. Oehler Bd. III. S. 196.

12) Augustin. Civ. dei XII, 23. 13) *Ebendas.* c. 25.

2. In der Lehre von der Auferstehung.

§. 28.

Unter den einzelnen Lehren (abgesehn von der allgemeinen Vertheidigung des Christenthums) hat die ältesten Kirchenlehrer keine mehr beschäftigt, als die von der Auferstehung, welche sie zum Gegenstand besonderer Schriften gemacht haben. Nur leider dass viele von diesen zu Grunde gegangen sind, von Justinus, Clemens, Origenes, Methodius. Doch ist manches Bruchstück übrig geblieben; und einige sind noch ganz vorhanden, von Athenagoras und Tertullian: so dass wir über ihre Ansichten uns unterrichten können. Im Vordergrund steht die Frage von der Möglichkeit der Auferstehung und von dem Verhältniss des Auferstehungsleibes zu dem jetzigen. Darüber hatte nach dem Vorgang des Erlösers der Apostel Paulus ein Gleichniss aus der *Natur* gebracht von dem Samenkorn, das in die Erde gelegt wird, nicht als der Leib, der werden, sondern der sterben soll, wonach es in der Auferstehung einen neuen Leib empfängt, einen geistlichen statt des natürlichen, ein jegliches seinen eigenen (1. Cor. 15). Statt dessen bringt eine Reihe von Kirchenlehrern ein Gleichniss aus dem *Kunst*gebiet, allerdings entsprechend jener durch den Apostel aufgenommenen Vorstellung von der Bildung des Menschen gleich dem Thon, den der Töpfer formt. Aber an dieser Stelle, wo es um die Wiederherstellung des Körpers sich handelt, war es ein Uebergang von einer organischen zu einer mechanischen Auffassung, die leicht zu Missverständnissen führen konnte. Es fragt sich aber für den menschlichen Körper nach dem Verhältniss von Stoff und Form; und es theilen sich die Ansichten in der Art, dass die Einen den Stoff, die Andern die Form für das bleibende ansehn: letztere vertreten durch Origenes, der physiologisch genauer orientirt war und schon die Lehre vom Stoffwechsel aufgenommen hatte: dass der Körper des Menschen in beständiger Veränderung begriffen sei, Stoff aneigne und ausscheide (vergl. oben S. 3. A. 1). Wenn das der Process des Lebens ist, so kann von Erhaltung desselben Stoffs durch den Tod hindurch nicht die Rede sein[1]); ohne-

hin ging sein Streben auf Entkörperung, also Vernichtung der Materie, um dem Geist die ursprüngliche Freiheit zu vindiciren. Die andere Auffassung war vor wie nach dem Origenes herrschend: und diese hielt sich in der Erklärung dessen, was mit dem menschlichen Körper im Tode und in der Auferstehung vorgeht, an das Gleichniss von dem Zerbrechen einer Statue, welche aus demselben Stoff neu geformt wird.

So führt schon Justin der Märtyrer den Beweis der Möglichkeit der Auferstehung, vom Standpunkt der bedeutendsten philosophischen Systeme, welche doch darin übereinkämen, dass das Seiende weder aus dem Nichtseienden entstehe noch in dasselbe vergehe und dass die Elemente, woraus jegliches Ding seinen Ursprung hat, unvergänglich seien, — namentlich des Platonismus, wonach die Materie und Gott dieses Unvergängliche sind, Gott die Stelle eines Künstlers, z. B. eines Bildhauers, die Materie aber die Stelle des Thons oder Wachses oder dergleichen einnimmt. Darnach ist was aus der Materie gemacht ist, eine Statue oder ein Bild, vergänglich, die Materie selbst aber unvergänglich. Wie nun dem Bildner, der aus Wachs oder Thon die Figur eines lebenden Wesens gemacht, es nicht unmöglich ist, wenn das Gebilde zu Grunde gegangen, denselben Stoff zu erneuern und dasselbe Gebilde herzustellen; so folgt das gleiche nach platonischer Voraussetzung für Gott in Bezug auf das aus der Materie Gebildete, insbesondere den menschlichen Körper[2]). Dass aber der göttliche Bildner, was er kann auch wirklich thun werde, dafür entnimmt derselbe Verfasser gleichfalls einen Zug von dem menschlichen Künstler[3]): „die Bildhauer und Maler, wenn sie wollen, dass ihre Bilder Bestand haben, um durch sie verherrlicht zu werden, stellen auch das Verdorbene wieder her; Gott aber sollte dem Untergang seines Werks zusehn, unbekümmert, ob es wieder zum Dasein kommt? Wenn jemand nachdem er ein Haus gebaut, es wieder zerstört oder die Zerstörung geschehen lässt, obwohl er es wieder aufrichten kann, nennen wir sein Thun vergeblich; werden wir aber Gott nicht anklagen, dass er vergeblich wirke? Aber der Ewige ist nicht ein solcher, — er hat das Fleisch zur Auferstehung berufen."

— Hingegen Theophilus zeigt durch jenes Gleichniss die Bedeutung des Todes, dessen Eintritt nach dem Sündenfall eine Wohlthat gewesen, auf dass die Sünde sich nicht verewige. „Wie ein Geräth, wenn es, geformt, einen Schaden hat, wieder gegossen oder wieder geformt wird, um neu und unversehrt zu sein; so geschieht es dem Menschen durch den Tod: er wird gewissermassen zerbrochen, um in der Auferstehung gesund befunden zu werden, nehmlich ohne Flecken, gerecht, unsterblich[4]).“ Vornehmlich hielt man sich an den symbolischen Vorgang bei Jeremias, welchem geheissen war zu einem Töpfer zu gehen: der arbeitete auf der Scheibe und es missrieth (griech. ἔπεσε, es fiel) was er aus Thon machte, da machte er wiederum daraus ein ander Gefäss, so wie es dem Töpfer gut däuchte zu thun; worauf das Wort Jehovas zu dem Propheten geschah: sollt' ich nicht wie dieser Töpfer thun können mit euch, Haus Israels? (Jer. 18, 1—6). Dies hätten Einige, sagt Origenes[5]), verstanden von der Auferstehung: wie jener Töpfer, dem das Gefäss aus der Hand gefallen, aus demselben Thon das Gefäss zum zweitenmal machen könne, so könne der Bildner unseres Leibes, Gott, wenn dieser aus irgend einer Ursache zerbrochen ist, ihn erneuern und ein schöneres und besseres Gefäss daraus machen. Origenes selbst giebt der Prophetie nach dem Zusammenhang einen historischen Sinn, bezüglich auf zwei Völker, das jüdische und das der Christen. Doch nimmt Methodius jene Auslegung oder Anwendung wieder auf[6]); nachdem er das zuvor erwähnte Motiv an dem Gleichniss von einer goldenen oder silbernen Statue, als dem Werk eines trefflichen Künstlers durchgeführt hat. Wenn diese durch Missgunst beschädigt ist, wird derselbe, da er sein Werk ohne Makel haben will, nicht durch Ausbesserung helfen, sondern nachdem er sie eingeschmolzen, auf's neue sie arbeiten: so geschehe es mit dem Menschen, der durch böse Nachstellung Schaden genommen, dass der Schöpfer aus Menschenfreundlichkeit, um ihn nicht ewig entstellt zu sehen, den Körper auflöset in seinen Grundstoff, um durch Neubildung das Böse auszumerzen, — das ist durch Tod und Auferstehung[7]). Und er bemerkt gegen die Auffassung des Origenes: dass, wenn ein Bild-

werk in der Gestalt eines Menschen oder Pferdes geschmolzen wird, die Form zu Grunde geht, die Materie aber bleibt, nicht umgekehrt[8]).

Jedoch auch Origenes hat von dem Gleichniss aus Jeremias Gebrauch gemacht in Bezug auf die letzten Dinge, zwar nicht für die Auferstehung, aber für die Entscheidung, welche der Tod schon bringt, — indem er die folgende Prophetie mit in's Auge fasst von dem Gefäss des Töpfers, das, wenn man es zerbricht, nicht wieder herzustellen ist (Jer. 19, 11). Damit war in praktisch-christlicher Absicht schon der vermeintliche Clemens von Rom vorangegangen, welcher in seinem zweiten Briefe auf den Töpfer hinweiset, der das Gefäss, wenn es in seinen Händen verunstaltet oder zerbrochen ist, wieder bildet, wenn er es aber dem Feuerofen überwiesen, es nicht mehr anrührt; also auch wir, so lange wir in der Welt sind, haben Zeit zur Busse, nach dem Ausgang aus der Welt nicht mehr[9]). Origenes aber in einer vorläufigen (noch von dem Zusammenhang absehenden) geistlichen Deutung von Jerem. 18, 1 ff.[10]) erklärt das Gefäss, das wenn es aus des Töpfers Hand gefallen, noch erneuet werden kann, von dem Menschen, der, so lange dieses Leben dauert, mag er zum Bösen oder zur Tugend sich gewendet haben, der Umwandlung fähig ist. Wenn er aber an das Ziel des Lebens gekommen, dem Feuer ausgesetzt ist, entweder den feurigen Pfeilen des Bösewichts oder dem göttlichen Feuer, und zerbrochen wird, sei es als ein gutes Gefäss zum Heil oder als ein schlechtes Gefäss zum Verderben, so nimmt er keine Neubildung mehr an, — was, wenn es auch im Sinne des Origenes nicht eine letzte Entscheidung ist, doch auf lange Zeit in Kraft bleibt.

Die beiden andern Seiten aber des Gleichnisses von dem thönernen Gefäss, als Motive der Lehre von der Auferstehung, finden sich wieder, nicht ohne eigenthümliche Ausbildung, bei Gregorius von Nyssa, obwohl er mittelbar ein Schüler des Origenes ist, auch die Lehre von der beständigen Metamorphose des menschlichen Körpers vertritt[11]); doch hat er sonst auch das apostolische Gleichniss vom Samenkorn für den Auferstehungsleib[12]). Also einestheils auf die Frage, wie es möglich sei,

dass die Seele, wenn nach dem Tode der Körper, aufgelöst in seine Grundstoffe, in das All sich gemischt hat, in der Auferstehung das ihm eigenthümlich Angehörende wieder herausfindet und sich verbindet, antwortet er durch das Beispiel von einem Töpfer[13]), von dem eine Anzahl verschiedenartiger Gefässe, Fass, Krug u. s. w. geformt sind, welche jedes seinen besondern Besitzer haben. So lange diese ganz sind, sind sie den Besitzern bekannt; auch zerbrochen, werden die Scherben erkennen lassen, welches Stück aus dem Fass, welches aus dem Kruge sei; sind diese Scherben aber dem unverarbeiteten Thon beigemischt, so wird um so weniger die Unterscheidung des schon verarbeiteten fehl gehn. So ist auch jeder Mensch eine Art Gefäss, durch die Verbindung der Elemente aus der gemeinsamen Materie geformt, doch verschieden von seines Gleichen: ist diese Form zerbrochen, so erkennt nichtsdestoweniger die Seele auch aus den Ueberbleibseln ihr Besitzthum wieder. Die andere Frage ist die von dem Zweck des Todes als einer göttlichen Wohlthat, nachdem der Mensch, wie Gregor sagt, das Böse, gewürzt mit Lust, seiner Natur beigemischt hat[14]): deshalb werde er gleich einem thönernen Geräth in Erde aufgelöst, damit, wenn die jetzt in ihm liegende Unsauberkeit ausgeschieden sein wird, er in die ursprüngliche Gestalt durch die Auferstehung wieder umgebildet werde, wenn anders er in diesem Leben das Ebenbild Gottes bewahrt hat. Das wird weiterhin näher ausgeführt[15]) durch das Beispiel eines Thongefässes, das tückischer Weise mit geschmolznem Blei gefüllt worden, welches hart geworden, sich nicht entfernen lässt; worauf der Besitzer, der Töpferkunst mächtig das Gefäss zerbricht, um es, von dem fremden Stoff befreit, zu seiner frühern Gestalt wieder zu formen. Denselben Gedanken führt Epiphanius aus mit Rücksicht auf das Wort Gottes: du bist Erde und sollst Erde werden (1. Mos. 3, 19)[16]): „der wahrhafte Künstler, wie ein Töpfer, sorgend für das eigene durch seine Hände geformte Gebilde, nachdem dieses durch den Ungehorsam Schaden genommen, da es so zu sagen noch weicher Thon und durch einen Riss ein Abfluss des Gefässes entstanden war, konnte es so nicht lassen,

sondern musste es in die frühere Masse zurückbringen, um es in der Wiedergeburt, nehmlich der Auferstehung, wiederherzustellen zu der alten Gestalt und Schönheit." —Augustinus endlich, indem er die Lehre von der Auferstehung vertheidigt und erläutert, wendet das Gleichniss noch nach verschiedenen Seiten. Es war einestheils von Platonikern eingewendet, dass die irdischen Körper durch das natürliche Gewicht auf der Erde festgehalten und zur Erde herabgezogen würden: deshalb könnten sie nicht im Himmel sein; worauf jener vorerst antwortet: wenn die menschliche Kunst aus Metallen, die im Wasser sofort untergehn, Gefässe herstellt, die auch schwimmen können, so stehe um so mehr es bei dem allmächtigen Künstler, dem menschlichen Körper die Beschaffenheit zu verleihen, dass er zum Himmel erhoben werde und im Himmel sein könne[17]). Eine andere Einwendung und Verspottung berief sich darauf, dass kein Haar dem Menschen verloren gehen solle (nach Luc. 21, 18): was denn aus den abgeschnittenen Haaren und Nägeln werde, welche dem Auferstehungsleib zugesetzt, eine Missgestalt hervorbringen würden? Ihr sucht Augustinus durch die Auskunft zu begegnen, dass jene zu dem ganzen Körper hinzutreten, nicht zu dem einzelnen Theil, indem er mit der Integrität aller ehemaligen Bestandtheile die Wohlgestalt vereinigt, — nach Analogie eines Gefässes, das aus Thon gemacht und zu demselben Thon zurückgeführt, wiederum das ganze aus dem ganzen hergestellt werden soll: so wäre es nicht nöthig, dass der Theil des Thons, der im Henkel war, zu diesem zurückkehrt, oder der den Boden bildete, ihn wieder ausmacht; während doch jener ganze Thon zu dem ganzen Gefäss ohne Verlust zurückkehrt[18]). Und ähnlich erläutert er seine Meinung, wie eine natürliche Missbildung des menschlichen Körpers unter Beibehaltung derselben Substanz in dem Auferstehungsleibe verschwinden werde[19]): „wenn ein Künstler eine Statue, die er aus irgend einer Veranlassung missförmig gemacht hatte, schmelzen und so schön darstellen kann, dass nichts von der Substanz, sondern allein die Missbildung verloren geht, ... was soll man von dem allmächtigen Künstler sagen!"

1) Origen. bei Method. De resurrect. (Phot. Bibl. cod. 234) c. 12. Galland. Bibl. Patr. T. III. p. 793. C.

2) Justin. De resurrect. c. 6. 3) *Ibid.* c. 8.

4) Theophil. Ad. Autol. II. c. 26.

5) Origen. Hom. XVIII. in Jerem. c. 4. Opp. T. III. p. 244.

6) Method. De resurrect. Galland. l. c. p. 774. D. sq.

7) *Ibid.* p. 774. 8) *Ibid.* p. 795. B. C.

9) Clem. Rom. Epist. II. c. 8. 10) Origen. l. c. c. 1. p. 241.

11) Gregor. Nyssen. Dial. de anima et resurr. Opp. ed. Par. 1638. T. III. p. 249. A. (Bibl. der Kirchenväter von Oehler I. S. 146).

12) *Ibid.* p. 255 (160) ff.

13) *Ibid.* p. 215. C. sq. (76). Voran geht ein ähnliches Beispiel von einem Maler.

14) Id. Orat. catech. c. 8. T. III. p. 59. C. D. (II, 41 Oehler).

15) *Ibid.* p. 60. C. D. (42).

16) Epiphan. Adv. haeres. haer. XXXVII. c. 1.

17) Augustin. De civ. dei XIII, 18. XXII, 11.

18) *Ibid.* XXII, 12. In gleicher Weise braucht er das Gleichniss von einer Statue, die aus demselben Metall neu gegossen wird, Enchirid. c. 88. T. VI. p. 168. D. E.

19) *Ibid.* XXII, 19. §. 1.

3. In andern Lehren.

§. 29.

Auch für andere dogmatische und ethische Lehren werden gelegentlich Erläuterungen aus dem Kunstgebiet entlehnt, namentlich aus der Malerei. Die Vorstellung von der Grenzlinie (Contour) fand sich bei Tertullian gegenüber dem Hermogenes auf die Materie angewendet (s. oben S. 80); er braucht sie auch von dem Verhältniss Gottes zur Welt, deren äusserste Linie er sei: deus universitatis extrema linea est[1]), — eine Vorstellung, welche an die mehr räumlich gedachte des Athenagoras erinnert, dass Gott die sphärische Welt umgiebt.

Wir haben ferner bei Origenes gesehn, wie er durch die Gleichnisse aus Jeremias von einem noch in des Töpfers Hand befindlichen und einem schon gebrannten Thongefäss den diesseitigen und jenseitigen Zustand schildert und die Entscheidung, welche mit dem Tode eintritt. Innerhalb dieses Gegensatzes zeigt

er den Zusammenhang und die Stufen der Erkenntniss in dem Leben vor und nach dem Tode an einem Gleichniss aus der Malerei auf, welches an das apostolische Wort von dem Brief Christi geschrieben in die Tafeln des Herzens (2. Cor. 3, 3) sich anschliesst[2]): „wie wenn für ein Bild, das einer malen will, vorher ein leichter Umriss des Griffels die Formen andeutet und die für das zu entwerfende Gesicht passenden Züge vorbildet, dieser Umriss schon eine Vorbereitung ist für die aufzutragende Farbe; so soll nun der Umriss durch den Griffel unseres Herrn Jesu Christi auf die Tafeln unseres Herzens eingezeichnet: die aber in diesem Leben einen Umriss an Wahrheit und Erkenntniss haben, denen soll künftig auch die Schönheit des vollkommenen Bildes verliehen werden." — Dasselbe Gleichniss wendet Chrysostomus an, um das Verhältniss der Vorbilder zu den himmlischen Gütern als des Schattens zur Wahrheit (Hebr. 8, 5. 10, 1) zu erläutern[3]); er erinnert an die Ausführung eines kaiserlichen Portraits: wie der Maler weisse Linien zieht und den Kaiser vorstellt und den kaiserlichen Thron und dabei stehend Pferde und Lanzenträger und gebundene und liegende Feinde. „Doch wenn du dies im Umriss siehst, ist das Ganze dir weder bekannt noch unbekannt; nur dass ein Mensch dargestellt werde und ein Pferd, erkennst du dunkel, wie aber der Kaiser sein werde und wie der Feind, weisst du nicht sehr genau, bis hinzutretend die Wahrheit der Farbe den Anblick verdeutlicht. Wie du nun von jenem Bilde nicht das Ganze forderst vor der Wahrheit der Farben, sondern obwohl du eine dunkle Erkenntniss des Vorgangs empfängst, den Umriss für hinlänglich vollendet hältst; so urtheile auch von dem A. und N. T. und fordere nicht die ganze Genauigkeit der Wahrheit von dem Typus: und wir werden dir zeigen können, wie das A. mit dem N. T. eine gewisse Verwandtschaft hat."

Athanasius aber erläutert durch die Beziehung eines gemalten Portraits zu seinem Urbilde die Erlösung als Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes und zwar die Nothwendigkeit, dass der Sohn, das Ebenbild des Vaters Mensch geworden[4]): „wenn eine auf Holz gemalte Figur durch Schmutz entstellt ist,

so wird erfordert, dass der wieder zugegen sei, dessen Figur es ist, damit sein Bild in demselben Stoff wiederhergestellt werden kann, — denn wegen eines Gemäldes wird nicht auch der Stoff (die Tafel), worauf es gemalt worden, verworfen, sondern es wird auf diesem neu gemacht; ebenso ist der heil. Sohn des Vaters als dessen Ebenbild zu uns gekommen, dass er den nach ihm geschaffenen Menschen erneuere." — Augustinus endlich wagt für die Dreieinigkeit, für die man von Alters her manche Bilder aus der Natur entlehnt hatte, wie Wurzel, Strauch, Frucht, welche überwiegend die Einheit in dem Unterschied der Personen andeuten (was sonst auch seiner eigenen Lehre gemäss ist), ein Gleichniss aus dem Kunstgebiet in entgegengesetzter Richtung: wie nehmlich wenn aus demselben Golde drei Statuen gemacht werden, man sage: drei Statuen Ein Gold, wodurch gleichsam die gemeinsame Materie bedeutet werde[3]). Uebrigens ist das Gleichniss hauptsächlich negativ gemeint, um die Uebertragung falscher Begriffe in die Trinität abzuwehren, von Gattung und Art oder von Art und Individuum, gleich wie man das Verhältniss des Goldes und der Statuen nicht durch dieselben bezeichne (durch die letzteren nicht, denn keine Art überschreitet die Individuen, aber zum Golde gehören nicht bloss die drei Statuen, und auch wenn sie nicht von Gold sind, bleiben es doch Statuen). Eben dieses aber so wie das quantitative Verhältniss des Goldes in den Statuen führt andrerseits dazu, den Unterschied zwischen jenem Dogma und diesem Gleichniss hervorzuheben.

1) Tertullian. Adv. Prax. c. 16. Entgegengesetzt heisst es bei ihm von der Sphäre des göttlichen Lebens, der Welt des Pleroma nach Valentinus: Horo signante *lineam extremam*, Adv. Valent. c. 23. Vergl. S. 97. Anm. 4. aus Cicero: extrema lineamenta.

2) Origen. De princip. II, 11. §. 4. p. 105. col. 2. A. Ein ähnliches Bild, von der Sculptur hergenommen, bei Tertullian. Apolog. c. 35, wo er der Anklage, dass die Christen die Festtage der Kaiser nicht mitfeiern, die Motive des heidnischen Pöbels gegenüberstellt: „wenn die Natur die Herzen, um durchzuscheinen, mit einer gewissen Glasmasse überzogen hätte, wessen Inneres würde nicht eingegraben (insculpta) zeigen die Scene, wie der neue Kaiser den Vorsitz führt bei der Austheilung des congiarium?"

3) Chrysostom. Hom. in illud, nolo vos ignorare c. 4. Opp. T. III. p. 234. C.

4) Athanas. De incarnat. c. 14 f. Opp. T. I. P. 1. p. 58. F. sq. Ein verwandtes Bild für den Staat aus Cicero de republ. theilt Augustinus mit, De civ. dei II, 21. §. 3: nostra vero aetas cum rempublicam sicut picturam accepisset egregiam, sed evanescentem vetustate, non modo eam coloribus iisdem, quibus fuerat, renovare neglexit, sed ne id quidem curavit, ut formam saltem ejus et extrema tanquam lineamenta servaret.

5) Augustin. De trin. VII. c. 11.

II. Andeutungen über das Wesen der Kunst.

§. 30.

In solchen Analogien zeigen sich schon manche Anschauungen über die Technik wie über das Wesen der Kunst; diese treten aber noch anderweit hervor, indem theils die Ueberlieferungen des klassischen Alterthums angeeignet sind, theils eigenes Nachdenken darauf geleitet hat.

1. Das erste was uns hier entgegentritt, ist der christliche Sinn, überhaupt der religiös-sittliche Standpunkt, der für die Kunstübung wie für den Kunstbesitz geltend gemacht wird. Derselbe ist vertreten durch die ältesten Kirchenlehrer, die überhaupt auf die Kunst eingegangen sind, Clemens von Alexandrien und Tertullian. Der letztere zeigt den Zusammenhang zwischen der Kunst und der Gesinnung, indem er sich streng erklärt wider jegliche Mitwirkung zur Herstellung heidnischer Kultusgegenstände. Denn es kam vor, dass mit Verfertigung von Götzenbildern (er nennt sie frivola humanae manus opera)[1]) christliche Künstler sich abgaben, welche sich damit entschuldigten: sie hätten sonst nicht zu leben, und auf die Gebote des Apostels sich beriefen: ein jeglicher verbleibe in dem Zustande, in dem er berufen worden; und ein jeglicher arbeite mit den Händen für seinen Unterhalt (1. Cor. 7, 20. 1. Thess. 4, 11); ja es waren solche in den geistlichen Stand aufgenommen[2]). Dagegen erklärt Tertullian: Götzendienst sei jeder Dienst in Bezug auf irgend ein Götzenbild, aus welchem Stoff und nach welcher Gestalt (sei es eines Menschen oder Thieres, wie das goldene Kalb) es gemacht sei. Er beruft sich auf das göttliche Verbot eben so des Götzendienstes als der Verfertigung von Götzenbil-

dern wie auf das Taufgelübde. „Kannst du mit der Zunge verneint haben was du mit der Hand bekennst? Einen Gott bekennen, der du viele verfertigst? Den wahren Gott bekennen, der du falsche machst? Ich mache, sagt jemand, aber ich verehre nicht. Ja du verehrst, der du machst, dass sie verehrt werden können ... Jenen opferst du dein Talent, jenen spendest du deinen Schweiss, jenen zündest du deine Klugheit an. Du bist ihnen mehr als Priester, da sie durch dich Priester haben[3])." Aber nicht bloss die directe Herstellung von Götzenbildern, auch die Kunstarten, ohne welche die Götzenbilder nichts vermöchten, den Bau und die Ausschmückung der Heiligthümer rechnet er gleichermassen zum Verbrechen. Und er verweiset bei dieser Gelegenheit, sofern es sich um die Nothdurft des Erwerbes handelt, auf die mancherlei Art der Kunst und des verwandten Handwerks, die ohne Ueberschreitung christlicher Sitte den Lebensunterhalt gewähre. „Jede Kunst, sagt er, ist einer andern Kunst Mutter oder Verwandtin. So viel Adern der Künste giebt es, als Begierden der Menschen. Wenn der Lohn verschieden ist, ist auch die Arbeit verschieden. Der geringere Lohn wird durch die häufige Thätigkeit ausgeglichen." Indem er also zu solchen Künsten ermahnt, welche das Götzenbild und was dahin gehört nicht anrühren, will er auch verhüten, da manches den Menschen und Götzen gemeinsam ist, dass nichts mit Wissen des Künstlers aus seiner Hand für den Götzendienst entnommen werde[4]). — Das betrifft also die *Kunstübung*. Auch über den *Kunstbesitz* haben wir eine Aeusserung Tertullians[5]) mit Beziehung auf Ephes. 5, 29 von dem Antheil an der Ehre des Urbildes, welcher dem Abbilde zukommt: „jeder wird lieben das Bild seiner Braut, ja wird es bewahren und ehren und kränzen." Allgemein aber die Rücksicht, welche den Kunstbesitz regeln soll, zeigt Clemens von Alexandrien an, da er die Vorstellungen unterscheidet, welche Christen in ihrem Siegelring haben dürfen[6]): „es dürfen keine Götzenbilder eingegraben werden, auch nicht Schwert oder Bogen für die, welche den Frieden suchen, oder ein Becher für die Nüchternen. Die Siegel der Christen aber sollen eine Taube oder andere biblische Symbole sein, und wenn

einer ein Fischer ist, möge er des Apostels und der aus dem Wasser gezogenen Kinder gedenken.“ In so lebendige Wechselwirkung setzt er den Charakter und die Stimmung des Besitzers mit dem Kunstwerk, allerdings einem solchen, das zu alltäglichem Gebrauch diente.

2. Hiernächst begegnen wir über das Wesen der Kunst den beiden Grundbestimmungen, die stets in ihr zusammenkommen werden, — über die äussern und die innern oder die objectiven und die subjectiven Bedingungen eines Kunstwerks.

Die letztern liegen in dem Künstler und dessen Initiative, in seinen Gedanken und seiner That. Daher Tatianus den Heiden, wiefern sie mit Reden sich abgeben, aber von Werken fern seien, zuruft: was habt ihr Zimmermannsgeräth und wisst doch nicht zu zimmern[7]). Und noch mehr stellt Eusebius den Künstler auf sich selbst durch die Erklärung, dass auch nicht das geringste Werkzeug der Kunst ohne den Künstler bestehe (s. S. 81). Wie dieser aber zu dem Stoff, den er bearbeitet, und zu der Kunst sich verhält, darüber giebt Maximus an einer schon erwähnten Stelle (§. 26. S. 77) eine interessante Parallele mit dem Schöpfungsbegriff. Der Behauptung, dass Gott aus einer anfangslosen Materie die Welt gebildet, weil aus nichts nichts entstehen könne, hält er die Thatsache entgegen, dass auch die Menschen aus nichts etwas hervorbringen, z. B. die Architecten: denn sie machen Städte nicht aus Städten und Tempel nicht aus Tempeln. Wenn man aber glaube, dass weil dazu Material gebraucht werde, sie aus dem Seienden dies machten, so irre man sich; denn nicht die Materie sei es, welche die Städte oder die Tempel hervorbringt, sondern die Kunst, welche die Materie handhabt. Die Kunst aber werde nicht aus einer in der Materie vorhandenen Kunst; ja nicht einmal im Menschen entstehe sie aus einer vorhandenen Kunst: denn nicht dürfe man die Kunst als für sich bestehend setzen, da sie zu den Accidentien gehöre, zu den Dingen, welche dann ins Dasein treten, wenn sie in einer Substanz entstehen. Denn der Mensch werde auch ohne Baukunst sein, sie aber nicht, wenn nicht zuvor der Mensch ist. Daher man anerkennen müsse, es sei den Künsten eigen, dass sie aus

dem Nichtseienden entstehen. — Das geht also auf die Kunstfertigkeit überhaupt. Ueber das Verhältniss insbesondere der Idee zur Ausführung giebt Origenes, wie wir sahen, eine Andeutung, ebenfalls in einem Gleichniss für das Schöpfungswerk: darin sei Idee und Zweck des Sichtbaren verborgen, wie der Gedanke des Künstlers sich unterscheide von dem Werk der Hände.

Dieser idealen Seite der Kunst gegenüber stehen die realen Bedingungen: nicht sowohl der Stoff, worin gearbeitet wird, sondern die in der Natur gegebenen Formen, zumal der organischen Wesen, welche der Kunst zum Vorbild dienen. Und das ist die andere Seite der Kunstbetrachtung, die das klassische Alterthum dargeboten, dass die Kunst *Nachahmung der Natur* sei (s. oben §. 9. S. 27). Das führt Athanasius als einen anerkannten Satz an[8]); daher er die Erfindung der Künste aus der Betrachtung der Natur ableitet, namentlich der menschlichen.

Beide Momente aber fasst Gregor von Nyssa zusammen in einer Erörterung über die Selbständigkeit der Seele: zunächst in Beziehung auf die Mechaniker und deren Produkt, z. B. eine Wasserorgel. Hiernach ist ihm die Kunst „ein gewisser sicherer Gedanke, der nach einem Ziele hin vermittelst eines Stoffs verwirklicht wird[9]);“ aber auch das andere kommt zur Geltung, „dass der kunstvoll geordnete Stoff der Natur nachahmt[10]),“ welches eingehend durch Beispiele der Naturbetrachtung erläutert wird. Jener Gedanke aber, der im Kunstwerk ausgeprägt ist, als eine Thätigkeit des Verstandes, dient ihm zum Beweise, dass die Seele selbständig, von der sinnlichen Erscheinung verschieden ist. Dieser Selbständigkeit der Gedanken entspricht es, dass sie, wie der Bildung des Stoffs vorangehn, auch nach Auflösung desselben existiren, — und grade in dieser Beziehung entlehnt er weiterhin für das Verhältniss der Seele zum Körper ein Gleichniss von dem Kunstwerk. Er behauptet nehmlich, dass die denkende Natur der Seele nicht allein mit dem lebenden Körper verwachsen ist, der seine Existenz der Mischung der Elemente verdankt[11]), sondern auch mit der Auflösung dieser Elemente (dem Tode) weder selbst zerstückelt, noch von ihnen abgeschieden werde, vielmehr in ihnen bleibe, „gleichwie man bei Zusammen-

schmelzung von Gold und Silber eine gewisse künstlerische Macht beobachtet, und dann, wenn wiederum das eine von dem andern durch Schmelzung geschieden ist, nichtsdestoweniger die Idee der Kunst daran haftet, und der Stoff sich wohl schied, aber die Kunst nicht zugleich mit ihm[12])." — Beide Momente macht auch Augustinus geltend, aber er zielt höher hinauf für den Ursprung der Kunst: das schöpferische Kunstvermögen, welches Maximus im Menschen nachgewiesen, erkennt auch er an, aber er führt es auf Gott zurück. Und so schliessen sich beide Seiten, die Natur, welche die nachzuahmenden Gegenstände hergiebt, und die Kunst in einer höhern Einheit zusammen, sofern sie beide von demselben Meister kommen (s. oben S. 28). Aber indem er von dem göttlichen Schaffen das Hervorbringen des Künstlers dadurch unterscheidet, dass dieser nicht aus nichts, sondern aus einem Stoff arbeitet, zeigt er im Bereich der Schöpfung sowohl dieselbe Abstufung, als einen weiten Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Künstler. Der ganze Körper der Welt, sagt er[13]), dem jene höchste Weisheit die Verhältnisse und Maasse (die der Künstler von ihr empfängt) viel künstlicher eingeprägt hat, ist aus nichts gemacht: darin sind auch die Körper der lebenden Wesen, die schon aus etwas, das heisst aus den Elementen der Welt gemacht werden. Das geschieht aber viel mächtiger und herrlicher als wenn die menschlichen Künstler dieselben körperlichen Figuren und Formen in ihren Werken nachahmen. Denn nicht jede Regel des menschlichen Körpers findet sich in einer Statue; doch welche dort sich findet, wird von jener Weisheit durch die Hand des Künstlers übertragen." Darin ist zugleich die Würde wie die Schranke der Kunst angezeigt.

3. Schliesslich finden wir auch die bildenden Künste im Verhältniss zu den andern Künsten nach alterthümlicher Unterscheidung abgeleitet bei Augustinus, der in der Einleitung zur Schrifterklärung davon handelt[14]). Er stellt drei Arten von Künsten auf: 1) solche, wodurch etwas hergestellt wird, welches nach der Arbeit des Künstlers, von ihm gewirkt, Bestand hat, wie ein Haus und ein Gefäss; 2) solche, die einen Dienst leisten

unter Wirkung Gottes, wie Medicin und Ackerbau; 3) solche, deren ganze Wirkung in einer Handlung besteht, wie die der Tänze und Läufe und Ringkämpfe. Er empfiehlt die Kenntniss derselben mit Bezug auf die figürliche Ausdrucksweise, welche die heil. Schrift aus diesen Künsten entlehnt, damit wir nicht in Unkenntniss seien, was sie damit sagen will; nachdem er schon zuvor auf die Werke der bildenden Künste, Malerei und Sculptur, welche der ersten dieser Klassen angehören, in derselben Beziehung aufmerksam gemacht hat[15]).

1) Tertullian. Ad nationes I. c. 4.

2) Id. De idololatr. c. 5. 6. 3) c. 6.

4) c. 8. vergl. c. 11. extr. Hieraus ist zu schliessen, dass der bekannte Vorwurf gegen Hermogenes, Adv. Hermog. c. 1: pingit illicite .. legem dei in artem contemnit, nicht gegen die Kunst der Malerei als an sich unerlaubt gerichtet ist; vergl. Neander Kirchengesch. I, 2. 2. Aufl. S. 974. Anm. Es kommt hinzu die sogleich (Anm. 5) anzuführende Stelle und zwar aus einer montanistischen Schrift, über das Gemälde einer Braut, das er also nicht verwirft.

5) Id. Adv. Marc. V. c. 18.

6) Clem. Alex. Paedag. III, 11. p. 289.

7) Tatian. Orat. c. 26.

8) Athanas. Orat. c. gentes c. 18. T. I. P. 1. p. 18: καὶ γὰρ τέχνην οἱ πολλοὶ λέγουσι φύσεως αὐτὴν εἶναι μίμημα.

9) Gregor. Nyss. Dial. de anima et resurr. Opp. T. III. p. 194. B. (Oehler Bibl. der K.-V. I. S. 28. 30).

10) *Ibid.* p. 192. A. (24). 11) *Ibid.* p. 197 (36).

12) *Ibid.* p. 199. A. B. (40). Es schliesst sich dies an die platonische Vorstellung an, welche die Fortdauer der Seele nach dem Tode versinnlichen soll: dass die Harmonie, welche durch die Leyer hervorgebracht wird, noch fortbesteht.

13) Augustin. De div. quaest. LXXXIII. quaest. 78. T. VI. p. 50.

14) Id. De doctr. christ. II, 30. §. 47. 15) c. 25. §. 39, 4.

III. Betrachtung der Denkmäler.

Wie das *apologetische* Interesse, sowohl die Vertheidigung des Christenthums als die Bekämpfung des Heidenthums die ersten Jahrhunderte beherrscht, so leitet es auch zur Betrachtung der Kunstdenkmäler. Demnach sind es vorzugsweise heidnische Denkmäler, die bei den Kirchenvätern zur Sprache kommen.

Aber auch der *historische* Sinn regt sich frühzeitig hinausgreifend in jenen Bestrebungen wie auch selbständig wirksam, sucht und findet Denkmäler von religionsgeschichtlicher Bedeutung: wobei auch die biblische Geschichte zu ihrem Rechte kommt. Diese Richtung, da sie selbst in die christliche Urzeit zurückreicht, während die Gegenstände ihrer Wahrnehmung sich bis in die biblische Urgeschichte erstrecken, ziehen wir zuerst in Betracht.

1. Aus dem Alten Bunde.

§. 31.

Der historische Sinn in der Kirche zeigt sich besonders darin, dass manche ihrer ältesten Lehrer, die überhaupt viel in Bewegung waren, auf grossen Reisen sich die Kenntniss kirchlicher Zustände einsammelten und auch die vorchristliche Geschichte durch locale Anschauungen sich zu vergegenwärtigen wussten[1]). Indem sie aber auf die Reste der Vergangenheit aufmerksam waren, geschah es, dass die dichtende Sage, welche um dieselben sich gelegt, treuherzig mit aufgenommen wurde und durch sie überliefert ist. In der Beachtung solcher Reste aus der biblischen Urgeschichte war Josephus vorangegangen, der sowohl von den Ueberbleibseln der Arche Noah die einheimische Ueberlieferung und die Aeusserungen heidnischer Schriftsteller mittheilt, als auch der Salzsäule gedenkt, in welche Lots Weib verwandelt worden, die er selbst gesehen haben will, und der Terebinthe bei Hebron, unter welcher Abraham die Engel empfangen, dass sie der Sage nach seit Anfang der Welt gestanden habe[2]). Von den Kirchenlehrern steht hier Justin der Märtyrer voran, der gradezu ein Wanderleben, das eines reisenden Evangelisten erwählte: er gedenkt aus eigener Ansicht der 70 Zellen auf der Insel Pharus bei Alexandrien, in welchen die griechische Uebersetzung des A. Testaments wunderbar angefertigt sei[3]), und anderer religionsgeschichtlicher Denkmäler (s. §. 34). Weiterhin treten uns unter den biblischen Alterthümern vor allem solche aus der Patriarchenzeit entgegen, von denen einige, zum Theil schon erwähnte, zuerst

zur Sprache kommen mögen mit Rücksicht auf die Sagen aber auch Zeugnisse aus der Kirche, die in grosser Folge sich daran angeschlossen haben.

1. Die Salzsäule, in welche Lots Weib verwandelt worden, findet sich (wie schon bei dem römischen Clemens, s. S. 72) bei Irenäus erwähnt sowie in einem Gedicht unter dem Namen Tertullians oder Cyprians[4]); aber an beiden Stellen mit der Sage umsponnen, als ob organisches Leben in ihr sei: namentlich dass sie Glieder, die von ihr abgetrennt worden, aus sich selbst wieder herstelle. — Tertullian selbst redet von dem Schauplatz der Zerstörung von Sodom und Gomorrha, da er die Christen gegen den heidnischen Wahn vertheidigt, als ob sie Schuld wären an allen öffentlichen Plagen; nehmlich von der Epoche der Verbrennung lange bevor die ersten Christen im benachbarten Palästina sich angesiedelt[5]): „noch riecht von dem Brande die Erde und wenn dort die Bäume Früchte bringen, so ist es nur für den Anblick, berührt zerfallen sie in Asche.“ Noch einmal weiset er darauf hin, da er die Veränderungen der Welt am Himmel, im Meer und auf dem festen Lande durchgeht[6]): „Sieh' nach Palästina, wo der Jordan die Grenze zieht: da ist grosse Verwüstung, eine verwaiste Gegend, ein braches Feld, aber ehemals Städte und eine blühende Bevölkerung, ... dann aber nach Gottes Gericht verschuldete die Gottlosigkeit den feurigen Regen: nun ist nicht mehr Sodom und kein Gomorrha, und alles Asche, und das nahe Meer gleichwie das Land ist dem Tode verfallen.“

Es folgt die Reihe der Chronographen, voran Theophilus, der am Schluss seiner Vertheidigungsschrift für das Christenthum zum Beweise, dass diese Religion älter sei als das Heidenthum, eine vergleichende Zeitrechnung giebt, worin er von der Sündfluth anhebt: „die Ueberbleibsel der Arche, sagt er, werden bis auf diesen Tag auf den arabischen (?) Bergen gezeigt[7]).“ — Am bedeutendsten ist Julius Africanus, sofern er zuerst in selbständigem wissenschaftlichen Interesse eine Chronik ausgeführt, nachdem er auf weiten Reisen Hülfsmittel dafür gesammelt, vornehmlich aber den Schauplatz solcher Ereignisse aufgesucht hatte, die in der Urgeschichte unseres Geschlechts hervorragen als Zeugen

der Führungen Gottes: wohin zumal die beiden eben genannten gehören. So giebt er Rechenschaft von den Oertern, wo man die Landung der Arche Noah annahm: „die Arche liess sich nieder auf dem Berge Ararat, der, wie wir wissen, in Parthien (d. i. Armenien) liegt, nach einigen aber bei Keläna (oder Apamea) in Phrygien, — ich habe aber beide Orte gesehn[8]).“ Er hatte auch am todten Meer sich umgesehn, wo einst Sodom und Gomorrha gestanden: und wie er in der Geschichte Lots auf diese Städte zu reden kommt, gedenkt er des dermaligen Zustandes der Gegend, von der er eine merkwürdige Beschreibung giebt[9]). — Ein neues Verdienst erwarb sich Eusebius, der zwar als Chronograph dem Africanus gefolgt ist, er ist aber der erste, der die biblische Geographie, insbesondere die von Palästina durch sein Verzeichniss geographischer Namen aus der Schrift erläutert hat: wozu von Hieronymus in seiner lateinischen Bearbeitung Zusätze geliefert sind. Das hat beiden Gelegenheit gegeben, manche Denkmäler der Urzeit und ihren neuern Bestand zu erwähnen, zum Theil aus eigener Anschauung, die sich ihnen dargeboten, da Eusebius seinen bischöflichen Sitz zu Cäsarea in Palästina hatte und Hieronymus bei Bethlehem in seinem Kloster die letzten 35 Jahre seines Lebens zugebracht hat. Von der Arche aber giebt Eusebius einen Auszug aus Josephus mit Angabe heidnischer Schriftsteller (des Berosus und Nicolaus Damascenus), die ihrer Ueberbleibsel gedenken; — nachdem er selbst als Sage mitgetheilt, dass diese bis jetzt auf den armenischen Bergen gezeigt werden[10]): was Hieronymus wörtlich übersetzt hat. — Späterhin ist noch in praktisch-christlichem sowie in polemischem Interesse auf diese Reste Rücksicht genommen. Chrysostomus in einer Predigt gegen die Selbsttäuschung, als ob die Verkündigung des Gerichts (Matth. 25, 41) nur eine Drohung wäre zu schrecken, die aber nicht zur Vollziehung kommen werde, verweiset auf die wirklich vollzogenen göttlichen Gerichte[11]). „Habt ihr von der Sündfluth gehört und jenem allgemeinen Untergang? Das ist doch wohl nicht der Drohung wegen gesagt? Ist es nicht zur That und Wahrheit geworden? Bezeugen es nicht auch die Berge Armeniens, wo die Arche sich ge-

setzt hat? Nicht auch ihre Reste, die bis jetzt dort übrig sind zu unserem Gedächtniss?“ Und zu einer andern Art der Strafe übergehend, fragt er: „Ist jemals einer von euch nach Palästina gereist? ich glaube wohl: ihr also bezeugt die Wahrheit der Rede. Da wo Sodom und Gomorrha gestanden, war einst ein grosses und fruchtbares Land, welches mit dem Paradiese wetteiferte; aber das ist jetzt von allen Einöden die ödeste. Denn es stehen zwar Bäume da und haben Früchte, aber die Frucht ist eine Erinnerung des göttlichen Zorns: nehmlich Granatäpfel prächtig anzusehn, die inwendig Staub und Asche zeigen. So ist das Land, so auch die Steine und selbst die Luft. Alles ist verbrannt, alles zu Asche geworden. Sind auch das Drohungen in Worten?“ Epiphanius aber in seiner Ketzergeschichte hält einer jüdischen Secte der Nazaräer, welche zwar die Patriarchen von Adam bis Moses anerkannte, die Bücher Mosis aber und den Opferdienst verwarf, insbesondere entgegen[12]), dass nicht allein die Ereignisse aus jenen Büchern bis jetzt gefeiert werden, sondern auch die Oerter jener Wunderthaten leibhaftig da sind: vor allem der Berg Zion (Moria), wo Abraham das Lamm opferte, habe noch jetzt den Namen. Und schliesslich verweist er auf die Reste der Arche im Lande der Kardyer, welche noch bis jetzt gezeigt würden. „Und wenn jemand nachforschen wollte, würde er wohl auch die Reste des Altars am Fuss des Berges finden, wo Noah nach dem Ausgang aus der Arche verweilte und Gott Opfer brachte.“

Fast alle diese und andere Kirchenlehrer haben ihre Aufmerksamkeit auf noch ein Denkmal der Urgeschichte gerichtet, welches die Sage darbot: auf Adams Grab in Golgatha, und diese in allseitigem theologischen Interesse verwendet[13]). Denn erstens kommt sie in der Schriftauslegung zur Sprache wegen der Todesstätte Jesu, wozu man die bedeutsame Parallele sich nicht entgehen liess: schon bei Origenes zu Matth. 27, 33, Ambrosius zu Luc. 23, 33 und Chrysostomus zu Joh. 19, 17 (der sie aber nur als eine fremde Meinung anführt). Sodann in chronographischem und geographischem Zusammenhang haben Julius Africanus und (während Eusebius es übergeht) Hieronymus dies Grab

erwähnt[14]): der letztere freilich, während er das Ansprechende der Sage anerkennt, erklärt sich für die andere Ueberlieferung, dass Adam in Hebron begraben sei. Entschieden aber macht Epiphanius jene geltend in polemischer Beziehung, gegen Tatianus und seine Anhänger, welche dem ersten Menschen die Seligkeit absprachen: er hält für wahrscheinlich, dass der Name Schädelstätte, der weder der Gestalt des Orts noch einer hervorragenden Lage entspreche, von dem Schädel des ersten Menschen herrühre, der dort gefunden sei, und erkennt die Hoffnung des Heils für ihn und seine Nachkommen darin, dass seine Gebeine durch Blut und Wasser, die aus der Seite des Gekreuzigten geflossen, besprengt seien[15]). In ähnlichem Sinn hatte in einer Passionspredigt Athanasius über die Schicklichkeit der Todesstätte Christi sich ausgesprochen, obwohl nicht ohne Zweifel an der Ueberlieferung[16]); und Hieronymus meldet, wie lebhaften Anklang die Sage von dem Grabe Adams auf Golgatha gefunden, als sie in einer Predigt vorgetragen wurde[17]).

1) S. meinen Aufsatz: die Reisen der Kirchenväter, im Evang. Kalender für 1861. S. 29 ff.

2) Joseph. Antiq. Jud. I, 3. §. 5. 6. I, 11. §. 4. Bell. Judaic. IV, 9. §. 7.

3) Justin. M. Cohort. c. 13.

4) Iren. Adv. haeres. IV, 31. §. 2. Tertullian. Carm. Sodoma v. 121. T. II. p. 773. ed. Oehler.

5) Tertullian. Apologet. c. 40.

6) Id. De pallio c. 2.

7) Theophil. Ad Autol. Lib. III. c. 19.

8) Jul. African. Chronic. Fragm. VII. p. 129. in Routh. Reliq. sacr. T. II.

9) Id. Fragm. XIII. p. 152.

10) Euseb. Praep. evang. IX, 11. Onomastic. s. v. Ἀραράτ, nebst der Uebersetzung des Hieronym. in dessen Opp. ed. Vallarsi T. III. p. 125. 126.

11) Chrysostom. Hom. de perfecta carit. c. 7. Opp. T. VI. p. 296. E. p. 297. A—C.

12) Epiphan. Adv. haeres., haer. XVIII. c. 2. 3. Endlich erwähnt noch Philostorg. Hist. eccles. III, 8. als Sage, dass noch bis jetzt auf dem Ararat nicht wenige Reste von dem Holz und den Nägeln der Arche bewahrt würden.

13) Vergl. meinen Aufsatz: Adams Grab auf Golgatha, im Evang. Kalender für 1861. S. 19 ff.

14) Jul. African. Chronic. Fragm. II. p. 124. Hieronym. De locis hebr. v. Arboc p. 130. Vergl. s. Quaest. hebr. in Genes. 32, 2. T. III. p. 340.

15) Epiphan. l. c. haer. XLVI. c. 5.

16) Athanas. Serm. in passionem et crucem domini c. 12. Opp. T. II. p. 90. B. C.

17) Hieronym. Comm. in ep. ad Ephes. V, 14. T. VII. p. 648.

§. 32.

2. Ein lebendiges Denkmal aber aus der Patriarchengeschichte war der Baum (die Terebinthe) bei Hebron, unter welchem Abraham die Engel sollte bewirthet haben (1. Mos. 18, 4. 8): und von diesem geben alle drei Chronographen Nachricht. Denn ohne Zweifel von dieser Terebinthe meldet Africanus, dass bei ihr ein Altar sei, auf welchem die Bewohner dieser Gegend in Festversammlungen Opfer darbrächten[1]): womit es stimmt, dass Kaiser Constantin der Grosse den Altar zerstören und die dort befindlichen Götzenbilder verbrennen liess[2]). Eusebius in jenem Onomasticon berichtet wiederholt, dass die Eiche oder Terebinthe im Hain Mamre, wo Abraham wohnte und unter der er die Engel bewirthete, noch gezeigt und von den Heiden verehrt werde[3]). Und Hieronymus bestätigt die fortdauernde Verehrung des Orts bei den Heiden, — bemerkt jedoch von dem Baum, dass er bis in die Zeit seiner Jugend, unter der Regierung des Constantius gesehen worden sei[4]). Beide aber bezeugen übereinstimmend, dass das Grabmal Abrahams zu Hebron noch gezeigt werde, — während sie von dem Grabe seines Bruders Haran zu Ur dasselbe nur aus Josephus berichten[5]). Auch haben sie wiederholt die Nachricht von dem Grabe des Joseph (Jos. 24, 32), dass wegen desselben die Eiche bei Sichem in der Vorstadt von Neapolis bis heute gezeigt werde[6]). — Gelegentlich bezeugt noch Hieronymus, dass in einer Stadt bei Scythopolis, welche noch jetzt den Namen Salem führe und nach der Meinung gelehrter Juden das Salem des Melchisedek sei, sein Palast gezeigt werde, dessen ansehnliche Ruinen die Grösse des alten Bauwerks erkennen liessen[7]).

Dieselben weisen aus der Zeit der Wanderung der Israeliten zwei Ereignisse nach, örtlich und monumental: am Berge Hor, wo Aaron gestorben, bei der Stadt Petra werde noch jetzt der Fels gezeigt, aus dem Moses Wasser geschlagen[8]); und zu Gilgal, südlich von Jericho würden noch jetzt die 12 Steine gezeigt, welche aus dem Jordan dorthin versetzt worden[9]): das war auf Geheiss des Josua geschehn, auf dass, wenn die Kinder die Väter nach diesen Steinen fragen würden, sie es ihnen kund thun sollten und sagen: „Israel ging trocken durch den Jordan" (Jos. 4, 20 ff.). Und als Gräber welche aus dieser Zeit noch gezeigt würden, nennen sie das der Mirjam, der Schwester des Moses, zu Kades bei Petra in Arabien (4. Mos. 20, 1) und des Josua bei dem Flecken Thamna (Jos. 24, 30)[10]).

Aus der Zeit der Könige aber werden als noch vorhanden aufgeführt das Grabmal des Jesse und David bei Bethlehem[11]), sowie einige Prophetengräber: des Amos zu Thekua[12]) und des Habacuc zwischen Keïlah und Gabaath, in dessen näherer Bestimmung aber zwei oder drei verschiedene Angaben vorliegen[13]). Und zuletzt noch das Grab der Maccabäer zu Modeim bei Diospolis (welches 1. Maccab. 13, 27 ff. ausführlich beschrieben wird), — eine Angabe, der gegenüber Hieronymus seine Verwunderung auslässt, wie man zu Antiochien ihre Reliquien zeige und durch welche sichere Gewähr das geglaubt sei[14]); es scheint aber, dass er selbst die 7 Brüder und Märtyrer (2. Macc. 7) mit dem Fürstenhause verwechselt hat. — So viel umfasst das Onomasticon in dieser Art von Denkmälern. Sonst findet sich noch manche Kunde, wie bei Hieronymus in der Auslegung des Jonas: dass zu Geth, einem kleinen Flecken unweit Diocäsarea das Grab des Jonas gezeigt; und in seiner Auslegung des Obadja: dass zu Sebaste, dem alten Samaria, dessen Grabmal mit dem Mausoleum des Propheten Elisa und des Täufers Johannes bis auf diesen Tag verehrt werde[15]). — Während also das Gedächtniss sich fortgepflanzt hatte, wird bald darauf bei einem kirchengeschichtlichen Autor einiger Prophetengräber in entgegengesetzer Richtung gedacht: dass man sie nehmlich wieder aufgefunden, was eine längere Vergessenheit voraussetzen lässt. Solche Auffindung aber

kam dem neuen Streben nach Reliquien entgegen oder wurde dadurch hervorgelockt. Sozomenus nehmlich meldet[16]), dass unter Theodosius dem Gr. in Folge eines Gesichts, das der Bischof Selenus von Eleutheropolis empfangen, die Gräber des Habacuc zu Keïlah und des Micha bei Berathsatia entdeckt seien, welches letztere die Einwohner nicht gekannt und nur mit einem allgemeinen Namen bezeichnet hätten; aber nach Hieronymus war das erste doch bis auf diese Zeit bekannt gewesen. Noch auffälliger ist, auch in Folge eines Gesichtes, die Auffindung des Grabes des Sacharja in dem Flecken Chaphar-Sacharja bei Eleutheropolis, deren Geschichte Sozomenus am Schluss seines Werks ausführlich mittheilt[17]).

1) Jul. African. Chronic. Fragm. XVIII. p. 154. In der ganzen Stelle bei Syncell. p. 107. (es ist nicht klar, wie viel davon dem Africanus angehört) ist diese Terebinthe bei Hebron mit der bei Sichem (1. Mos. 35, 4), von welcher Euseb. Onomastic. p. 280. spricht, verwechselt worden. — Sonst findet sich von angebl. Ueberbleibseln aus der Patriarchenzeit bei Jul. African. Fragm. XVII. p. 154. noch erwähnt *das Zelt Jacobs*, welches in Edessa aufbewahrt worden und unter Elagabal (nehmlich zur Zeit des Africanus) durch Blitz zerstört sei.

2) Euseb. Vit. Constantin. Lib. III. c. 52. 53.

3) Euseb. Onomastic. s. v. Ἀρβώ und Δρὺς Μαμβρῆ p. 129. 196. Auch in s. Demonstr. evang. V, 9.

4) Hieronym. ebendas. p. 130. 195.

5) Euseb. und Hieronym. s. v. Ἀρβώ p. 129 f. s. v. Ὄδρ p. 287 f.

6) Dieselben s. v. Βάλανος p. 177 f. s. v. Συχέμ p. 265 f.

7) Hieronym. Ep. LXXIII. ad Evang. c. 7. p. 443. B. C. Vergl. Bleek zu Hebr. 7, 1. Th. II. b. S. 286 f.

8) Euseb. und Hieronym. s. v. Ὤρ p. 257 f.

9) Dieselben s. v. Βουνός p. 171 f. s. v. Γάλγαλα p. 219 f.

10) Dieselben s. v. Κάδδης p. 183 f. — s. v. Γαάς p. 223 f. s. v. Θαμναθσαρά p. 283 f. Das letzte Grab ist in den Ruinen von Tibneh nachgewiesen von Guérin in der Revue archéol. Nouv. Sér. T. XII. 1865 p. 100 ff.

11) Dieselben s. v. Βηθλεέμ p. 167 f. 12) s. v. Elthece p. 205 f.

13) Dieselben s. v. Κεειλά p. 185 f. s. v. Ἐχελά p. 207 f. s. v. Γαβαάς p. 223 f.

14) Dieselben s. v. Μηδεείμ p. 247 f.

15) Hieronym. Comment. in Jonam, Praefat. Opp. T. VI. p. 389. Comment. in Abdiam 1, 1. Ibid. p. 362 f.

16) Sozomen. Hist. eccles. VII, 29. 17) *Ebendas.* IX, 17.

§. 33.

3. Aus der letzten Periode des jüdischen Staats, seit Judäa römische Provinz geworden, dem Anfang des christlichen Weltalters, verdienen zwei Gräber hervorgehoben zu werden, welche in historischem oder geographischem Zusammenhang von Eusebius und Hieronymus angezeigt werden. Das eine des Ethnarchen Archelaus (Matth. 2, 22), der im J. 6 nach Chr. der Herrschaft entsetzt und nach Vienne verbannt worden; aber gestorben, wenigstens begraben ist er in Bethlehem: sein Grabmal wurde gezeigt, wo von der öffentlichen Strasse der Weg zu den Zellen des Hieronymus abging, wie dieser bemerkt[1]). Das andere ist das berühmte Grabmal der Helena, Königin von Adiabene, einer jüdischen Proselytin, welches sie bei ihrem Aufenthalt in Jerusalem 3 Stadien von der Stadt errichtet hatte und worin ihre Gebeine sammt denen ihres Sohnes Izates durch ihren Sohn, König Monobazus beigesetzt wurden, wie Josephus berichtet[2]); von den Kirchenlehrern hat Eusebius in der Kirchengeschichte ihrer und ihres Grabmals gedacht, welches auch Hieronymus erwähnt[3]). Neuerdings ist es wieder aufgefunden.

Eine neue Seite der Betrachtung bietet den Kirchenlehrern das zerstörte Jerusalem. Dem Vorgang selbst, als einer Epoche auch in der Entwickelung der Kirche, hat Eusebius mit Recht einen Abschnitt in seiner Kirchengeschichte gewidmet[4]). Auf den Zustand aber, zumal die Ruinen des Tempels, wo in der That die Steine reden, wird in apologetischem Zusammenhang hingewiesen, im Streit wider Juden und Heiden. Theodoret in seiner Widerlegung des Heidenthums, um die Wahrheit dessen zu erweisen, was der Erlöser und seine Jünger von dem zukünftigen Leben, namentlich dem Gericht geweissagt, beruft sich (ähnlich wie Chrysostomus, s. S. 105 f.) auf die in diesem Leben schon erfüllte Weissagung, vor allem die Zerstörung des Tempels[5]): „Wer von euch die Verwüstung und gründliche Zerstörung gesehn hat, möge es treulich bekennen, die übrigen mögen dem Berichterstatter glauben. Denn ein Augenzeuge jener Verwüstung bin auch ich gewesen: und die Weissagung, die ich

mit dem Ohr aufgenommen, habe ich mit den Augen gesehn und ich habe die Wahrheit verkündet und angebetet." — Anderntheils den Juden gegenüber gedenkt Chrysostomus der Weissagung Daniels und Jesu von dem Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte (Matth. 24, 15); und findet sie darin erfüllt, dass Hadrian, nachdem er Jerusalem erobert, seine Statue im Tempel aufstellen liess[6]). Und um dieselbe Zeit bezeugt Hieronymus in der Auslegung derselben Stelle des Evangeliums, dass wo einst das Allerheiligste war, die Reiterstatue Hadrians bis auf diesen Tag gestanden habe[7]). Mit derselben hatte der Eroberer ein Jupiterbild aufstellen lassen.

1) Hieronym. Zusatz zu Euseb. Onamastic. s. v. Bethleem. p. 167.

2) Joseph. Antiq. Jud. XX, 4. §. 3. Bell. Judaic. V, 4. §. 2. Vergl. Fr. Creuzer Rückblick auf Josephus, in den Theolog. Studien und Kritiken 1853. S. 915. 924.

3) Euseb. Hist. eccles. II, 12. Hieronym. Epist. CVIII. ad. Eustach. (epitaphium Paulae) c. 9. T. I. p. 691. A.

4) Euseb. l. c. III, 5 ff.

5) Theodoret. Gr. affect. curat. Lib. XI. p. 446. Gaisf.

6) Chrysostom. Hom. V. in Judaeos c. 10. 11. Opp. T. I. p. 644. E. 645. D.

7) Hieronym. Comm. in Matth. 24, 15. Opp. T. VII. p. 194. E. sq.

2. Aus der griechisch-römischen Welt.

a. Das Studium und die Methode der Kirchenväter.

§. 34.

Das archäologische Studium der Kirchenväter.

1. Wenn in dem bisherigen wohl das *Interesse* sichtbar ist, welches die Kirchenlehrer an Denkmälern genommen; so zeigt sich nun ihr *Studium* der Monumente in Bezug auf die Hervorbringungen des griechisch-römischen Heidenthums. In dem grossen Kampf mit dem alten Götterdienst und mit den Ansprüchen, an ihm Theil zu nehmen, hatten die Apologeten es mit den Quellen desselben in Poesie und Philosophie, nicht minder mit seinen Denkmälern, Tempeln und Statuen zu thun. Und

mehrere derselben haben sich ernstlich darum bemüht, weshalb sie selbst für die Denkmälerkunde des klassischen Alterthums eine wichtige Quelle sind.

1. Sie berichten und urtheilen aber nicht allein aus fremder Ueberlieferung, sondern auch aus unmittelbar persönlicher Kenntniss. Diese hatten sie zum Theil auf Reisen erworben, — wie schon an Justin dem M. zu ersehen ist. Er zuerst von den Kirchenlehrern nennt die Sibylle, welche für eine befreundete Gestalt aus dem Heidenthum galt, da sie zu Gunsten des Christenthums sollte geweissagt haben; er hat aber auch nach der Mahnschrift an die Heiden (wenn anders er der Verfasser ist) die Basilica zu Cumä besucht, in der sie ihre Eingebungen empfangen, und gedenkt eines ehernen Grabmals, welches ihre Gebeine enthalten sollte[1]). Anderntheils spricht er von dem Tempel der goldenen Aphrodite und einer nach ihr benannten Ebene in Aegypten, indem er sich auf diesen Beinamen bei Homer beruft zum Beweise, dass derselbe in Aegypten gewesen und von dort manches in seine Gedichte aufgenommen habe; das ist aber aus Diodor entlehnt[2]). Er selbst jedoch fügt hinzu, dass die homerische Schilderung von dem Schild des Achilles, insbesondere die Composition des Weltalls, umfassend Erde und Meer und den gestirnten Himmel, an die mosaische Erzählung erinnere, welche der Dichter in Aegypten kennen gelernt habe. Vornehmlich Tatianus, wie er als Heide die verschiedenen Religionseinrichtungen erforscht hatte, wodurch er von dem Heidenthum abgelöst und für das Christenthum empfänglich wurde[3]), so hat er auch unter den Kunstdenkmälern sich umgesehn; und er macht davon Gebrauch, um die Schmähung abzuwehren: als ob die Christen zwischen Knaben und Weibern Geschwätz trieben. Nehmlich er kennzeichnet im Gegensatz die Weiber und Männer der Heiden, solche, denen sie auch Statuen gesetzt hätten, von welchen eine ganze Reihe aufgeführt wird[4]); worauf er von sich selber aussagt: „dies habe ich dargelegt nicht aus fremdem Unterricht, der ich viele Länder besucht und theils als Sophist auf eure Art gelebt, theils viele Künste und Erfindungen getroffen, endlich aber in der Stadt der Römer verweilt und zahlreiche Sta-

tuen betrachtet habe, die von euch (Griechen) zu ihnen gebracht sind: denn nicht wie die meisten pflegen, suche ich durch fremde Meinungen das eigene zu bekräftigen, sondern was ich selbst erkannt, das will ich niederschreiben[5]." Auch Athenagoras ist auf die Götterbilder aufmerksam gewesen, wie die Hauptstelle bei ihm über die Erfindung der Künste beweiset (s. S. 125), die aber rein historisch ist. — Hingegen Clemens spricht als Augenzeuge jedenfalls über die ägyptischen Culte, insbesondere über den Tempel und die Statue des Serapis in Alexandrien[6]); sonst aber steht ihm eine reiche Literatur zu Gebote. Und er hat grade als Quellen der Geschichte der klassischen Kunstdenkmäler, der Tempel und Götterbilder, auf die er sich bezieht, eine Reihe von Schriften namhaft gemacht, sowohl allgemeinern Inhalts, als Specialarbeiten über Länder und Städte, z. B. Sicilien, Samos, Delphi, Knidus, Cypern, auch ein archäologisches Werk: des Heraklides Buch von der Erbauung der Tempel in Akarnanien[7]). Selbst auf Italien erstrecken sich seine Quellen (obwohl das Land bei ihm mehr zur Seite steht); und über römische Denkmäler ist von ihm Varro benutzt für die Nachricht, dass die alten Römer eine Lanze als Bild (ξόανον) des Mars verehrt hätten[8]). Einen engern Kreis hat Tertullian. Er aber zeigt persönliche Bekanntschaft mit der römischen Oertlichkeit und den Alterthümern der Stadt (s. S. 135 f.); nicht minder hat er aus ihren Geschichtschreibern geschöpft: dass die Statuen ägyptischer Gottheiten durch den Senat vom Capitol entfernt, durch Volksgewalt wiederhergestellt seien, führt er aus Varro an[9]), dessen Werk als Inbegriff der Cultuslehre er seiner Polemik im zweiten Buch der Schrift an die Heiden zum Grunde legt[10]). — Wie diesen beiden Kirchenlehrern ein monumentales Interesse eigen war, zeigt sich in der gelegentlichen und geistreichen Nutzanwendung, wo der Zusammenhang keineswegs darauf führt. So bemerkt Tertullian: manche hielten die Sonne für den Gott der Christen (weil sie ihr Gebet gen Osten richteten); „vielleicht werden wir zu den Persern geschickt, obwohl wir nicht die Sonne auf ein Tuch gemalt anbeten, da wir sie selbst überall an ihrem Schilde (am Himmel) haben[11])." Und Clemens ver-

gleicht die prunksüchtigen Weiber, die sich mit Gold behängen und salben und schminken, inwendig aber voller Unreinigkeit sind, mit den Tempeln der Aegypter, deren Wände von Gold, Silber und Bernstein und fremden Steinarten glänzen und deren Adyta mit goldgestickten Teppichen verhängt sind, aber inwendig statt des Bildes eines Gottes eine Katze, ein Krokodil, eine Schlange oder dergleichen enthalten[12]).

2. Von Clemens hat Arnobius manches über die Götterbilder sammt den Citaten herübergenommen, ohne ihn zu nennen[13]). Doch hat er auch eigenes zumal über die römischen Alterthümer: wie er denn den Ursprung des Kapitols von dem Grabe des Olus für weltbekannt erklärt, auf die Frage aber nach den Autoritäten eine Reihe Schriftsteller nennt[14]). Ueberdies hat er die Augen offen gehabt für die Monumente: das zeigt nicht allein der Inhalt seiner Schilderungen, sondern auch die Form seines Zeugnisses, als Ausdruck eigener Wahrnehmung. Zum B. von dem Mithrasbilde: wir sehn unter den Göttern das grimmige Löwenangesicht mit Roth bemalt und Frugifer benannt; und von dem aus Phrygien gekommenen Bilde der grossen Mutter: wir alle sehen heute jenen schwarzen unbehauenen Stein anstatt des Kopfes in dem Standbild der Göttin[15]). — Dem Arnobius lag dies nahe genug, da er aus dem Heidenthum gekommen war und dasselbe noch in seiner Herrschaft sah. Aber noch ein Jahrhundert später zeigt Prudentius denselben Eifer gegen dessen Denkmäler, deren mehrere zu Rom befindliche, Tempel und Götterbilder treffend von ihm bezeichnet werden: so hat er eine genauere Angabe über jene Statue der Cybele (s. S. 149), auch beschreibt er das Bild einer zürnenden Juno, woraus seine Aufmerksamkeit erhellt auf den individuellen Charakter eines Kunstwerks und sein Streben, den Eindruck desselben anschaulich wiederzugeben[16]). In dieser Zeit aber hat vornehmlich Augustinus den Gegenstand aufgenommen: er spricht sowohl als Augenzeuge ausdrücklich von dem Tempel und Standbild der Coelestis (offenbar zu Carthago), wo er den Spielen aufmerksam gefolgt sei[17]), auch von einer Statue des Hercules daselbst, an deren Bart sich eine besondere Begebenheit knüpfte (s. S. 152);

und wahrscheinlich von den zahlreichen Tempeln in Rom (s. S. 136), wo er längere Zeit sich aufgehalten. Er benutzt aber auch als Quelle der römischen Alterthümer das Werk des Varro, den er mit höchstem Lobe feiert[18]), und folgt dessen Anordnung mit der Bekämpfung des Heidenthums durch mehrere Bücher seines apologetischen Hauptwerks (Buch 6—10); so dass er durch beides seinem eigenen Alterthumsstudium Zeugniss giebt. Wer, sagt er[19]), hat dies sorgfältiger untersucht als Varro? wer gelehrter gefunden, wer aufmerksamer betrachtet, wer scharfsinniger unterschieden, wer fleissiger und vollständiger beschrieben? Obwohl weniger anmuthig in der Sprache, ist er doch so voll Gelehrsamkeit und Geist, dass er in allen Zweigen des Wissens, welches wir das weltliche, jene das freie nennen, dem, der die Sachen studirt, so viel lehrt, als den, der die Worte studirt, Cicero ergötzt. Er führt dann die glänzenden Zeugnisse Ciceros für Varro an, darunter auch dieses: „wir, die wir in unserer Stadt fremd waren und umherirrten, sind als Gäste gleichsam durch die Bücher nach Hause gebracht, dass wir einmal wissen konnten, wer und wo wir waren. Du hast das Alter des Vaterlandes, die Beschreibung der Zeiten, die Rechte der Heiligthümer ..., du hast von allen göttlichen und menschlichen Dingen Namen, Arten, Verrichtungen, Ursachen eröffnet.“ Weiter giebt Augustinus die Eintheilung an[20]) in menschliche und göttliche Dinge, jene in 25, diese in 16 Büchern umfasst; und als Inhalt der letztern die Lehre vom Cultus in fünf Abschnitten, worin nach einer Einleitung (Buch 1) die religiösen Handlungen erklärt worden: wer darbringe (d. i. von den gottesdienstlichen Personen), wo, wann, was und wem (d. i. von den Göttern) dargebracht werde: jeder Abschnitt in drei Büchern. Der zweite Abschnitt, von den heiligen Oertern, zerfiel in die drei Abtheilungen: de sacellis, de sacris aedibus, de locis religiosis. Von der zweiten derselben, die von den Tempeln handelte, hatte er schon zuvor erklärt: „wenn nicht viele Tempel vernachlässigt und zum Privatgebrauch verwendet worden wären, würde man es nicht der grossen Nachforschung Varros beimessen, dass er von den Tempeln schreibend so vieles Unbekannte vorbringt[21]).“

3. Während diesen Mittheilungen der *apologetische* Zweck zum Grunde liegt, fehlt es auch nicht an rein *historischem* oder topographischem Interesse. Gleich der erste christliche Geschichtschreiber Hegesippus bezeugt, dass Hadrian dem Antinous einen Tempel errichtet und Spiele angeordnet habe und dass dies zu seiner Zeit geschehen sei: was Eusebius und Hieronymus als Zeitbestimmung für Hegesippus angemerkt haben[21]). Sodann Eusebius in dem Buch von den biblischen Oertern berichtet von einigen noch bestehenden Götzenbildern, die freilich nicht der klassischen Kunst angehören[22]). Aber in seiner Chronik hat er manche Angaben, welche diese betreffen, von Gründung und Verbrennung der Tempel. Und in seinem Leben Constantins meldet er den Anfang der Tempelzerstörung in Kleinasien. Unter demselben Gesichtspunkt bringen die spätern Kirchengeschichtschreiber, Socrates, Sozomenus und Theodoret, einige kunstgeschichtliche Nachrichten: wobei freilich nicht sowohl die Kunst, als das Heidenthum und dessen Fall in Betracht kommt (s. S. 137 ff.).

1) Justin. M. Cohort. c. 37. 2) *Ebendas.* c. 28.

3) Tatian. Orat. c. Gr. c. 29. 4) c. 33. 34. 5) c. 35.

6) Clem. Alex. Cohort. c. 42. p. 42. Pott.

7) *Ebendas.* p. 34, 21. Die andern oben bezeichneten Werke sind (Σικελικά) von Antiochus p. 39, 17. Σαμιακά von Olympichus p. 41, 15. desgl. (ohne Angabe des Titels) von Aëthlius p. 40, 27. Δελφικά von Apellas p. 42, 6; ferner Posidippus περὶ Κνίδου p. 47, 14. 51, 7. Philostephanus περὶ Κύπρου p. 51, 4. 7.

8) *Ebendas.* p. 41, 3. Die Schriftsteller, die er über Italien anführt (jedoch nicht über dortige Kunstwerke), sind Dorotheus und Pythocles, beide ἐν τετάρτῃ oder τετάρτῳ Ἰταλικῶν, Cohort. c. 3. p. 37, 6. Strom. I, 21. p. 400, 16.

9) Tertullian. Ad. nat. I, 10. 10) S. *daselbst* II, 1.

11) Id. Apologet. c. 16. 12) Clem. Paedag. III, 2. p. 252 f.

13) Arnob. Adv. nat. VI, 3. 6. 11. 13. 21. 22. 23.

14) *Ebendas.* VI, 7. 15) VI, 10. VII, 49.

16) Prudent. Peristeph. hymn. X, 288:

Velut retortis intuens obtutibus
Avertat ora de litantis hostia,
Lapis severa fronte mentitur minas.

17) Augustin. Civ. dei II, 26. vergl. c. 4.

18) *Ebendas.* III, 4: vir doctissimus eorum Varro. IV, 1: vir doctissimus apud eos et gravissimae autoritatis. VI, 6: o Marce Varro cum sis homo

omnium acutissimus et sine ulla dubitatione doctissimus (Worte des Cicero, die er c. 2. angeführt hatte).

19) *Ebendas.* Lib. VI. c. 2. 20) c. 3. 21) Lib. III. c. 17.

22) Euseb. H. e. IV, 8. Hieronym. De vir. illustr. c. 22.

23) Euseb. Onomasticon s. v. Ἀριήλ p. 161: man hält dies für Areopolis, weil deren Einwohner noch bis jetzt ihr Götzenbild Ariel nennen. s. v. Βεελφεγώρ p. 169: das ist der Götze Baal auf dem Berge Phegor. s. v. Αἰνάν p. 132: daselbst ist eine Quelle, bei der ein von den Einwohnern verehrtes Götzenbild *war*; Hieronymus aber sagt: in quo stans idolum maxima illius regionis veneratione *colitur*. – s. v. Ἑρμών p. 145: man sagt, dass der Berg Hermon von den Einwohnern als heilig (ὡς ἱερὸν) verehrt wird; wozu Hieronymus einen Zusatz hat (wenn es nicht ein Missverstand ist): diciturque in vertice ejus insigne templum quod ab ethnicis cultui habetur.

§. 35.

Die archäologische Methode der Kirchenväter.

1. In allen solchen Erklärungen und Berichten der Kirchenlehrer ist ein Hauptunterschied, ob sie aus eigener Wissenschaft, d. h. aus unmittelbarer Anschauung, oder aus fremder Ueberlieferung, sei es aus Geschichte oder Sage, reden. In den meisten Fällen ist das nicht zu verkennen: auf der einen Seite, wenn sie ihr Augenzeugniss kund geben, noch dazu so bestimmt wie Julius Africanus (s. S. 105); auf der andern, wenn sie ihre Gewährsmänner nennen, wie am meisten von Clemens geschieht. Nicht selten aber verwischt sich dieser Unterschied, zumal in der Nachricht von der Existenz eines Denkmals: dass es *noch jetzt* oder *bis auf diesen Tag* vorhanden sei, — ein Ausdruck, der aus dem A. und N. T. früher (S. 9) nachgewiesen ist. Das ist eine gefährliche Formel, wenn sie unbesehens von spätern nachgesprochen wird, geeignet über den Zeitpunkt dieses „jetzt“ irre zu führen. Solche Unsicherheit ist schon hervorgetreten in den zuvor (S. 104 ff.) erwähnten Zeugnissen über Reste der Arche Noah auf dem Ararat, welche noch vorhanden sein sollten: wie denn Josephus ausser der einheimischen Sage zwei Zeugnisse heidnischer Schriftsteller beibringt, das eine, dass sie lange Zeit sich erhalten hätten, das andere des Berosus, dass sie noch da wären (ἔτι μέρος τι εἶναι); Julius Africanus, der an dem Orte gewesen, schweigt

davon; Eusebius hat die Stelle aus Josephus aufgenommen; Chrysostomus erklärt: die Reste seien bis jetzt dort übrig zu unserm Gedächtniss (ἕως νῦν ἐκεῖ σώζεται), desgleichen Epiphanius: sie würden noch bis jetzt gezeigt (ἔτι καὶ δεῦρο δείκνυται); wogegen Philostorgius es vorsichtig als Sage anführt (ἧς ἄχρι καὶ νῦν εἶναί φασιν οὐ μικρὰ λείψανα). Aehnlich verhält es sich mit berühmten heidnischen Denkmälern, namentlich der Geburtshöhle und dem Grabe Jupiters in Kreta, wovon Diodor als Sage mittheilt, dass es noch gezeigt werde (δείκνυσθαι δὲ αὐτοῦ φασιν εἰς ἔτι νῦν τάφον): aber die ältesten christlichen Apologeten Tatianus, Theophilus, Minucius Felix bekunden dies als Thatsache und noch Epiphanius drückt sich eben so aus (s. S. 133). Man wird also in jedem Fall nach der Herkunft jenes Ausdrucks fragen müssen. Wenn Athenagoras von einem thönernen Portrait, dem ersten dieser Art, sagt, es würde noch (ἔτι καὶ νῦν) zu Korinth aufbewahrt[1]); so giebt das nur eine frühere Ueberlieferung wieder (Plinius sagt, bis zur Zerstörung durch Mummius sei es in dem dortigen Nympheum aufbewahrt), ohne den Werth eines eigenen Zeugnisses zu beanspruchen. Und wenn Hippolytus von einem mythischen Gemälde in einer Halle des attischen Demos Phlya, welches häretische Gnostiker, die Sethianer, benutzten (s. S. 141), sagt, es sei noch jetzt (μέχρι σήμερον) dort gemalt; so hat er es offenbar dem Plutarch in den Büchern gegen Empedokles, den er als Gewährsmann nennt, oder vielmehr nur der Schrift der Sethianer, aus der er alles genommen, nachgesagt[2]). Mehr historischen Glauben haben einige solcher Angaben bei Sozomenus, der von den durch Kaiser Constantin den Gr. nach Constantinopel gebrachten heidnischen Bildsäulen ein Jahrhundert später bezeugt: dass sie noch jetzt (εἰς ἔτι νῦν) öffentlich aufgestellt seien, — wie er gleicherweise von dem heiligen Geräth, welches derselbe der Kirche auf Golgatha (vielmehr des heil. Grabes) geschenkt hatte, aussagt, dass es noch jetzt sich dort befinde[3]).

2. Wiewohl es nun durchgängig ein *praktisches* Interesse ist, was die Kirchenlehrer in der Betrachtung der heidnischen Denkmäler leitet, so lassen sich doch schon die verschiedenen Momente einer *wissenschaftlichen* Behandlung hier nachweisen.

Den Anfang macht Justin der Märtyrer, Monumente zum historischen Beweise zu verwenden. Da er die Griechen von dem göttlichen Ursprung der griechischen Uebersetzung des A. T. überführen will nach der Ueberlieferung, dass König Ptolemäus für die 70 Dolmetscher ebenso viele Zellen auf der Insel Pharus habe bauen und sie darin getrennt arbeiten lassen, welche gleichwohl eine wörtlich übereinstimmende Uebersetzung geliefert; so führt er zum Beweise an, erstens dass er selbst in Alexandrien gewesen und die noch vorhandenen (ἔτι σωζόμενα) Spuren dieser Zellen in Pharus gesehn, sodann dass er die Sache von den Einwohnern, denen sie überkommen sei, gehört habe[4]). Da wird also von dem Monument, den Zellen, als einem Bestandtheil des Factums, auf dieses selbst (dass in ihnen übersetzt worden) geschlossen, indem deren angebliche Bestimmung aus der Sage hinzugenommen wird. Ein andermal schliesst er von dem Monument auf den Zustand derer, die es errichtet haben, nehmlich von der Statue mit Inschrift, welche Senat und Volk der Römer dem Simon Magus als einem Gott sollte gewidmet haben, darauf, dass sie durch magische Künste getäuscht seien[5]). Beides verdient der Methode nach besondere Beachtung, wenn auch das Resultat ein irriges ist, weil er hinsichtlich der Voraussetzung es an Kritik hat fehlen lassen. Denn die Zellen (von deren Resten nicht einmal gesagt wird, dass ihrer 70 zu erkennen gewesen) beweisen nichts für das Mährchen, das an sie geheftet worden; und die noch vorhandene Inschrift beweiset im Gegentheil, dass die Widmung dem Simon Magus nicht gegolten hat: vermuthlich hat Justinus selbst sie gar nicht gesehn.

Weitere Motive in der Benutzung der Monumente, selbst eine Ergänzung dessen was hier mangelt, giebt Clemens von Alex. an die Hand. Er spricht sich einestheils für das Erforschen der Denkmäler aus eigener Anschauung aus: man müsse den Götterbildern so nahe als möglich treten, da der ihnen eigene Irrthum auch durch den Augenschein (ἐκ τῆς προσόψεως) bewiesen werde[6]). Anderntheils hat er zur Geschichte derselben mehr klassisches Material zusammengebracht, als irgend ein anderer; aber indem er es benutzt, giebt er auch zu erkennen, welchen

Werth er auf dieses Wissen legt[7]). Das erste betrifft als Fundament aller archäologischen Arbeit die *Autopsie*, das andere die Würdigung der *literarischen Quellen*. Sodann von der *Kritik* hat er wenigstens eine Andeutung gegeben, indem er die verschiedenen Ueberlieferungen von dem Serapisbilde mittheilt und nicht allein diejenige, nach der es nicht von Menschenhänden gemacht sei, sondern auch eine andere, welche ihm ein hohes Alter gebe, rügt[8]). Endlich von der *Auslegung* der Bildwerke finden sich bei ihm einige Proben: von der Sphinx an den ägyptischen Tempeln heisst es, sie solle anzeigen, dass die Lehre von Gott räthselhaft und dunkel ist[9]). Und da er über das Symbol des Rades in den Tempeln aus einer eigenen Schrift des Dionysius Thrax eine Stelle angeführt, spricht er von der Bedeutsamkeit der symbolischen Auslegung, welche zur rechten Theologie wie zur Frömmigkeit helfe[10]). — Auch Tertullian hat an ägyptischen Bildwerken seine Auslegung geübt, freilich nach der Voraussetzung, dass die Götter überhaupt verstorbene Menschen seien: so hält er den Serapis, dessen Namen er von dem Aufsatz (suggestus) auf seinem Haupt ableitet, für den Patriarchen Joseph, welchem Pharao die Versorgung des Landes mit Getraide aufgegeben; und erkennt in dem scheffelförmigen Aufsatz einen Hinweis auf diese Herbeischaffung von Getraide wie in den Aehren um sein Haupt, dass die Sorge ihm obgelegen; auch den Hund unter seiner Rechten und dass man die Faria ihm zugesellt, deutet er in diesem Sinn[11]). Diese Auslegung sucht den Gegenstand aus sich selber zu bestimmen, wenn auch die daran geknüpfte historische Combination auf einem falschen mythologischen Princip beruht. Hingegen nur eine subjective Anwendung ist es, wenn er gleich darauf in der Doppelnatur des Anubis und zwar in dem Hundskopf den Charakter der Aegypter ausgeprägt findet (nehmlich wie der Mensch, so seine Götter): wo der Ausdruck selbst anzeigt, dass es nach seiner Art nicht mehr als ein geistreiches Spiel ist.

3. In der zweiten Periode der alten Kirche zeigt sich ein wichtiger Fortschritt in der Methode bei Lactantius, der mehrfach auf Götterbilder Rücksicht nimmt und indem er aus den

Attributen den Sinn ableitet, mit diesen monumentalen Thatsachen die Angaben der Schriftsteller zusammenfasst zur Bestätigung seiner Erklärung. So weiset er die von ihm bekämpfte Volksmeinung von der Fortuna als einer Göttin, welche Gutes und Böses austheilt, an ihrem Standbilde nach, welches mit Füllhorn und Ruder gebildet werde, als ob sie Gaben spende und die Leitung der menschlichen Dinge inne habe. Und damit komme überein Virgil, der sie allmächtig und Sallust, der sie allherrschend nenne[12]). Auf demselben Wege, aber mit einer weiter greifenden Combination thut er die alterthümliche Meinung dar von dem Saturnus, der in Italien bei dem Janus Zuflucht gefunden: „dass er irrend und bedürftig von Janus aufgenommen, beweisen alte Münzen, in welchen dieser mit dem Doppelgesicht dargestellt ist und auf der andern Seite ein Schiff[13])." Zugleich beruft er sich auf Ovid, in dessen Festkalender auf die Frage: „warum ist auf der ehernen Münze hinten geprägt ein Schiff, vorne das doppelte Haupt," von Seiten des Janus die Antwort erfolgt (I, 231):

Hätte die Länge der Zeit nicht selber verwischt das Gepräge,
Sprach er, so könntest du mich kennen am Doppelgesicht.
Höre den Grund noch des Schiffs. Der sichelbelastete Gott kam
Nach durchirreter Welt schiffend in Tuscia's Strom.
. . . .
Aber es prägt auf Münzen von Erz wohlwollend die Nachwelt,
Um von des göttlichen Gast's Landung zu zeugen, das Schiff.

welche letzten beiden Verse von Lactantius angeführt werden. Von besonderem Interesse ist hier die Beweisführung durch Münzen, dergleichen noch vorhanden sind. Es ist aber möglich, dass er von solchen eben nur durch diesen Dichter Kenntniss gehabt. Es kommt ihm darauf an, die religions-philosophische Deutung des Mythus durch die Stoiker bei Cicero (wonach Saturn die Zeit bedeutet) abzuwehren und die geschichtliche, nach Art des Euhemerus, zu bestätigen.

Und in der gleichen Frage schlägt Augustinus dasselbe Verfahren ein, indem er auf die sichere Gewähr der Monumente sich zurückzieht. Denen nehmlich, welche den Mythus von Saturn und Jupiter verwarfen und den letztern philosophisch erklär-

ten für den allbelebenden Geist, tritt er mit der Frage entgegen[14]: „Was verehren sie denn auf dem Capitol? . . . was thut dort der Schild des Jupiter, die Aegis, welche davon benannt sein soll, dass den von der Mutter verborgen gehaltenen Jupiter eine Ziege ernährte? Ist auch das von den Dichtern erfunden? Ist etwa auch das römische Capitol ein Werk der Dichter? Und wenn sie auch den Jupiter nicht für einen verstorbenen Menschen gelten lassen wollen, was sagen sie von Saturn? Welchen Saturn verehren sie, nicht den, der zuerst vom Olymp gekommen?“ Und hier nimmt er gleichfalls die poetische Schilderung und die statuarische Bildung zusammen; jene aus Virgil (Aen. VIII, 319 ff.):

Erst nun kam Saturnus herab vom ätherischen Himmel
Fliehend die Waffen des Zeus, und verbannt aus genommener Herrschaft.
Welcher die ungeschlachten durch Berghöhn streifenden Horden
Bildete, Sitt' und Gesetze verlieh und Latium lieber
Nannte das Land, weil sicher er hier sich verborgen gehalten (latuisset).

Worauf er an der Kunstvorstellung beide Züge, die Verborgenheit und die Landescultur, nachweiset. „Zeigt nicht selbst sein Bild, welches mit bedecktem Haupte gemacht wird, gleichsam den verborgenen an? Giebt nicht die Sichel zu erkennen, dass er den Italern den Ackerbau gelehrt hat?“ Also bestätigt er die Ueberlieferung durch seine Auslegung des Kunstwerks und giebt auch seinerseits das Zeichen, dass auf dem religionsgeschichtlichen Gebiet beiderlei Quellen mit einander zu verbinden sind. — Dieselbe Methode wird von Augustinus angewendet in einer geschichtlichen Frage, da er den Charakter der alten Römer untersucht, der sie in den Stand gesetzt und würdig gemacht, ein Weltreich zu begründen[15]. Er hält sich zuvörderst an das Zeugniss der Geschichte, nehmlich des Sallust, und erklärt darnach für den herrschenden Zug in ihnen Ehrgeiz und Ruhmsucht, wodurch sie erstaunliches geleistet: aber von der Art, dass sie Ehre und Ruhm nicht durch List und Trug, wie in den Zeiten der Entartung, sondern auf dem wahren Wege, dem der Tugend, suchten. Und dies findet er bestätigt durch ein Monument der Vorzeit: „dass dies den Römern eingepflanzt gewesen, zeigen auch die Tempel der Götter, die sie innigst verbunden errichtet, der Virtus und des Honos[16]. Woraus zu sehen ist, welches

Ziel sie für die Tugend verlangten und worauf sie dieselbe bezogen, nehmlich die Gutgesinnten auf die Ehre.“ So tritt hier ein neuer Gesichtspunkt hervor, indem von den Tempeln und ihrer Bestimmung auf die Gesinnung derer, die sie errichtet hatten und die sie benutzten, kurz den ganzen Volkscharakter, geschlossen wird. Und zwar was in ähnlicher Weise früher versucht, aber von Justinus verfehlt, von Tertullian nur ironisch behandelt war, findet hier eine treffende Anwendung. Damit ist in der That in methodischer Hinsicht ein Höhepunkt angedeutet: nehmlich für die Würdigung der Kunstdenkmäler ein Zeichen gegeben, dass sie aus der Volksthümlichkeit zu begreifen und in den culturgeschichtlichen Zusammenhang aufzunehmen sind.

1) Athenagor. Supplic. c. 17. s. Otto zu d. St. p. 77. not. 16.

2) Hippolyt. Adv. haeres. V, 20. p. 208. ed. Duncker. Das erstere nimmt Schneidewin an, Göttinger Gel. Anz. 1852, Nachrichten S. 96.

3) Sozomen. Hist. eccles. II, 5. 26.

4) Justin. M. Cohort. c. 13.

5) Id. Apolog. I. c. 26. 56.

6) Clem. Cohort. c. 4. p. 50, 29.

7) Nehmlich *ebendas.* c. 4. p. 42, 8. giebt er weiteres zur Denkmälerkunde, „damit niemand glaube, dass er aus Unwissenheit es übergangen.“ Und zuvor c. 2. p. 33, 9. hält er sich über die Unwissenheit der heidnischen Gegner auf, in Betreff ihrer eigenen Schriftsteller, die er zu Zeugen gegen sie aufrufe.

8) *Ebendas* p. 42, 21: τοῦτον ἀχειροποίητον εἰπεῖν τετολμήκασι. p. 43, 2: ὁ Ἀθηνόδωρος ἀρχαΐζειν τὸν Σάραπιν βουληθεὶς etc.

9) Id. Strom. V, 5. p. 664, 20.

10) *Ebendas.* V, 8. p. 672, 25. 673, 15.

11) Tertullian. Ad nation. II, 8.

12) Lactant. Div. instit. III, 29. 13) *Ebendas.* I, 13.

14) Augustin. De consensu evang. Lib. I. §. 34. T. III. P. 2. p. 11. A.

15) Id. Civ. dei V, 12. §. 1. 3. Doch ist zu bemerken, dass der römischen virtus s. v. a. ἀνδρεία ein anderer Begriff zum Grunde liegt, als der christliche.

16) Diesen Tempel des Honor und der Virtus, errichtet durch M. Marcellus, erwähnt schon Lactant. Div. instit. I, 20.

2. Von dem Ursprung der Kunst.

§ 36.

Aus einer zwiefachen Veranlassung wurden die Vertheidiger des Christenthums schon im 2. Jahrhundert auf diese Frage geführt. Einmal um dem Vorurtheil der Heiden gegen dasselbe als eine Religion barbarischer Abstammung (von Juden und Christen) zu begegnen, halten sie ihnen vor: dass die Heiden alle ihre Einrichtungen, Kenntnisse und Kunstfertigkeiten von den Barbaren empfangen hätten: die Babylonier hätten die Astromie, die Aegypter die Geometrie und Chronographie, die Phönicier (Kadmus) die Buchstabenschrift erfunden; und so auch die Kunst: die Tuskaner die Plastik, die Metallarbeit (χαλκεύειν) die Cyclopen. Damit beginnt Tatian seine Schutzschrift[1]); ihm ist Clemens gefolgt, aber erweiternd und ändernd[2]): die Erfindung der Metallarbeit misst er nicht den Cyclopen, sondern den Noropen oder Norikern (in Pannonien) bei, dazu nennt er den Phönicier Kadmus als Erfinder der Steinhauerkunst. Und diese ganze Stelle hat Eusebius aufgenommen[3]).

Anderntheils richtet Athenagoras seinen Angriff gegen den heidnischen Cultus aus dem Grunde, dass Götterbilder (sofern er die Götter mit diesen identificirt) nicht in Brauch waren, so lange es nicht eine Plastik, Malerei und Bildnerei von Statuen gab: und das giebt Anlass, ihrer Erfindung zu gedenken[4]). Saurias von Samos habe den Schattenriss (σκιαγραφία) erfunden, da er ein Pferd in der Sonne umzeichnete; Kraton von Sikyon die Malerei, da er auf einer weissen Tafel die Umrisse eines Mannes und eines Weibes strich; das korinthische Mädchen die Kunst Puppen aus Thon zu formen, da sie den Schatten ihres Geliebten an die Wand zeichnete, worauf ihr Vater, ein Töpfer, die Umrisse, nachdem er sie ausgeschnitzt, mit Thon ausfüllte. Nach diesen hätten Dädalus und Theodorus aus Milet (vielmehr aus Samos) die Bildnerei von Statuen und die Plastik erfunden. — Aehnlich spricht Tertullian (der auch diese Folge von Erfindungen berührt)[5]) sich aus, aber für einen andern Zweck: zu beweisen, dass nicht die Götterverehrung es sei, welche die Römer

gross gemacht, da ihrer Religion die Grösse vorangegangen[6]). Denn wenn auch von Numa eine abergläubige Geschäftigkeit bewiesen sei, habe doch der Cultus bei den Römern weder mit Götterbildern noch Tempeln bestanden: ... denn „damals hatten noch nicht die Talente der Griechen und Tusker mit Bildern die Stadt überschwemmt." Und Augustinus giebt für diese Auffassung einen Nachweis aus Varro: dass die alten Römer 170 Jahre die Götter ohne Bilder verehrt hätten[7]). — Auf Seiten der Griechen aber erklärt Clemens von Alexandrien[8]): bevor man die Götterbilder genauer habe ausführen können, hätten die Alten Säulen errichtet und diese als Nachbilder des Gottes verehrt: und führt als Beleg aus Dichterwerken, der Phoronis (des Hellanikos) und der Europia (des Eumelos) die Säule der argivischen Hera und des delphischen Apollon an. Und auf den allgemeinen Gesichtspunkt kommt Eusebius in seinem apologetischen Hauptwerk zurück: es werde den Verständigen offenbar sein, dass die ältesten Menschen (in Hellas) weder mit Tempelbau sich abgegeben noch mit Errichtung von Schnitzbildern, da zu der Zeit weder die Malerei noch die Plastik oder Glyptik oder die Kunst Statuen zu machen, erfunden gewesen auch nicht die Architectur angewandt sei[9]); während er weiterhin (wie auch in seiner Chronik) den Cecrops als den nennt, der zuerst in Athen einen Altar geweiht und ein Bild der Athene errichtet habe[10]).

Endlich hat, nicht ohne Verknüpfung mit diesem Beweis, die Vertheidigung der Lehre von der Schöpfung dem Lactantius Anlass gegeben den Ursprung der Bildnerei nachzuweisen, den er aus der Fabel von Prometheus als das Wahre an der Sache auszuscheiden meint[11]). Nicht Prometheus, sagt er, habe Menschen gebildet; aber er habe Gott nachgeahmt und Statuen gebildet, die er als der erste aus weichem Thon gemacht: und so stamme von ihm die Kunst Statuen und Bilder zu verfertigen. Denn zur Zeit des Jupiter habe er gelebt, in welcher zuerst Tempel errichtet seien und der neue Götterdienst angefangen habe. So sei die Wahrheit durch Lüge geschwärzt: und was als von Gott gewirkt bekannt war, habe man angefangen einem Menschen zuzuschreiben, der das göttliche Werk nachgeahmt.

1) Tatian. Orat. c. Gr. c. 1. Vergl. c. 12: die ihr den Scythen Anacharsis nicht verwerft, seid auch nun nicht unwillig von denen, welche barbarischer Gesetzgebung folgen, unterrichtet zu werden, nehmt unsere Lehre an.

2) Clem. Strom. I, 16. p. 361—363.

3) Euseb. Praep. evang. X, 6. Das Argument mit Benutzung des Clemens (ohne ihn zu nennen) hat auch Theodoret. Graec. affect. curat. p. 16 f. Gaisf.; aber er hebt nur wenig Beispiele aus, darunter nicht die, auf welche es uns ankommt.

4) Athenagor. Supplic. c. 17. Vergl. Brunn Gesch. der griech. Künstler Bd. II. S. 5.

5) Tertullian bezieht sich auf diese Folge der Erfindungen (welche aus Plinius zu ersehen war): dass erst der Schattenriss gemacht, dann derselbe colorirt worden, ohne die Namen beizufügen, — indem er den Hermogenes als Maler und speculativen Theologen verspottet. Adv. Hermog. c. 2: hanc primam umbram plane sine lumine pessimus pictor illis argumentationibus coloravit: der erste Schattenriss ist die stoische Lehre von der Natur und das Coloriren bezieht sich auf die Gründe, dass Gott weder aus sich selbst noch aus nichts geschaffen.

6) Tertullian. Apologet. c. 25.

7) Augustin. Civ. dei IV, 32.

8) Clem. Strom. I, 24. p. 418, 41.

9) Euseb. Praep. evang. I, 9.

10) Id. Praep. evang. X, 9. Chron. Prooem. ad Canon. ed. Aucher. Vol. II. p. 52 f. Opp. Hieronym. ed. Vallars. T. VIII. p. 21. Unbestimmt sagt Clem. Cohort. p. 38, 26: sei es Phoroneus oder Merops oder ein anderer, der zuerst nach der Sage Tempel und Altäre errichtet und Opfer dargebracht habe. Aber von Götterbildern ist nicht die Rede, denn ἀναπλάττειν heisst hier nicht bilden, sondern erdichten.

11) Lactant. Div. instit. II, 11. Vergl. oben S. 29.

3. Von den Künstlern.

§. 37.

Die Betrachtung der heidnischen Kunst in *apologetischem* Sinn führt auch häufig auf die Künstler, sei es nur im Allgemeinen oder dass die berühmtesten beispielsweise namhaft gemacht werden, oder dass in eine gewisse Folge und in Einzelheiten eingegangen wird, — auf welchem Wege manche Künstlernamen zum Vorschein kommen, welche allein durch die Kirchenlehrer überliefert sind. Daher haben solche Angaben besonders die Aufmerksamkeit der neuern Archäologen auf sich gezo-

gen, und es ist davon zumal in der Geschichte der Künstler (von Sillig und Brunn) Gebrauch gemacht.

Von den ältesten Apologeten nennt Justinus zwar keine Namen; aber zum Zeugniss wider die, welche Götterbilder anbeteten, erhebt er die Anklage verdorbener Sitten gegen die Künstler, welche sie verfertigten[1]), als ob das allgemein und notorisch wäre. Tatianus aber, der Schüler des Justinus, in einer Episode seines apologetischen Werks, hält den Heiden die verdorbenen Sitten derer vor, die durch berühmte Erzarbeiter dargestellt worden, insbesondere vieler Frauen, um durch den Gegensatz die christlichen Frauen gegen die Verunglimpfung der Heiden zu schützen: und giebt so ein ansehnliches Verzeichniss von Künstlern und Kunstwerken nach eigener Anschauung (s. S. 113). Er gedenkt der Sappho und der Korinna, welche Silanion, der Lesbischen Erinna, welche Naukydes gebildet habe, der Phryne von Praxiteles und Herodotus, der Lais von Turnus und vieler andern, und sagt von der erstgenannten: Sappho sei ein unzüchtiges Weib, die ihre eigene Schwelgerei besinge; bei den Christen aber seien alle züchtig und die Jungfrauen am Spinnrocken sprächen von göttlichen Dingen besser als jenes Mädchen[2]). Aber auch auf Bilder des Götter- und Heroenkreises geht er über, mit ähnlicher Anklage des Künstlers und derer, die ihn seiner Kunst wegen ehrten: z. B. die Europa auf dem Stier und die feindlichen Brüder Polyneikes und Eteokles, Werke des Pythagoras[3]). Endlich gedenkt er einiger Dichter: namentlich des fabelnden Aesop, der nicht allein durch seine Fabeln im Andenken, sondern auch durch die Bildnerei des Aristodemus gefeiert sei[4]). Was ihn wieder zu seinem Thema zurückführt, dass die Heiden sich schämen sollten, die Würde christlicher Frauen anzutasten. — Sodann Theophilus, indem er es rügt, dass die Griechen und die andern Völker Stein und Holz und die übrige Materie und zwar die Bilder verstorbener Menschen verehrten, nennt Einen Künstler (der überhaupt bei den Kirchenlehrern der gepriesenste ist) Phidias, der den olympischen Zeus und die Athene auf der Burg zu Athen gemacht habe[5]); und fragt bei einer andern Gelegenheit, warum Zeus den Ida verlassen habe und wohin er gezogen

sei. Vielleicht werde man sagen, nach Pisa, wo er noch jetzt die Hände des Phidias verherrliche[6]). Athenagoras aber im Verfolg jener Erklärung über den Ursprung der Künste (s. S. 125) hält sich an die Neuheit der Götterbilder und ihres Cultus, da man den Künstler eines jeden Gottes nennen könne. Und so werden von ihm aufgeführt: Endoios als Verfertiger der ephesischen Artemis[7]), der Athene und der sitzenden (Athene), Theodoros und Telekles des pythischen Apollon, Tektaios und Angelion des delischen Apollon und der Artemis, Smilis der Hera in Samos und Argos, Praxiteles der knidischen Aphrodite und Phidias des epidaurischen Asklepios[8]).

In demselben Sinn, zu zeigen, wie thöricht es sei, empfindungslose Werke von Menschenhand zu verehren, giebt Clemens von Alexandrien einen ganzen Catalog von Götterbildern und Künstlernamen[9]): er geht aus von den Werken des Phidias zu Olympia und Athen, als jedermann bekannt; erwähnt hinsichtlich der Bilder des Zeus und Apollon nebst zwei Löwen zu Patara in Lycien die verschiedenen Ueberlieferungen, dass Phidias, nach andern Bryaxis der Künstler sei, — und nennt im übrigen die Schriftsteller, aus denen er seine Angaben schöpft: z. B. das 4. Buch des Polemon zum Zeugniss, dass die drei Statuen der Eumeniden, die zu Athen am Abhang des Areopags standen, die beiden äussern von Skopas aus parischem Marmor, die mittlere von Kalamis gebildet seien[10]). Insbesondere erörtert er die Bilder, die nicht von Menschenhand sollten gemacht sein: wie das Palladium von Troja, das vom Himmel gefallene; wogegen er aus Dionysos im 5. Theil des Kyklos die Sage beibringt, dass es aus den Knochen des Pelops gemacht worden[11]); vornehmlich aber die Statue und den Cultus des Serapis zu Alexandrien, worüber er nicht weniger als vier Ueberlieferungen beibringt, die letzte aus Athenodoros, der, um dem Serapis ein hohes Alter zu geben, dahin gerathen sei, die Statue für ein Menschenwerk zu erklären (was man sonst leugnete): nehmlich auf Befehl des Sesostris sei sie von einem Bryaxis ausgeführt[12]). Demnächst kommt eine Besonderheit zur Sprache, wodurch die Künstler selbst die Besonnenen dahin brächten, ihre Götterbilder beschämt

zu verachten, vermöge der Modelle, die sie dazu nähmen[13]): wie nehmlich Praxiteles die knidische Aphrodite nach seiner Geliebten Kratina und alle Maler jener Zeit, als die Hetäre Phryne blühte, nach ihr die Aphrodite darstellten und die Steinhauer die Hermen zu Athen dem Alcibiades ähnlich gemacht hätten. — Im Allgemeinen aber werden weiterhin noch zweimal einige Künstler mit ihren Werken namhaft gemacht unter dem Gesichtspunkt der Nichtigkeit des Götzendienstes. Er redet erst den Kunstfreund an: „sollten wir des Praxiteles Demeter und Kore und seinen mystischen Iakchos für Götter annehmen oder die Künste des Lysippos und die Hände des Apelles, welche die Züge einer vermeintlichen Gottheit der Materie angebildet haben? Aber ihr seid eifrig besorgt, dass eine Statue einmal auf das schönste ausgeführt werde, bekümmert euch jedoch nicht darum, dass ihr nicht selbst aus Stumpfsinn der Statue ähnlich werdet[14])." Und ruft später die Künstler herbei, einen Phidias und Polyklet, auch Praxiteles und Apelles und wie viele mit banausischen Künsten umgehn, irdische Bearbeiter des Stoffs von Erde, und hält ihnen jenen Gegensatz entgegen (der vorhin S. 78 zur Sprache gekommen ist) mit der Leben schaffenden Kraft Gottes[15]). Dabei stellt er dem Menschen, als dem beseelten Bilde Gottes die Statue des olympischen Zeus als ein Bild dieses Bildes gegenüber. — Auf diesen Gedanken geht Origenes ein (wahrscheinlich hat er die Stelle selbst vor Augen gehabt), in eigenthümlicher Gestaltung und mit edler Würdigung der klassischen Kunst: und zwar auch in apologetischem Zusammenhang, zur Verwahrung der Christen gegen den Vorwurf des Celsus, dass sie keine Altäre, Statuen und Tempel hätten[16]). Statuen und Weihgeschenke, sgat er, sind nicht die, welche von handwerksmässigen Künstlern (βαναύσων τεχνιτῶν) gemacht sind, sondern welche von dem Worte Gottes in uns geformt sind, die Tugenden, welche dem Erstgeborenen aller Creatur nachahmen ... Aber, fährt er fort, wie unter den Künstlern, welche Götterbilder verfertigen, einige das Werk bewundernswürdig ausführen, namentlich Phidias und Polyklet oder die Maler Zeuxis und Apelles, andere geringer als diese die Bilder machen und noch andere auch ge-

ringer als die zweiten, kurz ein grosser Unterschied ist in der Verfertigung der Bilder; so giebt es auch, welche die Bilder des höchsten Gottes besser machen und mit vollendeter Geschicklichkeit: und hier stellt er ebenfalls den olympischen Zeus des Phidias in Gegensatz gegen den, der nach dem Bilde Gottes gemacht ist; worauf wir sogleich (S. 150) zurückkommen. — Lactantius aber in einer Verhandlung über die Nichtigkeit der Götzenbilder spricht sich eben so geringschätzig über den kostbaren Stoff, der dafür verwendet werde, Gold, Elfenbein und Edelsteine (wovon die Götter doch nichts spürten), als über das Kunstwerk aus, wobei er einige Meister hervorhebt[17]): die Götterbilder von der Hand eines Phidias, Polyklet und Euphranor (der letzte zugleich Bildhauer und Maler) aus Gold und Elfenbein verfertigt, seien nichts anderes als grosse Puppen, nicht von Mädchen, denen man das Spiel verzeihe[18]), sondern von bärtigen Männern dargebracht.

Anderntheils hat auch das *historische* Interesse dazu geführt Künstlernamen zu verzeichnen, in der Chronik des Eusebius und Hieronymus. Doch erscheinen sie gegenüber den Philosophen und Dichtern nur in einer Minderzahl. Beide machen in mythischer Zeit den Anfang mit dem Dädalus, der den Anschein gehabt bewegliche Bilder zu verfertigen, da er zuerst die Füsse trennte, welche alle Bildner vor ihm hätten zusammengewachsen sein lassen, wie Paläphatus berichte[19]). Und nennen weiterhin nur den Phidias und seine Statue der Athene (zu Ol. 85, 2)[20]). Hieronymus allein aber, in seinen Zusätzen zu der Chronik, führt noch zwei Maler auf: dass Zeuxis berühmt geworden (um Ol. 78, 1) und Pacuvius, der Dichter, in Rom auch gemalt habe[21]). — Um dieselbe Zeit, 381 n. Chr., giebt Gregor von Nazianz gelegentlich in einem Gedicht, wo er die Bischöfe seiner Zeit durchnimmt, zur Veranschaulichung des Gegensatzes zwischen einem einfachen und einem vielgewandten Charakter eine Vergleichung mit denen, welche mit einfachen Farben Lebendiges malten oder mit bunten Farben ohne allen Schatten ungestalte Figuren hervorbrächten; aber die Namen der griechischen Maler, die er hier

einander entgegenstellt, haben (abgesehn von einer Entstellung des Textes) den Vorwurf der Verworrenheit ihm zugezogen[22]).

1) Justin. M. Apolog. I. c. 9.

2) Tatian. Orat. c. 33. 3) c. 33. 34.

4) Zu den erstgenannten Bildwerken s. O. Jahn Ueber die Darstellungen griechischer Dichter in Vasenbildern, Beilage A., in den Abhdl. der philos.-histor. Cl. der K. Sächs. Gesellschaft der Wiss. Bd. III. 1861. S. 753.

5) Theophil. ad Autol. I. c. 10.

6) *Ebendas.* Lib. II. c. 3.

7) Athenagor. Supplic. c. 17. Hiernach hat Sillig bei Plin. N. H. XVI. §. 214. den Namen des Künstlers hergestellt *Endoeon* (statt *eandem con*). Vergl. Urlichs Skopas Leben und Werke 1863. S. 246.

8) Athenagor. l. c. Da Pausan. II, 27, 2. der Inschrift zufolge den Thrasymedes als Künstler nennt, so vermuthet Otto zu Athenag. p. 80. not. 29, dass dieser Name in den Text zu setzen sei. Brunn aber, Gesch. der griech. Künstler I. S. 246, schliesst aus der Nennung des Phidias, dass Thrasymedes zur Schule desselben gehört habe; worin Urlichs am a. O. S. 3. ihm beistimmt.

9) Clem. Cohort. c. 4. p. 40 ff. Von jenen Werken des Bryaxis s. Brunn Gesch. der griech. Künstler Bd. I. S. 187. 384.

10) *Ibid.* p. 41, 16 ff. Es ist nehmlich Κάλαμις zu lesen statt Κάλως, wie Osann Annali dell' Instit. archeol. 1830. p. 150 f. aus Schol. Aeschin. nachgewiesen hat. Vergl. Brunn am a. O. S. 320. Urlichs am a. O. S. 48. Anm.

11) *Ibid.* p. 42, 3—5.

12) *Ibid.* p. 42, 38 f. Vergl. Brunn am a. O. S. 384 f.

13) *Ibid.* p. 47, 9 ff. 14) p. 54, 11. 15) p. 78, 12.

16) Origen. Contr. Cels. Lib. VIII. c. 17.

17) Lactant. Div. instit. II, 4.

18) Das ist gesagt mit Beziehung auf eine Stelle des Persius von den Puppen, welche die Mädchen der Venus weihten, Sat. II, 70.

19) Euseb. Chron. ad a. Abrah. 735. T. II. p. 127. ed. Aucher. (griech. bei Sync.) Hieronym. Chron. p. 194. ed. Ronc. Diese Stellen scheinen bisher (vergl. O. Müller Hdb. der Archäol. §. 68. A. 3. S. 47. Brunn Gesch. der griech. Künstler Th. I. S. 21) übersehen zu sein.

20) Euseb. l. c. p. 213. Hieronym. l. c. p. 343.

21) Hieronym. Chron. p. 339. 381.

22) Gregor. Naz. Carm. de se ipso et adv. episc. v. 739 ff. Opp. T. II. p. 818. nennt auf der einen Seite den Zeuxis, Polyklet (der aber kein Maler war) und Euphranor, auf der andern den Kallimachus und Kalais (l. Kalamis). Dagegen s. Brunn am a. O. S. 131. 217. 251.

4. Von einzelnen Denkmälern.

Indem wir uns von den Künstlern zu den Kunstwerken wenden, wiefern sie von den Kirchenlehrern beachtet sind, unterscheiden wir Tempel und Götterbilder, worauf schliesslich noch der Denkmäler zu Ehren geschichtlicher Personen gedacht werden soll. Zu den Kunstwerken bilden die Grabmäler einen Uebergang. Und diese in's Auge zu fassen, hatten die Apologeten mehr als eine Veranlassung.

a. Grabmäler.

§. 38.

Sie hielten sich nehmlich zum Theil (so weit sie die Götter nicht für Dämonen erklärten) an ein System, dem zufolge die Götter nicht anders denn sterbliche Menschen wären, welches Euhemerus durchgeführt hatte. Auf diesen beziehen sich nicht allein die griechischen Apologeten[1]), sondern auch die lateinischen, letztere mit Rücksicht auf die Uebersetzung seines Werks durch Ennius[2]). Zuerst schon hat Minucius Felix die Bemerkung, dass Euhemerus Geburtstage, Heimath und Gräber der Götter aufzähle und nach den Provinzen anzeige: des dictäischen (kretischen) Jupiter u. a.[3]). Vor allem die Sage von den Stätten in Kreta, an welche sich die Geburt und der Tod dieses Gottes knüpfen, hat ihre Polemik herausgefordert; wie bei demselben Kirchenlehrer zu lesen ist: noch sehe man seine Höhle und werde sein Grab gezeigt und durch seine Heiligthümer selbst werde er der menschlichen Natur überführt[4]). Damit stimmt Cyprianus[5]). Und zuvor bekunden die älteren griechischen Apologeten Tatianus und Theophilus, dass sein Grab in Kreta noch gezeigt werde[6]). Während aber Eusebius dies nur als eine Sage aus Diodor wiederholt, sagt noch Epiphanius im eigenen Namen dasselbe aus (ἕως δεῦρο δακτυλοδειχτεῖται)[7]).

Eine andere individuelle Anwendung macht schon Hegesippus, da er von denen redet, denen zuerst Götzenbilder geweiht worden, nehmlich verstorbenen Menschen. Ihnen seien leere Ehrengrabmäler und Tempel errichtet bis auf diesen Tag: was er

durch den neuen Cultus des Antinous, Sklaven des Hadrian, beweiset (s. oben S. 117). Von demselben reden die meisten Apologeten[8]), insbesondere Clemens von Alexandrien, der auch seines Grabes, Tempels und der nach ihm benannten Stadt als Augenzeuge gedenkt[9]); er knüpft daran die allgemeine Bemerkung: wie die Tempel, so würden auch die Gräber bewundert, Pyramiden und Mausoleen, eine andere Art von Tempeln der Todten, wie jene (Tempel) Gräber der Götter seien.

Diesen Punkt aber, den schon Tatian und Athenagoras berühren[10]), hat Clemens zuvor ausgeführt: dass die Tempel, wie sie wohlklingend benannt würden, Gräber gewesen seien, welche den Namen Tempel erhalten. Dafür bringt er zahlreiche Beispiele bei[11]): im Tempel der Athene zu Larissa auf der Burg sei das Grab des Akrisius; zu Athen auf der Burg das des Cecrops, welches Antiochus im 9. Buch seiner Geschichte bezeuge, u. s. w. Die Zeit würde nicht ausreichen, sagt er schliesslich, wollte er die von den Heiden verehrten Gräber durchgehn. Diese Stelle ist von Eusebius wörtlich aufgenommen, sowie ohne Nennung des Verfassers von Arnobius in's Lateinische übersetzt, auch von Theodoret benutzt[12]).

1) Theophil. Ad Autol. Lib. III. c. 7. Euseb. Praep. evang. II, 2. (aus Diodor. lib. VI.); XIV, 16 (aus Plut.).

2) Lactant. Div. instit. I, 11. Arnob. Adv. nat. IV, 29. Augustin. Civ. dei VII, 27.

3) Minuc. Fel. Octav. c. 21.

4) *Ebendas.* c. 22. Auch Tertullian. Apologet. c. 25. spricht von dem antrum Idaeum und dem tumulus nebst der Asche Jupiters auf Kreta. Und auf beides deutet Arnobius Adv. nat. IV, 14. vergl. c. 25.

5) Cyprian. De idol. vanit. c. 1.

6) Tatian. Orat. c. 27. Theophil. Ad. Autol. II, 3. Hingegen Clemens Cohort. c. 2. p. 32, 7. beruft sich nur auf den Vers des Kallimachus: καὶ γὰρ τάφον, ὦ ἄνα, σεῖο Κρῆτες ἐτεκτήναντο. Desgleichen Athenagor. Supplic. c. 30, der aber ehrlicher zu Werke geht und beifügt, dass der Dichter deshalb den Kretern ihre Lügenhaftigkeit vorhält (worauf auch Tatian. am a. O. sich bezieht), um dann ihn selbst zu bekämpfen.

7) Euseb. Praep. evang. II, 2. Epiphan. Ancorat. c. 108. Eine Erklärung des Chrysostomus s. unten zu Anfang der Gesch. der Epigraphik.

8) S. Semisch Justin d. Märt. Th. II. S. 107. A. 4.

9) Clem. Alex. Cohort. p. 44, 1. Die Stelle hat Euseb. Praep. evang. II, 6. und Theodoret. Curat. gr. affect. Lib. VIII. p. 314. Gaisf.

10) Tatian. Orat. c. 8: i. d. Tempelgehege des delphischen Apollo an der Stelle des sogenannten ὄμφαλος sei das Grab des Dionysus. Athenagor. Supplic. c. 28: die ägyptischen Weisen νομίζουσι ἱερὰ τοὺς τάφους αὐτῶν.

11) Clem. Alex. Cohort. p. 39, 10 ff. Er kommt darauf zurück p. 74, 12.

12) Euseb. Praep. evang. II, 6. Arnob. Adv. nat. VI, 6. Theodoret. l. c. Lib. VIII. p. 314 f.

b. Tempel.

§. 39.

Derselbe Clemens führt noch eine Anzahl Tempel auf, welche durch Feuer zerstört worden, um daraus wider das Heidenthum einen Beweis zu führen: namentlich den Tempel der Hera zu Argos (der sammt der Priesterin Chrysis verbrannt sei), der Artemis zu Ephesus, des Apollon zu Delphi, das Capitol zu Rom u. s. w.[1]). Sonst kommen noch manche einzelne Tempel bei ihm zur Sprache: wie in Aegypten ein Hypäthraltempel der Athene (Neith) und der Tempel des Serapis auf der Höhe Rhakolis (in Alexandrien)[2]). Am allgemeinsten von den Apologeten ist wenn nicht der Tempel, aber der Cultus des Jupiter Latiaris bei Alba erwähnt, wovon Tatianus aus eigener Erfahrung spricht: da er bei den Römern gefunden, dass der latiarische Jupiter an Menschenopfern sich erfreue und nicht weit von der Hauptstadt (zu Aricia) Diana dieselben sich ausgesucht, so sei er in sich gegangen und habe das Heidenthum gemieden[3]). Für jene Menschenopfer ist wenigstens ein heidnisches Zeugniss noch aus dem 3. Jahrhundert vorhanden, des Porphyrius, worauf Eusebius sich beruft[4]). — Denselben Cultus hält Tertullian den Heiden vor[5]); er erwähnt aber noch mehrere Tempel in Rom und zwar aus eigener Anschauung in seinem Buch von den Schauspielen, um die Verbindung derselben, sowohl der circensischen als der scenischen, mit dem Götzendienst nachzuweisen und die Christen von ihrem Besuch abzuhalten. Nehmlich ausser dem Capitol (dem Tempel des capitolinischen Jupiter), den er einen Tempel aller Dämonen nennt[6]), den des Sonnengottes mit dessen Statue auf

seiner Spitze mitten im Circus[7]) und den Tempel der Venus, von Pompejus oberhalb seines Theaters errichtet, um unter dessen Schutz den Römern ein stehendes Theater zu geben, welches die Censoren bis dahin nicht geduldet hätten[8]). Auch Augustinus macht eine Anzahl Tempel zu Rom namhaft in seinem apologetischen Hauptwerk (besonders Buch 3 und 4), wo er zeigt gegenüber den Heiden, welche das Christenthum für die einbrechenden Uebel verantwortlich machten: dass die Uebel, welche vor der Erscheinung Christi das römische Reich getroffen von den Göttern nicht abgewehrt und dass die Grösse des römischen Reichs den Göttern nicht beizumessen sei. Wiederholt kommt das Capitol zur Sprache: Tarquinius habe es gebaut, d. h. den Tempel des höchsten Jupiter[9]); ihn als höchsten Gott bezeichne das Scepter und das Capitol auf dem hohen Hügel[10]); auch von den beiden andern capitolinischen Gottheiten, Juno und Minerva[11]), ist die Rede so wie von dem spätern Schicksal des Hügels und Tempels[12]). Ferner nennt er den Tempel der Concordia, der durch Senatsbeschluss an dem Ort des Aufruhrs der Gracchen errichtet worden[13]), den Tempel der Vesta am Forum, der bei den Römern vor allen heilig gehalten, doch vom Feuer nicht verschont sei, woraus der Pontifex Metellus die Heiligthümer gerettet, und an dessen Altar der Pontifex Mucius Scävola getödtet sei[14]); den Tempel der Quies ausserhalb des collinischen Thors, wobei er sich wundert, dass die Römer, von denen über so viele besondere Dinge und Acte Gottheiten gesetzt wären, jene nicht öffentlich hätten aufnehmen wollen[15]); und den Tempel der Felicitas, wobei er fragt, warum so spät erst nach so vielen römischen Grossen Lucullus ihr einen Tempel errichtet habe[16]). — Endlich hat noch Prudentius in einem apologetischen Gedicht von einem Doppeltempel in Rom eine Andeutung gegeben, die noch heute durch den Anblick der Ruinen bestätigt wird und erkennen lässt, dass er als Augenzeuge spricht: „mit gleichem Gipfel erheben sich die Tempel der Roma und der Venus und zugleich wird beiden Göttinnen Weihrauch gespendet;“ nehmlich die Nischen, in welcher die Götterbilder standen, stossen mit der Rückseite an einander[17]).

In einer andern Richtung, als Chronographen, sind Eusebius und Hieronymus auf die heidnischen Tempel aufmerksam gewesen und haben deren Epochen verzeichnet: theils die Erbauung, häufiger die Verbrennung. Das geht bis hoch in die mythische Zeit hinauf: der früheste Bau, von dem sie melden (zum J. 56 Abrahams), ist der des Tempels der Cybele, den die Kureten in Kreta gegründet haben sollen, wenn auch die Zeit nicht so bestimmt gemeint ist[18]). Vielfach ist von dem Tempel des Apollo zu Delphi die Rede: zweimal wird die Gründung desselben angemerkt in der Heroenzeit durch Erysichthon (z. J. 500 und 525 Abrahams)[19]); sodann eine dreimalige Verbrennung: zuerst als mythische Thatsache durch Phlegyas (im J. 567 Abrah.), die zweite in der 58. Olympiade, die dritte durch die Thracier, (Ol. 174, 1)[20]). Sonst melden sie den zweimaligen Brand des ephesischen Tempels, zuerst durch die Amazonen (im J. 878 Abrah.), dann in der 95. Olympiade, sowie den Brand des Junotempels zu Argos (Ol. 83, 1), endlich noch des Serapistempels in Alexandrien zu Anfang der Regierung des Commodus[21]). Gleiche Beachtung wie der delphische Tempel empfängt im Abendlande das Capitol zu Rom: es wird überliefert eine zweimalige Gründung durch Numa und Tarquinius Priscus; und der zweimalige Brand unter Vespasian und Commodus[22]). Auch andere Tempel-Bauten und -Brände grade aus Rom werden von beiden angemerkt: wie die Erbauung eines Tempels ohne Anwendung von Holz durch Domitian, der Brand des Pantheon unter Trajan, des Vestatempels unter Commodus[23]); und nicht minder die Errichtung oder Verbrennung weltlicher Gebäude, letzteres besonders in den Zusätzen des Hieronymus. Aber auch in der ersten Beziehung hat derselbe manche eigenen Angaben: der letzte heidnische Tempelbau, den er anzeigt, ist der des Sonnentempels durch Aurelian[24]).

Während aber in der Hauptstadt des abendländischen Reichs der heidnische Cultus, wie wir sahen, noch über ein Jahrhundert, bis in den Anfang des fünften ungestört sich erhielt, war im Orient die Zerstörung der Tempel längst im Gange. Und das ist das letzte Interesse, in welchem die Kirchenlehrer derselben

gedenken: Eusebius, Rufinus, Sozomenus, Sokrates und Theodoret in der Geschichte jener Zeiten geben davon Kunde. Der erste meldet den Anfang, welchen Constantin der Grosse damit gemacht, da er berühmte Tempel, den der Aphrodite zu Aphaka in Phönicien und des Apollo zu Aegä in Cilicien dem Erdboden gleich machte[25]). Ferner Sokrates und Sozomenus berichten von der heidnischen Gegenwirkung, die unter Julian eintrat: theils zu Alexandrien, wo in einem Aufruhr des heidnischen Volks der Bischof Georg umkam, da er den Mithrastempel, einen seit länger vernachlässigten Ort, welchen Kaiser Constantius der Kirche geschenkt, reinigen liess, um daselbst eine Kirche zu bauen, und Spuren der Mysterien aus einem tiefen ἄδυτον, das man bei der Gelegenheit aufgefunden, an's Licht brachte[26]); theils in der Neustadt Daphne von Antiochien mit dem berühmten Apollotempel, wo gegen die Störung des heidnischen Cultus durch die Nähe eines Märtyrergrabes der Kaiser einschritt: aber nicht lange, so wurde der Tempel durch Feuer zerstört, was Sozomenus ausführlich darlegt[27]). Endlich aus der Regierung des Theodosius und seiner Söhne, unter welcher die Zerstörung der Tempel durch gesetzliche Anordnung und in weitem Umkreis vor sich ging, werden besonders von drei derselben die Umstände der Zerstörung näher angegeben. Theodoret giebt einen ausführlichen Bericht über die Zerstörung des Zeustempels zu Apamea[28]), von dem er auch meldet, dass er auf einer Höhe lag, gross und reichgeschmückt war, aus mächtigen Quadern, die auf's festeste verbunden waren, aufgebaut, mit ungeheuren Säulen von 16 Ellen im Umfang, an allen vier Seiten von einer Halle umgeben. Als der Präfect Cynegius, der mit der Zerstörung beauftragt war, daran verzagte wegen der Festigkeit des Baues, nahm der Bischof Marcellus die Sache in die Hand, dem ein Lastträger dadurch half, dass er drei Säulen eine nach der andern untergrub, mit Holzscheiten stützte, welche dann zugleich angezündet wurden: indessen kam der Bischof in der Fortsetzung dieses Geschäfts, da er zur Zerstörung eines grossen Tempels in Aulon, einer Thalgegend bei Apamea, ausgezogen war, durch erbitterte Heiden um's Leben[29]). Sodann melden alle drei

Historiker als einen Hauptschlag gegen das Heidenthum die Zerstörung des Serapistempels in Alexandrien, der „nach Einigen von allen Tempeln auf der Erde der grösste sein sollte," wie Theodoret bemerkt; von dem auch Rufinus (aus Anlass der Zerstörung des Serapisbildes) eine Beschreibung giebt[30]). Und unmittelbar aus dem Leben heraus erfahren wir die auf Betrieb des Bischofs Porphyrius erfolgte Zerstörung des herrlichen Marnastempels in Gaza[31]), von welchem nicht lange zuvor, da der Tempel geschlossen war, Hieronymus schreibt: „Marnas in Gaza eingeschlossen trauert und befürchtet Tag für Tag die Zerstörung seines Tempels[32])."

1) Clem. Cohort. p. 46, 35. Die Nachricht von der Verbrennung der Priesterin ist aber ein Irrthum, s. Preller De Hellanico Lesbio histor., in s. Ausgew. Aufs. aus dem Gebiet der klass. Alterth.-wiss. S. 59 f.

2) Id. Strom. V, 5. p. 662. 14. Cohort. c. 4. p. 42, 29.

3) Tatian. Orat. c. 29 (46). Auf beide blutige Culte bezieht sich Clem. Cohort. c. 3. p. 37, 14. Die erste Anspielung auf jenen des Jupiter hat Justin. Apolog. II, 12. s. Otto zu d. St. p. 199. not. 9.

4) Euseb. Praep. evang. IV, 16. p. 156. C. ed. Colon. Dieselbe Berufung in s. Orat. de laud. Constantini c. 13. p. 757, 15. ed. Reading. Die Stelle ist bei Porphyr. De abstin. II, 56.

5) Tertullian. Apologet. c. 9. 6) Id. De spectac. c. 12. vgl. c. 8.

7) *Ebendas.* c. 8. Von der Lage desselben s. meinen Aufsatz Rom, die ewige Stadt, im Evang. Kalender für 1864. S. 79. Anm. 2.

8) *Ebendas.* c. 10.

9) Augustin. Civ. dei III, 12. 15. 10) IV, 9. 11) IV, 10.

12) *Ebendas.* II, 22. III, 17. §. 2. 13) III, 25. 14) III, 18. 28.

15) *Ebendas.* IV, 16. 16) IV, 23.

17) Prudent. Contr. Symmach. I, 221 f. Vergl. meine Mythologie und Symbolik der christl. Kunst I, 2. S. 595. 569.

18) Euseb. Chron. T. II. p. 67 f. ed. Aucher. Hieronym. Chron. p. 84. 88. ed. Ronc.

19) Euseb. p. 105. 107. Hieronym. ad a. 508. 520. p. 158.

20) Euseb. p. 199. erwähnt nur die zweite, setzt aber die erste voraus; Hieronym. p. 166. 330. 394. führt die drei auf.

21) Euseb. p. 139. 219; 211; 293. Hieronym. p. 218. 350; 344; 465.

22) Euseb. p. 179. 189. 275. 293. Hieronym. p. 297. 313; 437. 465. Ausserdem bemerkt der letztere einen frühern Brand des Capitols Ol. 174, 1. p. 394. und nach dem Brande unter Vespasian den Anfang des Wiederaufbauens p. 439.

23) Euseb. p. 277. 283. 293. Hieronym. p. 443. 449. 467.

24) Hieronym. p. 481. nach Eutrop. Breviar. IX, 15.

25) Euseb. Vit. Constant. III, 55. 56. Sozomen. H. e. II, 5. Auch dem Cultus der Aphrodite zu Heliopolis in Phönicien wurde von ihm ein Ende gemacht, Euseb. l. c. III, 58. Sozomen. H. e. V, 10. Vor allem aber wurde die Cultusstätte der Aphrodite auf dem heiligen Grabe zu Jerusalem zerstört, Euseb. l. c. III, 26. 27. s. unten §. 45.

26) Socrat. H. e. III, 2. Sozomen. H. e. V, 7. Damals stand man von der Reinigung ab, die später durch Bischof Theophilus ausgeführt wurde.

27) Sozomen. H. e. V, 19. 20. 28) Theodoret. H. e. V, 21.

29) Sozomen. H. e. VII, 15.

30) Socrat. H. e. V, 16. 17. Sozomen. H. e. VII, 15. Theodoret. H. e. V, 22. Rufin. H. e. XI, 23. Sozomenus fügt jedoch hinzu, dass das Serapeum (das also nicht vollständig zerstört worden) in eine Kirche unter dem Namen des Arcadius umgewandelt sei.

31) Marcus Vit. Porphyr. ep. Gazensis c. 9. Galland. Bibl. Patr. T. IX. p. 271 f.

32) Hieronym. Epist. CVII. ad Laetam c. 2. p. 673. B. Vergl. Zöckler Hieronymus S. 280.

c. Götterbilder.

Am meisten haben die Götterbilder die Aufmerksamkeit der Kirchenlehrer auf sich gezogen, zumal die statuarischen. Von Gemälden und Gemmenbildern ist nur selten, hauptsächlich in der frühern Zeit die Rede: daher ziehen wir diese Aeusserungen zuerst in Betracht.

1) Auf Gemmen und in Gemälden.

§. 40.

Von beiden redet zuerst Clemens von Alexandrien, da er den Heiden die unzüchtigen Werke der Künstler und der Dichter vorhält und in letzterer Beziehung die homerische Erzählung von Ares und Aphrodite anführt. Daran schliesst sich nehmlich die Rüge derer, welche mit einem Gemälde dieser Buhlschaft ihre Gemächer verzierten; nicht minder derjenigen, welche die Vorstellung der Leda mit dem Schwan in ihre Ringe graben liessen und deren als Siegel sich bedienten[1]). Er macht auch den Spruch des Pythagoras geltend, man solle in die Ringe keine Götterbilder graben[2]). Und Origenes giebt zu bedenken, wer dem höchsten Gott mehr gefallen werde: ob der in allem ihm ergeben ist, oder

der sich abmüht mit den Namen, Kräften, Thaten und Zaubersprüchen der Dämonen . ., mit den ihnen geweihten Steinen und den darin eingegrabenen Figuren, welche den überlieferten symbolischen oder sonst wie gearteten Gestalten der Dämonen entsprechen[3]). — In einem andern Zusammenhang, betreffend das Gebet, wobei gerügt wird, wenn Christen nach demselben sich setzten, gedenkt Tertullian der heidnischen Sitte, niederzusitzen, nachdem sie vor einem Götzenbild angebetet (adoratis sigillaribus): worunter man ein solches im Siegelring verstanden hat[4]).

Sodann wie die Kirchenlehrer vielfach mit der religions-philosophischen Deutung der Mythen sich beschäftigen, die sie verwerfen; so kommen auch einige Malereien mythischen Inhalts, auf welche diese angewendet worden, bei den christlichen Apologeten und Polemikern zur Sprache. Ein Gemälde in Samos, welches die Hera in obscönem Verhältniss mit Zeus darstellte, hatte Chrysippus allegorisch erklärt: Zeus bedeute die Gottheit und Hera die Materie, welche die zeugenden Ideen in sich aufnehme und hege zur Schmückung des Alls. Dies führt Origenes gegen Celsus an, der den Christen vorgeworfen, dass sie vor manchen Erzählungen der heil. Schrift sich schämend zur Allegorie ihre Zuflucht nähmen; und entgegnet, die Christen hätten vor dem Namen Gottes und seinem schönen Werk eine solche Scheu, dass sie auch nicht unter dem Vorwand der Allegorie einen Mythus aufnähmen zum Schaden der Jugend[5]). Bei den Häretikern aber, nehmlich den gnostischen, ist es vorgekommen, nicht allein dass sie den heidnischen Mythus für ihre Zwecke verwertheten; sondern auch dass sie Ideen, den eben bemerkten verwandt, in ähnlicher Weise veranschaulichten: letzteres trifft die Sethianer, welche sich mit einem Wandgemälde in der Halle des attischen Demos Phlya, wo die Orgien der grossen Göttin gefeiert wurden, befassten, wie Hippolytus berichtet[6]). In diesem Gemälde war unter andern ein Greis zu sehen, beflügelt, ithyphallisch, der ein fliehendes Weib von bläulicher Farbe verfolgte, — beide mit (unklaren) Inschriften; wonach jene den Greis für das Licht, das Weib für das finstere Wasser, den Zwi-

schenraum für den verbindenden Hauch, als die Urgründe alles Daseins nach ihrem System erklärten.

Wie ferner die Apologeten vielfach den sittenverderblichen Einfluss mancher Mythen hervorhoben, insbesondere ihrer scenischen Darstellung; so rief auch deren malerische Darstellung die gleiche Betrachtung hervor. Nächst jener Rüge des Clemens über die Ausmalung der Zimmer mit der Buhlschaft des Mars und der Venus, deckt Augustinus den Einfluss der Scene, wie Jupiter den goldenen Regen in den Schooss der Danaë sendet, in einem Beispiel aus dem Leben auf: das Beispiel ist aus Terenz, der einen Jüngling auf ein Gemälde dieses Inhalts sich berufen lässt zur Beschönigung seiner eigenen Unzucht (Eunuch. III, 5): diese Stelle hält Augustinus nicht allein als Apologet den Heiden vor, sondern er klagt auch in seinen Bekenntnissen, dass er als Knabe dergleichen habe lernen müssen[7]). — Umgekehrt wird noch in später Zeit von Cyrillus, Bischof von Alexandrien eine Reihe von Bildern aus dem heidnischen Mythus vorgeschlagen, als Antwort auf den höhnenden Angriff des Kaisers Julian, der den Christen vorgeworfen, dass sie die ewigen Götter verlassen und einem todten Juden sich zugewendet hätten und das Holz des Kreuzes verehrten[8]). „Willst du, sagt er, dass wir für die an den Wänden des Hauses befestigten Tafeln einen geschickten Maler herbeirufen und diesem sagen: es ist unsere Absicht, o Maler, Jünglinge von schöner Leibesgestalt zu belehren, dass Unmässigkeit sie in's Verderben führe; die Hausfrauen aber, dass Ausschweifung nicht ohne Schaden für sie sei. Aber vielleicht genügt ihnen nicht die Rede derer, welche zu einem gerechten und tadellosen Wandel sie anzuleiten pflegen. So möge ihnen vor Augen ein Gemälde stehen, welches mit den Reden der Führer eine Schutzwehr bildet. Es sei also gemalt vor allem der höchste Zeus und neben ihm Ganymed, der Beweis seiner zügellosen Wollust; auch Alkmene und Semele und der ganze Schwarm von Frauen. Besonders in die Augen falle die lächelnde Aphrodite im Verkehr mit ihren zahlreichen Liebhabern und Apollon in den Scenen mit der Daphne. Willst du also, Trefflicher, dass wir das Kreuzesholz, welches zur Erinnerung an jede Tugend

uns leitet, aufgeben und Kindern und Weibern deine (Zeichen) vorlegen? u. s. w.“

1) Clem. Cohort. c. 4. p. 52, 41 f. 2) Id. Strom. V. p. 662, 4.
3) Origen. Contr. Cels. VIII, 61. p. 787. C. D.
4) Tertullian. De orat. c. 16. s. Neander Antignosticus 2. Aufl. S. 159. Doch ist *sigillaria* s v. a. Gliederpuppen spöttische Bezeichnung für Götzenbilder überhaupt, vergl. Oehler zu Tertullian l. c.
5) Origen. Contr. Cels. IV, 48. p. 540 f.
6) Hippolyt. Adv. haeres. V, 20. p. 208. aus der Παράφρασις Σήθ.
7) Augustin. Civ. dei II, 7. 12. Confess. I, 16. §. 26.
8) Cyrill. Alex. Contr. Julian. Lib. VI. Opp. T. VI. p. 195. E. f. Vergl. Augusti Beitr. zur christl. Kunstgesch. Bd. II. S. 96 f.

2) Als Statuen.

§. 41.

Der erste Gesichtspunkt, unter welchem die Apologeten wider die Götterbilder überhaupt auftreten, ist der des *Stoffes*, aus welchem sie verfertigt worden, in demselben Sinn, in welchem die Propheten die Nichtigkeit der Götzen darthun (besonders Jes. 44, 14 ff.)[1]). Damit ist in beredter Weise der Verfasser des Briefes an den Diognet vorangegangen, der seine Bekämpfung der vermeintlichen Götter mit den Worten beginnt[2]): „ist nicht der eine Stein, ähnlich dem, der getreten wird, der andere Erz, nicht besser, als das zu unserm Gebrauch geschmiedete Geräth, der andere Holz, welches schon faul geworden, der andere Silber, bedürftig eines Menschen, der ihn vor Diebstahl bewahre u. s. w.?“ Die letzten Fälle finden eine schlagende Bestätigung durch gewisse Götterbilder und deren Schicksal, welches andere Apologeten vorbringen. Ein Holzbild erwähnen Athenagoras und Clemens, ersterer um den Vorwurf des Atheïsmus zurückzugeben, nehmlich einen Herakles, welchen Diagoras Melius, der Atheïst, in's Feuer geworfen, um sich Rüben oder sonst etwas daran zu kochen[3]). Hingegen gedenkt Clemens einer goldenen Statue des Zeus von 15 Ellen Höhe, welche Antiochus eingeschmolzen und durch eine von vergoldetem Metall ersetzt habe[4]). — Das andere ist die *Form*, aus welcher die h. Schrift die Nichtigkeit der Götzen darthut, wenn sie dieselben Werk von Künst-

lern und stumme Götzen nennt (Hos. 13, 2. Habac. 2, 18. 1. Cor. 12, 2), welche einen Mund haben und nicht reden, Augen und nicht sehen u. s. w. (Ps. 115, 4 ff.); darnach wird in jenem Briefe an den Diognet bemerkt: „sind sie nicht durch Eisen und Feuer gearbeitet? u. s. w. nicht stumm, blind, ohne Seele, ohne Empfindung, unbeweglich?“ Oder wie Justinus sagt: „sie haben Augen und sehen nicht, haben Ohren und hören nicht[5]);“ und Clemens: „sie sind Werke von Menschenhand ohne Empfindung[6]).“ Doch gehn dieser Ausbildung voran die gestaltlosen Götterbilder: der Uebergang wird ersichtlich an der samischen Hera, die, wie derselbe anzeigt, zuerst ein rohes Brett gewesen, unter dem Archonten Prokles aber einer Bildsäule ähnlich gemacht worden[7]).

Von der andern Seite sind die Kirchenlehrer auf die *Attribute* der Götterbilder aufmerksam. Schon Justinus bemerkt, dass bei denen, die von den Heiden für Götter gehalten wurden, die Schlange als ein grosses Symbol und Geheimniss abgemalt werde[8]). Umfassend erklärt sich Clemens[9]): wenn man die Gemälde und Bildwerke umwandelnd beschaue, werde man sofort die Götter aus der schmählichen Figur erkennen: den Dionysos an der Kleidung, den Hephästos an der (Schmiede-)Kunst, die Demeter an dem Kummer, die Ino an der Kopfbinde, den Poseidon an dem Dreizack, den Zeus an dem Schwan; den Herakles mache der Scheiterhaufen kenntlich, und wenn man ein nacktes Weib abgemalt sieht, so denke man an die goldene Aphrodite[10]). An das letzte mag sich die Bemerkung des Origenes schliessen: dass die Gratien stets nackt erscheinen, deren Existenz zu beweisen er dem heidnischen Gegner auferlegt[11]). — Unter den Lateinern nimmt Tertullian sowohl auf die Attribute einzelner Götter Rücksicht: dass man dem Jupiter den Blitz in die Hand gebe[12]) (was doch nicht grade auf die Kunstvorstellung geht) und dass man dem Serapis einen Modius auf's Haupt setze, worüber er sich näher erklärt[13]) (s. S. 121). Er fasst aber auch die Götterbilder überhaupt in's Auge: einestheils in der Verwahrung der Christen gegen den Vorwurf, dass sie dieselben nicht verehrten: denn es seien Bilder verstorbener Menschen[14]); vornehm-

lich in dem Nachweis, dass von den Heiden, nicht anders als die Verstorbenen, die Götter verehrt würden, denen sie eben so Gestalt gäben, entsprechend der Kunst oder dem Handwerk oder dem Alter, das jedem eigen gewesen: so werde Saturn als Greis, Apollo unbärtig, Diana als Jungfrau vorgestellt (figuratur), und im Mars ein Soldat, im Vulcan ein Schmidt consecrirt[15]). Demnächst hat Minucius Felix sich über Gestalt und Tracht der Götter geäussert, die ihnen zur Schmach gereiche: allerdings nach Anleitung der Dichter, auf die er vorzugsweise sich beruft[16]). Doch hat bei manchen Angaben wohl die Kunstvorstellung vorgeschwebt: so nennt er nicht allein den hinkenden Vulcan, den bärtigen Aesculap, obwohl er ein Sohn des stets jugendlichen Apollo sei, den Janus mit zwei Gesichtern, die Diana als hochaufgeschürzte Jägerin, die ephesische mit vielen Brüsten und die Trivia mit drei Köpfen und vielen Händen; sondern es heisst auch: Jupiter werde bald unbärtig, bald bärtig aufgestellt (statuitur, locatur), als Ammon habe er Hörner und der capitolinische halte den Blitz.

Von den spätern Apologeten hat vor allem Arnobius, an der Grenze der heidnischen und christlichen Weltherrschaft, mehr zusammenhängend den Gegenstand behandelt, da er den Götterbildern den grössern Theil des 6. Buches widmet, um ihre Nichtigkeit zu zeigen[17]). Er hat aber *drei* Gesichtspunkte, unter welchen er auf die Darstellung derselben eingeht. Erstens fragt er, woher man wisse, dass diese Bilder den unsterblichen Göttern ähnlich seien, und beweiset das Gegentheil an den Himmelserscheinungen, Sonne, Mond und Winden[18]): „jedermann weiss, dass die Winde ein Strom fortgetriebener Luft sind, erregt durch kosmische Ursachen; durch euch sind sie menschlich gestaltet und beleben die Windungen der Trompeten mit dem Hauch aus ihrer Brust.“ Zweitens rügt er, dass nach Willkür der Künstler die Bilder hergestellt würden, denen man gleichsam Eigennamen gebe; aber ohne eigenthümliche Gesichtsbildung (oris proprietas), seien sie durch nichts als ihre Attribute (habitus certos) zu unterscheiden[19]): so erscheine Ammon mit Widderhörnern, Saturn mit der Sichel wie ein Feldhüter, Mercur

mit dem Hut (petasus), Venus nackt, Vulcan mit Hut (pileus) und Hammer, die Rechte frei, geschürzt zur Schmiedearbeit, Apollo mit Plectrum und Cither, Neptun mit dem Dreizack. Wenn man also die Bilder vertausche, z. B. des Sonnengottes und des Mercur und diesem Strahlen gebe, jenem einen kleinen Petasus aufsetze, so werde man nicht unterscheiden können, wer der eine und wer der andere sei, — da beide glatt und jugendlichen Angesichts dargestellt würden. So weit nimmt er also doch auf die Gesichtsbildung Rücksicht: wie er auch von Bacchus bemerkt, dass er mit zarten Gliedern und weibischer Weichlichkeit gebildet werde; worauf er noch die individuelle Ausführung mancher Göttern namentlich Venusbilder nach menschlichen Vorbildern in Betracht zieht (s. S. 151). Drittens kommt er auf die Ausrede von Seiten der heidnischen Vertheidiger der Bilder[20]): dass diese, obwohl von Alters her nicht vorhanden und empfindungslos, doch heilsam gemacht seien wegen des ungezähmten Pöbels, um mittelst des Anblicks und der Meinung, als ob man in Gegenwart der Götter handle, durch Furcht ihn zu bändigen und zu menschlicher Gesittung zu führen. Aber, erwidert er, sie hätten weder Furcht eingeflösst (seien vielmehr oft in die Höhle von Räubern gewandert), noch könnten sie es, diese frostigen und thörichten Bilder. Und so wird noch einmal eine Reihe derselben durchgenommen: Saturn mit der Schnittersichel, Janus mit dem Doppelgesicht und dem gezahnten Schlüssel, Jupiter bärtig, mit dem Feuer in der Rechten, das in Gestalt des Blitzes zugehauen ist, Juno mit dem Gürtel, Minerva mit dem Helm, die Göttermutter mit der Pauke und Flöten, Mercur geflügelt, Aesculap mit dem Stock . . ., Fortuna mit dem Horne voll Früchten. — Hiernächst findet sich bei den Kirchenlehrern ein oder das andere Attribut der Götterbilder erwähnt, nicht ohne dass sie eine Auslegung hinzufügen. Lactantius sagt von der Fortuna: ihr Bild werde mit Füllhorn und Ruder vorgestellt, als ob sie Schätze verleihe und die Leitung der menschlichen Dinge habe[21]). Augustinus rügt an dem Janus, dem man zwar nichts übles nachsage, die Missgestalt, dass er als bifrons oder quadrifrons erscheine, deren allegorische Deutung, hergeleitet von dem Begriff der Welt, den

man ihm unterschob, er abweiset[1]). Auch führt er aus Varro die Erklärung an, dass Saturn eine Sichel habe wegen des Ackerbaus[2]), während er bei einer andern Gelegenheit, gleichfalls in apologetischem Interesse, noch weiter auf dessen Abbildung eingeht (s. S. 123). — Ausführlich aber macht wiederum Prudentius sich zu thun mit der Kunstvorstellung der Götter, sowohl den Attributen als der ganzen Bildung in einer Rede wider den Götzendienst, die er dem Märtyrer Romanus vor dem Richter in den Mund legt. Er geht darin die Götterfabel durch nach der Schilderung der Dichter, und wolle man diese nicht gelten lassen, nach der Schaustellung im Theater, endlich wendet er sich zu den Bildwerken (signis)[4]): selbst an ihnen werde die Wahrheit sichtbar, ausgeprägt in Erz mit den Spuren der Laster. Der Adler als Blitzträger (armiger) dem Jupiter stets zugesellt, deute auf die Entführung des Ganymedes; die Ceres aufgeschürzt, die Fackel haltend, auf das Suchen der Mutter nach der geraubten Jungfrau; wir sehen den Hercules spinnend, da er (der Omphale) zum Gespött diente. Weiter nach einer Verspottung ägyptischer Culte, kommt er auf die Kunst zurück, welche den Irrthum ausgesäet, und zwar auf die Werkstätten Griechenlands, welche für die thörichten Völker die Götter hervorgebracht hätten, — die Zange Myrons und der Hammer Polyklets[5]). Er schildert nun die Götterbilder, besonders wie sie Furcht erregten: Jupiter mit dem Blitz, Minerva mit dem Gorgonenhaupt, Bacchus mit dem Thyrsus, Diana mit dem Bogen, Hercules finster, kraushaarig, mit der Keule, Juno wie abgewendet blickend, mit drohender Miene. — Es ist wohl nicht zu zweifeln, dass in dieser Schilderung die Anschauung individueller Kunstwerke ihn geleitet hat (vergl. oben S. 115). Und auf diese haben wir noch besonders zu merken.

1) Hieronym. Comm. zu dieser St. Opp. T. IV. p. 527 f. bringt treffend eine Parallele aus dem klassischen Alterthum bei, Horat. Serm. I, 8, 1: Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum etc.

2) *Epist.* ad Diognet. c. 2. Aehnlich erklären sich Athenagor. Supplic. c. 15. 17 extr. Clem. Cohort. c. 4. p. 50, 24, wo es heisst: die Statuen sind Gold, Holz, Steine, Erde, welche vom Künstler Gestalt empfangen hat; die Erde aber pflege ich mit Füssen zu treten, nicht anzu-

beten. Ferner Tertullian. Apologet. c. 12. Minuc. Fel. Octav. c. 23. Arnob. Adv. nat. VI, 14—16. Prudent. Peristeph. hymn. X. v. 299.

3) Athenagor. Supplic. c. 4. Clem. Cohort. c. 2. p. 21, 8.

4) Clem. Cohort. c. 4. p. 46, 10. Arnob. Adv. nat. VI, 21.

5) Justin. Fragm. de resurrect. p. 590. E. ed. Maran.

6) Clem. Cohort. c. 4. p. 40, 18. p. 50, 20 ff. Vergl. oben S. 129.

7) *Ebendas.* p. 40, 27.

8) Justin. Apolog. I. c. 27.

9) Clem. Cohort. c. 4. p. 50, 33 ff.

10) Mehrfach werden die nackten Venusbilder von den Apologeten gerügt, wie von Arnob. Adv. nat. VI, 12. 25. (s. S. 146), insbesondere von Theodoret. Graec. affect. curat. Lib. III. p. 140. Gaisf.

11) Origen. Contr. Cels. I, 23. p. 340. C.

12) Tertullian. Apologet. c. 11.

13) Tertullian. Ad nat. II, 8. 14) Id. Apologet. c. 12.

15) Id. Ad nat. I, 10. 16) Minuc. Fel. Octav. c. 21. 22.

17) Arnob. Adv. nat. VI. c. 8. bis zu Ende, s. c. 27.

18) Id. l. c. c. 10. 19) c. 12. 20) c. 24—26.

21) Lactant. Div. instit. III, 29. Das Füllhorn der Fortuna erwähnt auch Prudent. Contr. Symmach. I, 205: formatum Fortunae habitum cum divite cornu.

22) Augustin. Civ. dei VII, 4. 8. 23) Ibid. VII, 19.

24) Prudent. Peristeph. hymn. X. v. 216. 220. Und 231:

Quid quod sub ipsis veritas signis patet
Formata in aere criminum vestigiis etc.

25) *Ebendas.* 266 ff. 277: Ars seminandis efficax erroribus etc.

§. 42.

Denn nächst der allgemeinen Charakteristik der Götterbilder weisen die Kirchenlehrer, hauptsächlich *Apologeten*, auch auf einzelne Denkmäler hin, zumal griechischen Ursprungs. Was zuvörderst die *der Kunst vorangehenden* gestaltlosen Bilder betrifft, so macht Clemens ausser der eben genannten samischen Hera noch einige solcher Holzbilder namhaft: eine Artemis auf der Insel Ikarus und eine kithärische Hera in Thespiä. Auch Tertullian nennt dergleichen Bilder: die attische Pallas und die pharische Ceres, die aus einem rohen Klotz beständen[1]); doch will er damit nur eine heidnische Analogie mit der Figur des Kreuzes und dessen Verehrung herausbringen. Wiederum in der Polemik gegen das Heidenthum überhaupt und die Bilder insbe-

sondere hält Lactantius über die Figur des Gottes Terminus, als eines ungestalten und rohen Steines (oder Pfahles) sich auf, der bei dem Bau des Capitols nicht habe weichen wollen[3]). Desgleichen bieten andere lateinische Kirchenlehrer einige nähere Angaben über das Bild der grossen Mutter. Arnobius erwähnt davon als geschichtlich überliefert, dass aus Phrygien vom König Attalus nichts anderes als ein nicht grosser Stein gesendet sei von schwarzer Farbe, mit vorstehenden Ecken; und fügt dann sein eigenes Zeugniss hinzu: wir alle sehen ihn heute in jenem Standbilde anstatt des Kopfes unbehauen und rauh und ohne Aehnlichkeit mit einem Gesicht[4]). Dies wird bestätigt und ergänzt durch Prudentius in dem eben (S. 147) erwähnten Zusammenhang, in welchem er auch den römischen Festzug der idäischen Mutter auf einem Wagen zum Flusse Almo schildert: da bezeichnet er ihr Bild als einen schwarzen Stein, der in eine weibliche Figur von Silber eingeschlossen sei[4]). In gewisser Weise schliesst sich hier die Schilderung an, welche zwar nicht von einem Götterbilde, aber einem Attribut, dem heiligen Ancile der Römer, Cyrillus von Alexandrien aus der Streitschrift Kaiser Julians aufgenommen hat, der dieses dem von den Christen verehrten Kreuze entgegensetzte[5]): „Ihr Unglücklichen unterlasst zu verehren den bei uns erhaltenen, (unter Numa) vom Himmel gefallenen Schild, welchen der grosse Zeus oder Vater Ares herabgesendet und als ein Unterpfand, nicht in Worten, sondern in der That gegeben hat, dass er unserer Stadt für immer ein Schild sein werde." Worauf er den Gegner mit der Bemerkung abfertigt, das sei Faselei und kindisches Geschwätz und nichts weiter.

Unter den *Kunstwerken* aber ist vornehmlich eines von verschiedenen Seiten gewürdigt. Zuvor verdient bemerkt zu werden, dass wie man die Sage von der Geburtsstätte und dem Grabe des Zeus gern benutzte, so auch von verschiedenen Altersstufen in seiner statuarischen Bildung die Rede ist. Als Kahlkopf (φαλακρὸς) wurde er zu Argos verehrt, wie Clemens anzeigt[6]); als der jugendliche und im vollkommenen Mannesalter zu Olympia. Das letztere Kolossalbild nun, das Werk des Phidias, ist in aller

Munde. In der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts erklärt Theophilus, dasselbe mache noch jetzt die Hand des Phidias berühmt[7]). Und Tertullian tritt selbst mit seinem Preise ein: die Hand des Phidias mache den olympischen Zeus aus Elfenbein und er werde angebetet und sei nicht mehr Zahn des ungeschlachtesten Thieres, sondern die höchste Gottheit der Welt u. s. w.[8]), woraus er einen Schluss macht auf die Wirkung, mit welcher der Schöpfer der Materie höhere Bildung verleiht (s. oben S. 84). Die andere Seite heben die alexandrinischen Kirchenlehrer hervor. Clemens kommt wiederholt darauf zurück: schön ist das Elfenbein, sagt er, aber noch nicht der Olympier; die Materie bedarf stets der Kunst: die Kunst giebt ihr Gestalt, und allein die Gestalt gewinnt Verehrung[9]). Den Maassstab aber dafür stellt er weiterhin auf: ihm sind Phidias und andere Meister, da keiner von ihnen ein beseeltes Bild geschaffen, jämmerliche Künstler (μικροτέχναι) dem grossen Künstler (ἀριστοτέχνας πατὴρ) Gott gegenüber (s. oben S. 78): „euer Olympier aber ein Abbild des Abbildes (nehmlich des Menschen als Ebenbildes Gottes), weit entfernt von der Wahrheit ist ein stummes Werk attischer Hände[10])." Ueberdies findet er, dass die Künstler selbst den Besonnenen ihr Werk verächtlich machten, wenn doch Phidias durch eine Inschrift auf dem Finger des olympischen Zeus zu erkennen gegeben, dass nicht dieser, sondern sein Liebling (Namens Pantarkes) ihm für schön gelte[11]). Eben so Origenes, obwohl er die Vollendung der Werke des Phidias und anderer Meister preiset (s. S. 130 f.), erklärt: es sei nicht zu vergleichen der von Phidias gemachte olympische Zeus mit dem (Menschen), der gemacht ist nach dem Bilde Gottes des Schöpfers[12]). Doch theilt Clemens bezüglich auf diese Statue ein Zeugniss der Andacht aus dem Alterthum mit, um seine Lehre von dem Zusammenwirken (συνεργεῖν) des menschlichen mit dem göttlichen Willen daran nachzuweisen: ein nicht unedler Athlet, nachdem er lange seinen Körper zur Tapferkeit geübt, sei nach Olympia gekommen und habe aufblickend zu dem Bilde des Zeus gesagt: „wenn alles, o Zeus, von mir gebührend zum Kampfe vorbereitet ist, so gieb du mir gerechter Weise den Sieg[13])." Sonst führt Clemens noch

zahlreiche Götterbilder auf mit Benennung der Künstler (s. S. 129 f.): woraus als eine Besonderheit hier anzumerken ist die Anfertigung von Götterbildern nach menschlichem Portrait: so habe Praxiteles die knidische Aphrodite in Gestalt der Kratina gebildet, so dass die Armen die Geliebte des Künstlers angebetet hätten[14]). Nähere Betrachtung widmet er wie dem Cultus so der Statue des Serapis in Alexandrien[15]). — Einer Statue im Piräus gedenkt Athanasius mit dem Ausdruck der Verwunderung, dass der grosse hellenische Weise Platon mit dem Sokrates dahin gegangen, um die durch Menschenkunst gebildete Artemis anzubeten[16]).

Auf römische Kunstwerke nimmt Clemens selten Rücksicht; doch erwähnt er, dass die Römer die Fortuna in die Cloaca gestellt und diese ihr geweiht[17]), und dass sie dem Pavor und der Febris (welche unter dem palatinischen Hügel einen Tempel hatte) geopfert hätten[18]). Näher gehen die lateinischen Apologeten darauf ein: dass der Pavor und Pallor von Hostilius zur Verehrung hingestellt, bald hernach die Febris geweiht, so wie dass ein namenloses Bild, in der Cloaca maxima gefunden, von T. Tatius unter dem Namen Cloacina der Verehrung dargeboten sei, melden Minucius Felix und Lactantius[19]). Von denselben Gottheiten redet Augustinus[20]), der auch das Bild der Fortuna muliebris erwähnt, welches von Matronen geweiht sei und wiederholt gesprochen haben solle[21]). Das letztere wohl nach Valerius Maximus (I, 8, 4); während jene Kunde von dem Cultus des Pavor und Pallor aus Livius (I, 27) geschöpft ist. Doch gehört seiner Zeit und ohne Zweifel seiner eigenen Erfahrung das Zeugniss an, das er, wie von dem Jupiterstempel auf dem Capitol (s. S. 122 f.), so von der Statue des Gottes (dem lapis Capitolinus) giebt[22]). — Jedenfalls standen zu Carthago ihm vor Augen die Statue des Genius der Stadt und eine Statue des Hercules, auf welche er in *Predigten* zu reden kommt aus entgegengesetzter Veranlassung. Denn da bei dem Heiligthum des Genius heidnische Mahlzeiten gehalten wurden, woran Theil zu nehmen auch Christen sich hatten verleiten lassen; so wurde von ihm diese Theilnahme streng gerügt, auch die Entschuldigung abgewiesen, die Statue sei nicht Gott, sie sei nur ein Stein[23]).

Hingegen da der Statue des Hercules der Bart vergoldet worden, dies Vorgehen einer heidnischen Magistratsperson aber das christliche Volk erbittert hatte, so dass es die Zerstörung aller Götzenbilder in Carthago verlangte; so gab Augustinus ihm darin nicht Unrecht, doch fand er für's erste ausreichend, dass in Folge dessen auf obrigkeitliche Anordnung dem Hercules der ganze Bart abgeschnitten worden: was eine grössere Schmach sei, als wenn er den Kopf eingebüsst hätte; und ermahnte demnach zur Mässigung[24]).

Endlich wird von den *Kirchenhistorikern* aus der Zeit seit das Heidenthum selbst verfolgt wurde, von Götterbildern berichtet, dass sie untergegangen oder auch der Zerstörung entgangen seien. Jenes, der Untergang, jedoch durch Naturereignisse in der frühern Zeit, ist selbst in der Chronik des Eusebius ein vorwaltender Gesichtspunkt. Er meldet von dem Coloss (des Sonnengottes) in Rhodus zweimal, dass er durch Erdbeben umgestürzt[25]) und von dem Zeusbilde zu Olympia zu Cäsars Zeit, dass es vom Blitz getroffen sei[26]). Hingegen heisst es bei ihm in seinem Leben Constantins des Gr. und darnach kurzgefasst bei Sokrates sowie ausführlicher bei Sozomenus[27]), dass bei Zerstörung der Tempel unter Constantin dem Gr. die Götterbilder aus kostbarem Metall zu Gelde gemacht, andere aus Erz von kunstvoller Arbeit nach Constantinopel gebracht und öffentlich aufgestellt seien, zum Spott der Zuschauer, wie der erste, zum Schmuck der Kaiserstadt, wie der letzte sagt: namentlich auf einem Forum, hier der pythische, dort der sminthische Apollo; in dem Palast die helikonischen Musen; in dem Hippodrom die Dreifüsse von Delphi, — und zwar, nach der wenn auch verdorbenen Aussage des Sozomenus, der allberühmte Dreifuss, welchen Pausanias von Sparta und die hellenischen Städte nach dem (zweiten) Kriege mit den Persern geweiht hätten, von dem Sokrates auch aus eigenem Anblick spricht. Es ist der eherne Untersatz des schon früher verloren gegangenen goldenen Dreifusses, bestehend aus einem Gewinde von drei in einander geschlungenen Schlangenleibern, deren Köpfe oben heraustraten und versehen mit den Namen aller griechischen Staaten, die am Perser-

kriege Theil genommen: bis auf die Verstümmelung der Enden erhalten und jüngst vollständig aufgedeckt, ist es eins der merkwürdigsten Denkmäler der hellenischen Geschichte[28]). — Später in Alexandrien that in jener Art der Bischof Theophilus sich hervor, der Zerstörer des Serapistempels, dessen schon vorhin (S. 139) gedacht ist: er liess auch, wie Theodoret berichtet[29]), das hölzerne Kolossalbild des Gottes zerstückeln und verbrennen bis auf den Kopf, der durch die ganze Stadt geschleppt wurde. Uebrigens, da der Kaiser ihm die heidnischen Götter zur Unterstützung der Armen geschenkt hatte, liess er, nach der Erzählung des Sokrates[30]), die Statuen zu Becken und anderem Bedarf einschmelzen, mit Ausnahme eines Götzen (des Affen)[31]), welchen er aufbewahren und öffentlich ausstellen liess: damit die Hellenen niemals leugnen könnten, dass sie solche Götter verehrt hätten, — ein Verfahren, worüber der Priester dieses Gottes, der Grammatiker Ammonius nachmals sich bitter beschwerte, wie der genannte Geschichtschreiber selbst, als sein Schüler in Constantinopel, aus dessen Munde berichtet.

1) Tertullian. Apologet. c. 16. Ad nat. I, 12.
2) Lactant. Div. instit. I, 20.
3) Arnob. Adv. nat. VII, 49. 4) Prudent. Peristeph. hymn. X, 156.
5) Cyrillus an dem oben (§. 40. A. 8. S. 143) a. O. p. 194. C. E.
6) Clem. Cohort. c. 2. p. 33, 15. Vergl. Preller Altersstufen des Zeus, Archäol. Zeit. 1845. S. 108, und in seinen Ausgew. Aufsätzen S. 286 f.
7) Theophil. Ad Autol. II, 3. 8) Tertullian. De resurr. carn. c. 6.
9) Clem. Cohort. c. 4. p. 50, 19. 10) *Ebendas.* c. 10. p. 78.
11) *Ebendas.* c. 4. p. 47, 11. 12) Origen. Contr. Cels. VIII, 17. p. 756. A.
13) Clem. Strom. VII. p. 860, 23.
14) Id. Cohort. c. 4. p. 41. 15) *Ebendas.* c. 4. p. 42 f.
16) Athanas. Orat. c. gentes c. 10. Opp. T. I. P. 1. p. 21.
17) Clem. Cohort. c. 4. p. 44 extr. 18) *Ebendas.* c. 2. p. 33, 3.
19) Minuc. Fel. Octav. c. 25. Lactant. Div. instit. I, 20.
20) Augustin. Civ. dei IV, 23. 21) IV, 19. 22) II, 29. IV, 15.
23) Id. Serm. LXII. c. VI. §. 10. Opp. T. V. p. 252 f. Vergl. meine Mythol. und Symbolik der christl. Kunst I, 2. S. 594 f.
24) Id. Serm. XXIV. c. 6. 7. Opp. T. V. p. 92 f. Vergl. Neander Kirchengesch. Bd. III. 2. Aufl. S. 170.
25) Euseb. Chron. Ol. 139, 1. 168, 1. T. II. p. 235. 247. ed. Aucher. Hieronym. Chron. hat beides zum 2. Jahr der Olympiaden, p. 371. 390.

ed. Ronc. Den erstern Fall berücksichtigt Brunn Gesch. der griech. Künstler Th. I. S. 416.

26) Euseb. Chron. Ol. 181, 3. p. 251. (Auch Praep. evang. III, 2). Hieronym. Chron. Ol. 182, 1. p. 399.

27) Euseb. Vit. Constant. III, 54. Socrat. H. e. I, 16. Sozomen. H. e. II, 5.

28) S. besonders Frick Das platäische Weihgeschenk zu Constantinopel, in den Jahrb. für class. Philol. Suppl. Bd. III. H. 4. S. 487 ff.; von der Geschichte desselben in Constantinopel S. 513 ff. Im Text des Sozomenus ist mitten in der Aussage über den Dreifuss von einer sonst unbekannten Pansfigur die Rede ὁ Πᾶν ὁ βοώμενος, welches verbessert wird in ὁ πᾶν βοώμενος sc. τρίπους, s. ebendas. S. 514.

29) Theodoret. H. e. V, 22. Vergl. Rufin. H. e. XI, 23.

30) Socrat. H. e. V, 16.

31) Dieser ägyptischen Gottheit, des Cercopithecus, gedenkt auch Prudent. Peristeph. hymn. X, 256: Venerem precaris? comprecare et Simiam.

d. Denkmäler von Personen.

§. 43.

Obwohl die Kirchenlehrer seltner auf die Denkmäler heidnischer Personen geführt werden, fehlt es doch auch daran nicht: was wir schliesslich betrachten mit Rücksicht auf die Motive, welche dazu leiteten.

Zwar die älteste christliche Nachricht von der Statue einer Person, des Simon Magus, welche die Apologeten Justinus und Tertullian den Römern vorhalten[1]), beruht auf Verwechselung (s. oben S. 120). Und vereinzelt ist die Nachricht bei den Chronographen, zuerst dem Julius Africanus, von dem klingenden Stein (φθεγγόμενος λίθος) in Bezug auf den Amenophis, der für Memnon gehalten werde; welches Hieronymus (wenn anders der Zusatz ächt ist) weiter ausführt: nach der Sage solle seine Statue bis zur Erscheinung Christi beim Aufgang der Sonne einen Ton von sich gegeben haben[2]). — Aber ein ganzes Verzeichniss von Bildsäulen, namentlich heidnischer Frauen, aus eigner Anschauung, stellt Tatianus auf in der Vertheidigung des Christenthums, speciell der christlichen Frauen (s. S. 113). Und Tertullian in dem Vorwurf gegen die Heiden, dass sie an den Christen verhöhnen, was sie an den Ihrigen preisen, Standhaftigkeit und

Todesverachtung, führt die letztere betreffend eine Reihe Beispiele von Römern und Griechen auf mit dem Schluss: denen allen würden Statuen errichtet und Inschriften gesetzt für die Ewigkeit, soweit man es durch Monumente vermöge, wodurch auch die Heiden den Todten gewissermassen eine Auferstehung bereiteten[3]). In demselben Sinn spricht Eusebius sich aus zu Anfang seiner Geschichte Constantins des Grossen, den er nach seinem Leben, gegenüber einem Cyrus und Alexander, wie nach seinem Sterben glücklich preiset: sein Tod sei nicht sterblicher, sondern unsterblicher Grabsäulen werth[4]). Und hier heisst es von den heidnischen Denkmälern: „das Geschlecht der Sterblichen, einen Trost gegen den Tod darin findend, hat durch die Widmung von Bildsäulen das Gedächtniss der Vorfordern mit unsterblichen Ehren zu verherrlichen geglaubt. Und indem die einen durch Schattenrisse mit Wachsmalerei, andere durch Bildnerei der seelenlosen Materie menschenähnliche Gestalten hervorbrachten, andere in Tafeln und Pfeiler tiefe Schriftzüge eingruben, vermeinten sie die Tugenden der Gefeierten ewigem Gedächtniss zu übergeben. Aber dies alles war sterblich, durch die Länge der Zeit verzehrt, da es nur Bilder vergänglicher Leiber waren, nicht das Wesen der unsterblichen Seele nachbildete." — Im Einzelnen erscheint unter den von Tertullian genannten Beispielen eine attische Hetäre, die nach der Ermordung des Hipparch wegen der Theilnehmer befragt, der Folter widerstanden, endlich ihre abgebissene Zunge dem Tyrannen in's Gesicht gespieen habe, um die Verschworenen nicht verrathen zu können. Das ist die mehrerwähnte Leäna[5]), von deren eherner Statue (nach dem Vorgang des Plinius) Lactantius sagt: da das Bild einer Hetäre nicht durfte in den Tempel gesetzt werden, so habe man sie nach ihrem Namen durch eine Löwin abgebildet[6]). Sonst sind es vornehmlich Denkmäler von Philosophen und von Fürsten, auf welche die Kirchenlehrer Rücksicht nehmen.

Freilich auf die ersten aus sehr verschiedenem Gesichtspunkt. Tertullian nachdem er an dem Beispiel des Sokrates gezeigt, dass die Wahrheit stets verhasst gewesen, erwähnt als Zeichen der Reue, dass die Athener sein goldenes Bild im Tem-

pel aufgestellt hätten[7]). Eine Aufstellung entgegengesetzter Art geschah bei den Pythagoreern, da sie denjenigen, welche aus ihrer Schule ausgestossen oder ausgeschieden waren, Grabmäler (Kenotaphien) errichteten, als Verstorbenen: jenes war der Fall des Hipparchos, welcher ihre Lehre veröffentlicht hatte; worauf Clemens sich beruft zum Schutz des Geheimnisses christlicher Lehre[8]). Origenes macht in seiner Schutzschrift sowohl denselben Fall, die Ausschliessung, geltend, in Vergleichung mit der Kirchenzucht, um den reinen Charakter der christlichen Gemeinschaft zu bezeugen; als auch den andern, des Abfalls, in Vergleichung mit dem Verrath des Judas, um die Person Jesu gegen den daher entlehnten Vorwurf zu verwahren[9]). Gregor von Nazianz hat in ethischem Zusammenhang die Nachricht von der Besserung, welche durch das Portrait eines Philosophen gewirkt worden: es war Polemo dargestellt, derselbe, der als ein junger Wüstling Morgens von einem Gelage heimkehrend, bekränzt und trunken in die offen stehende Schule des Xenokrates eingedrungen war und dort Platz genommen hatte, um den Vortrag zu verspotten; aber getroffen von der Rede — Xenokrates sprach von der Besonnenheit — legte er den Kranz ab, ging in sich, wurde von da an ein anderer Mensch und wurde ein grosser Philosoph[10]). Sein ehrwürdiges Bild, herabsehend von der Wand eines Hauses, in welches eine Buhlerin geladen war, erweckte in deren Seele Scham und Reue, so dass sie von dem Anblick überwältigt sogleich umkehrte: wie jener Kirchenlehrer in einem seiner moralischen Gedichte mittheilt[11]). — Alle diese Kunde beruht nur auf Ueberlieferung. Synesius aber (allerdings in seiner vorchristlichen Zeit) spricht aus eigener Kenntniss von den Bildern der Philosophen in einem eigenthümlichen Zusammenhang[12]): da er nehmlich, sich selbst zu trösten, den Vorzug derer beweisen will, denen ein glückliches Geschick den Verlust des Haupthaars beschieden habe, so beruft er sich unter anderm auf die Gemälde, die man in einem (oder dem) Museum sehen könne: „Männer wie Diogenes und Sokrates und die übrigen Weisen von je her; denn wohl wird es als eine Sammlung von Kahlköpfen erscheinen.“

Die andere Reihe betrifft die Denkmäler heidnischer Herrscher, welche bei den Kirchenlehrern in mannichfacher Polemik vorkommen. Zuerst als Verächter der Götterfabel: welches Clemens darin bezeugt findet, dass heidnische Könige sich selbst für Götter ausgegeben; so habe Alexander der Grosse für den Sohn des Ammon gelten und darum gehörnt von den Bildhauern dargestellt werden wollen[13]). Demetrius aber sei von den Athenern für einen Gott erkannt, die an dem Ort, wo er vom Pferde gestiegen, einen Tempel errichtet hätten, des Demetrius καταιβάτης (nach einem Beinamen des Zeus, gleichsam der vom Himmel niederfahrende)[14]). — Sodann als Verfolger der Christen: welches in frische Erinnerung trat, als die Abtrünnigkeit Kaiser Julians die christliche Welt in Schrecken setzte; gleich nach seinem Untergang vergleicht ihn Gregor von Nazianz mit Diocletian, Maximian, Maximinus, die er noch übertroffen habe. Dabei heisst es von dem letztgenannten (der sein Ende fand, durch ein inneres Feuer verzehrt, so dass alles Fleisch schwand und die Augen aus den Höhlen fielen)[15]): mit den Zeichen der Plage, welche deshalb über ihn gekommen, seien seine Bilder behaftet, die noch öffentlich ausgestellt seien und die Schande seines Körpers brandmarkend zur Schau trügen. — Endlich findet sich in der nächstfolgenden Zeit aus dem gesicherten Bewusstsein des siegreichen Christenthums der Gegensatz bezeichnet zwischen den vergessenen Denkmälern heidnischer Fürsten und den gefeierten Denkmälern der christlichen Helden. Diesen drückt Chrysostomus in einer Predigt also aus: „sage mir doch, wo ist das Grabmal Alexanders? von den Knechten Christi (Petrus und Paulus) aber erscheinen noch die Grabmäler glänzend bei der Königin der Städte (Rom)[16]).“ Und ähnlich erklärt Theodoret in seiner Streitschrift wider das Heidenthum: „wer kennt das Grab des Xerxes, Darius, Alexander? ... Aber die Tempel der Märtyrer sind geehrt[17]).“ Was er jedoch von römischen Alterthümern zu dem ersten Satz beibringt: „nicht einmal das Grab des Augustus ist bekannt und der andern Kaiser; Vespasian und Hadrian haben sich grosse Tempel erbaut, aber mit dem Leben hat sich auch ihre gottesdienstliche Ehre verloren,“ ist zum grössern Theil irr-

thümlich: wenigstens das Mausoleum des Augustus und das des Hadrian ist bekannt und die Reste bestehn bis auf diesen Tag.

Dagegen ist eine nähere Aufmerksamkeit grade auf die Alterthümer Roms gewendet, wie überhaupt, so auch auf die Denkmäler von Personen, und zwar in rein historischem Interesse von Hieronymus in seinen Zusätzen zur Chronik des Eusebius. Dieser selbst hat in der Art nur über den Coloss eine zwiefache Angabe (beide wahrscheinlich aus Dio Cassius)[18]: zum 7. Jahre Vespasians, dass er 127 (Hieronymus sagt 107) Fuss hoch errichtet wurde; und zum 10. Jahr des Commodus, dass dieser das Haupt des Colosses abnehmen und sein Bild aufsetzen liess[19]. Das ist der Coloss des Nero, den Vespasian mit dem Haupt des Sonnengottes versah, Commodus aber wieder zur Portraitfigur herabsetzte[20]. Hieronymus aber erwähnt ausserdem das Grab des Augustus auf dem Campus Martius[21] und die Beisetzung der Gebeine Trajans in einer goldenen Urne auf dem Forum (Trajans) unter der Säule[22]. Eigen ist ihm auch die Nachricht von Domitian: der sei so aufgeblasen gewesen, dass er goldene und silberne Statuen auf dem Capitol sich setzen liess; und von Claudius Gothicus: wegen seines Sieges über die Gothen sei ihm ebendaselbst eine goldene Statue errichtet[23]. — Von Privatpersonen erwähnt er nur das Grab des Ennius, dass er bestattet sei in dem Monument des Scipio an der appischen Strasse innerhalb des ersten Meilensteins der Stadt[24]. Und von dem Rhetor Victorinus, dass er die Ehre einer Statue auf dem Forum Trajans erworben habe. Was mit denselben Worten Augustinus anzeigt, der vertraute Nachricht von ihm giebt[25]. Dieser Victorinus nehmlich, als er schon die Höhe des Ruhms erlangt hatte, hat sich zum Christenthum bekehrt und öffentlich bekannt. Und so mag sein Standbild den Uebergang bezeichnen zu den christlichen Denkmälern, denen die Kirchenlehrer Aufmerksamkeit widmen.

1) Justin. Apolog. I. c. 56. 26. Tertullian. Apologet. c. 13. Desgleichen Iren. Adv. haeres. I, 23. §. 1.

2) Jul. African. Chron. Fragm. XI. dynast. Aegypt. XVIII. p. 143.

l. Routh. Euseb. Chron. ad a. 401. Abrah. T. II. p. 97. ed. Aucher. Hieronym. Chron. p. 141. ed. Ronc. und das. not. b.

3) Tertullian. Apologet. c. 50.

4) Euseb. Vit. Constant. I, 3.

5) Clem. Strom. IV, 19. p. 618. hat einige nähere Angaben über die Säna, ohne der Statue zu gedenken. Auch Euseb. Chron. Ol. 65, 3. richt nur von jener, hat aber auch die Nachricht von dem Abbeissen der nge, die leicht aus dem Bildwerk, der zungenlosen Löwin (s. folg. Anm.) geleitet sein könnte.

6) Lactant. Div. instit. I, 20. Diese Löwin war ohne Zunge gebildet m Zeichen der Schweigsamkeit des heldenmüthigen Weibes, wie Plin. . H. XXXIV, 19. §. 73. und Plutarch. De garrulitate c. 8. p. 505. E. erichten.

7) Tertullian. Apologet. c. 14.

8) Clem. Strom. V, 9. p. 680, 14.

9) Origen. Contr. Cels. II, 12. p. 398. A. III, 51. p. 481. D.

10) Diogen. Laert. IV, 16. Valer. Max. VI, 9. Ext. 1. Dieses organgs gedenkt Augustin. Contr. Julian. I, 4. §. 12. Opp. T. X. p. 31. B. C.

11) Gregor. Naz. Carm. morale X. de virtute v. 802 ff. Opp. T. I. p. 455. Er geht aus von der plötzlichen Umwandlung des Polemo als inem viel besprochenen Wunder, gesteht aber nicht zu wissen, wodurch sie ekommen.

12) Synes. Calvit. encom. c. 6. p. 68. B. ed. Petav. Vergl. c. 23. . 87. A.

13) Clem. Cohort. c. 4. p. 48, 2. 14) *Ebendas.* p. 48, 21.

15) Gregor. Naz. Orat. IV. Invectiv. I. in Julian. c. 96. T.I. p. 129.

16) Chrysostom. Hom. XXVI. in ep. II. ad Corinth. c. 5. Opp. T. I. p. 625. A. B.

17) Theodoret. Gr. affect. curat. Lib. VIII. p. 330 f. Gaisf.

18) Dio Cass. Hist. LXVI, 15. LXXII, 22.

19) Euseb. Chron. T. II. p. 277. 293. Aucher. Die letzte Stelle griech. m *Chron. pasch.* p. 263. D., aber mit dem falschen Zusatz (τοῦ κολοσσοῦ) Ρόδου. Hieronym. Chron. p. 439. 465. Ronc.

20) Vergl. Becker Handb. der röm. Alterth. Th. I. S. 220 f. Anm. 41.

21) Hieronym. Chron. p. 417. Demnächst erwähnt er noch das Monument des Drusus bei Mainz, p. 427; die Stelle ist entlehnt und zu verbessern aus Eutrop. Breviar. VII, 13. Aber auch die vorgenannte sowie die folgenden drei Angaben stammen aus Eutropius (VII, 8. 23. VIII, 5. X, 11). Ueber dessen Benutzung durch Hieronymus vergl. Mommsen Ueber den Chronographen vom J. 354. S. 672 f.

22) *Ibid.* p. 449. 23) p. 443. 481. 24) p. 379.

25) *Ibid.* p. 506. Augustin. Confess VIII, 2. §. 3.

3. Denkmäler aus der Kirche.

a. In den drei ersten Jahrhunderten.

§ 44.

Auf einen grossen Abstand bei den Kirchenlehrern in der Beachtung christlicher Denkmäler gegenüber dem Studium der heidnischen wird man gefasst sein, da die letztern in einer theologischen Hauptaufgabe, der Vertheidigung des Christenthums und der Bekämpfung des Heidenthums eine bedeutende Stelle einnehmen, während die christlichen mehr gelegentlich zur Sprache kommen. Das gilt von dem ganzen patristischen Zeitalter. Dazu kommt in den drei ersten Jahrhunderten der Abstand in den Denkmälern selbst: dass die heidnischen unzählig überall vor Augen standen, eine christliche Kunst aber erst allmälig hervortrat, ihre Werke sich verbargen und ihr Ideenkreis weit enger war, grundsätzlich in Schranken gehalten. Aber grade diese Anfänge spiegeln sich auch in der kirchlichen Literatur. Hingegen ist eine Klasse von Denkmälern, die aller Kunst zuvorkommen und überall die ältesten und verbreitetsten sind, die Grabmäler auch hier vollauf gewürdigt und es werden frühzeitig die mannichfaltigen, insbesondere eigenthümlich-christlichen Interessen, die daran sich knüpfen, bekundet.

1. Hauptsächlich hören wir von Apostelgräbern, und zwar zuerst, noch im 2. Jahrhundert, aus Klein-Asien. Als *Geschichtschreiber* meldet Hegesippus in seiner Nachricht von Jacobus dem Gerechten, dem Bruder des Herrn und ersten Bischof von Jerusalem (worin allerdings ebionitische Sagen verflochten sind), dass er beim Tempel, wo er den Märtyrertod gefunden, begraben sei und seine Säule (στήλη) daselbst noch bestehe[1]), — eine Aussage, die wegen der inzwischen erfolgten Zerstörung der heiligen Stadt nicht ohne Bedenken ist. Dagegen in einem *polemischen* Synodalschreiben betreffend den Streit über die Passahfeier beruft sich Polykrates, Bischof von Ephesus zur Beglaubigung der asiatischen Sitte auf die grossen Lichter, die in Asien entschlafen seien und weiset auf die Stätten hin, wo sie ruhen: Johan-

nes in Ephesus, Philippus nebst zwei Töchtern in Hierapolis und mehrere Bischöfe, voran Polycarp von Smyrna[2]). Bestimmt ist von Grabmälern die Rede ebenfalls in einer polemischen Schrift, des Cajus zu Rom, einem Dialog gegen die Montanisten: wie es scheint in derselben Absicht, die Autoritäten geltend zu machen. Aber es theilen sich darunter die Personen des Dialogs. Der Montanist sagt von Philippus und seinen prophetischen Töchtern (die ohne Zweifel die montanistische Gabe der Prophetie vertreten sollen), ihr Grab sei in Hierapolis; der Verfasser aber in eigener Person verweiset auf die „Tropäen" der Apostel, welche die römische Kirche gegründet haben, des Petrus am Vatican, des Paulus an der ostischen Strasse[3]): das ist die älteste Erwähnung ihrer Grab- oder Todesstätten. Endlich wird selbst in einer *biblisch-kritischen* Frage den Grabmälern ein Zeugniss abgefordert von Dionysius, Bischof von Alexandrien, der in einer gründlichen Erörterung der Frage, ob die Apocalypse von dem Apostel und Evangelisten Johannes verfasst sei, zu deren Verneinung gelangt, aber zugesteht, dass ein Johannes sie verfasst habe. Aber welcher? „Einer von denen, glaube ich, die in Asien gewesen sind, denn, wie man sagt, sind in Ephesus zwei Grabmäler, die beide einem Johannes zugeeignet werden[4])." — Ausserdem wurde die Betrachtung im Allgemeinen, ohne die individuelle Beziehung, auf die Gräber hingelenkt durch ein *dogmatisches* Interesse, in der vielbehandelten Lehre von der Auferstehung: in diesem Zusammenhang kommt aber Tertullian auch auf die Grabmäler zu reden, die er in der Stelle Jes. 26, 20 von dem sich verbergen des Volks in den Kammern angezeigt findet[5]): es werden die Leiber, sagt er, mit Specereien besprengt, in Mausoleen und Monumenten niedergelegt, um hervorzugehn, wenn der Herr es heissen wird.

2. Von eigentlichen Kunstwerken sind es erstens *Malereien*, welche in der Polemik gegen die Häretiker zur Sprache kommen: bei denen am frühesten, nehmlich schon aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts manche Kunstwerke namhaft gemacht werden. Die dogmatische Aneignung eines heidnischen Gemäldes in Phlya wurde den Sethianern durch Hippolytus vorge-

halten, wie früher erwähnt ist (S. 79 f. 119). Die Karpokratianer hatten gemalte und aus anderem Stoff verfertigte Christusbilder, welche sie unter den Bildern der Weltweisen auf heidnische Art verehrten, wie Irenäus ihnen Schuld giebt[6]). — Umgekehrt streitet Tertullian, nachdem er selbst zu einer Secte, den Montanisten, übergetreten war, im Namen ihrer strengern Grundsätze hinsichtlich der Wiederaufnahme der Gefallenen mit den Katholischen über das Bild des guten Hirten, das auf Glasbechern sich gemalt fand: nehmlich über den Gegenstand der Malerei, den Sinn der Parabel von dem verlorenen Schaf, ob ein Heide darunter zu verstehen sei oder ein Christ, der in Todsünden gefallen; welches letztere von Tertullian bekämpft wird[7]).

Die Anfänge aber der *Bildnerei* in der Kirche berührt Clemens von Alexandrien, da er in seinen Sittenvorschriften das Tragen eines Ringes von Seiten des Mannes wie bei der Hausfrau zum Siegeln für die Erfordernisse des Haushalts bespricht: das führt zur Angabe christlich-bedeutsamer Sinnbilder, welche in diese Siegel aufzunehmen seien, wie ein Fisch, ein Anker u. a.[8]), wogegen heidnische Vorstellungen abgewehrt werden (s. S. 98).

Dass übrigens von Kunstwerken, namentlich von einer kirchlichen *Architectur* in dieser Zeit fast gar nicht die Rede ist, ja dieselben gewissermassen verleugnet werden, darf nicht auffallen: der Grund davon liegt in der vorwaltenden apologetisch-dogmatischen Stimmung. So lange das Heidenthum herrschte, mussten die Christen den Vorwurf hören als eine „Anklage der Gottlosigkeit“: sie hätten weder Tempel, noch Altäre, noch Bildsäulen[9]). Die Apologeten bestätigen die Thatsache, dass sie dergleichen nicht hätten, nehmlich im heidnischen Sinn; eignen nun aber diese Mittel und Gegenstände des Cultus den Christen im geistigen Sinne zu, nach dem Vorgang des Apostels (s. S. 14): die Seele der Gläubigen, sagen sie, sei ein heiliger Tempel, Altar, Bild Gottes[10]). Und das sagt auch Origenes, während er sonst wohl gelegentlich der Kirchengebäude gedenkt; aber in Uebereinstimmung mit diesem apologetischen Standpunkt erklärt er[11]): diejenigen Christen, deren Glaube nur so weit geht,

dass sie bereit sind zur Schmückung der Kirche und zum Dienst (des Altars), ohne den alten Menschen abzulegen und die Sitten zu verbessern, würden gleiches Loos mit den Gibeoniten (Jos. 9, 23. 27) von dem Herrn empfangen.

1) Hegesipp. bei Euseb. H. e. II, 23. Routh Reliq. sacr. Vol. I. p. 196.

2) Polycrat. Ep. ad Victor. bei Euseb. H. e. V, 24. Routh l. c. p. 369 ff. Er braucht zuerst allgemein den Ausdruck κεκοίμηται, der im Einzelnen noch viermal wiederkehrt, und parallel damit ἀναπαύεται und κεῖται: aus dem letzten folgt, dass auch die beiden ersten eine Beziehung nicht bloss auf den Tod, sondern auch auf das Grab haben.

3) Cajus Dial. cum Proclo montan. fr. bei Euseb. H. e. III, 31. II, 25. Routh l. c. Vol. II. p. 5.

4) Dionys. De promissionibus fr. bei Euseb. H. e. VII, 25.

5) Tertullian. De resurr. carn. c. 27.

6) Iren. Adv. haer. I, 25. §. 6.

7) Tertullian. De poenitent. c. 7. 10.

8) Clem. Paedag. III, 11. p. 289, 4.

9) Origen. Contr. Cels. VII, 62. Minuc. Fel. Octav. c. 10. Ebenso Arnob. Adv. nat. VI, 1.

10) Origen. l. c. VIII, 17. Minuc. Fel. l. c. c. 32.

11) Origen. Hom. X. in Jesum Nave (9, 9). T. II. p. 423. col. 1. B.

b. Im vierten und fünften Jahrhundert.

Als die Kirche die grosse Epoche überschritten hatte, welche durch den Uebergang aus dem Zustand der Verfolgung zu einem freien und siegreichen Bekenntniss bezeichnet ist, änderte sich mit ihrer ganzen Lage auch ihr Verhältniss zu den Monumenten: theoretisch und praktisch, was sowohl die Erforschung als die Hervorbringung derselben betrifft, die selbst wieder eine eingehende Kenntniss voraussetzt. Die Kirchenlehrer aber, welche diese beiden Richtungen vorzugsweise vertreten, sind Eusebius und Paulinus von Nola.

Eusebius hat den Namen des Vaters der Kirchengeschichte erworben, da er in einen Wendepunkt traf, wo erst der Kirche ein historisches Bewusstsein über ihre Vergangenheit aufgehen konnte und er als der erste und einzige diese Aufgabe mit ganzem Ernst und reichen Hülfsmitteln erfasste und durchführte.

Und die Schilderung der Epoche, in der er selbst lebte, hat sich daran gereiht. Vornehmlich die letzte hat ihm Gelegenheit geboten, der Kunstdenkmäler zu gedenken. Und für das folgende Jahrhundert haben seine Nachfolger in der Kirchengeschichtschreibung es eben so wenig daran fehlen lassen. Zuvor aber achten wir auf die Kunde, die sie von biblischen und zwar N. T.-lichen Denkmälern geben.

1) Von Denkmälern der heiligen Geschichte.

§. 45.

Eusebius also steht voran mit seinem Interesse und seinen Berichten über Denkmäler der evangelischen Geschichte. In seinem Verzeichniss der heil. Oerter heisst es von Sichem, wo Christus mit der Samariterin gesprochen habe: der Ort werde noch jetzt gezeigt[1]). Vor allem gehört dahin aus seinem Leben Constantins die Beschreibung des heil. Grabes, „des hehren Denkmals der Unsterblichkeit", wie es von den Heiden verschüttet und durch Götzendienst geschändet, von Constantin gereinigt und wiederhergestellt worden: „und damit, sagt er[2]), trug die Höhle ein Bild der Auferstehung des Erlösers davon, da sie aus Verfinsterung wieder an's Licht trat und denen, die zu beschauen kamen, die Geschichte der dort geschehenen Wunder lebendig vor Augen stellte: denn durch die That (ἔργοις) vernehmlicher als jede Rede bezeugt sie die Auferstehung." Das ist eine Erklärung, die als ein Grundgedanke der monumentalen Theologie gelten darf. Er ist ferner der erste, der in seiner Kirchengeschichte von der ehernen Gruppe zu Cäsarea Philippi (Paneas) Kunde giebt, bestehend aus einem knieenden Weibe gleich einer flehenden und einem aufrecht stehenden Manne, der ihr die Hand reicht[3]). Das Dasein dieser Gruppe bezeugt er aus eigener Anschauung; er theilt sodann als Sage mit, es sei dadurch Christus vorgestellt und die von ihm geheilte blutflüssige Frau, die aus Dankbarkeit ihrem Wohlthäter das Denkmal errichtet habe an der Thür des Hauses, welches noch als das ihrige gezeigt wurde: er giebt aber auch seine Zustimmung zu erkennen, indem er zur

Erklärung auf die heidnische Sitte hinweiset, in solcher Weise die σωτῆρας zu ehren. Dass es gleichwohl mit dieser Statue eine andere Bewandtniss habe, unterliegt kaum einem Zweifel[4]). — Daran reiht sich bei ihm die Nachricht von dem bischöflichen Stuhl (θρόνος) des Jacobus, ersten Bischofs von Jerusalem: dass er dort noch aufbewahrt und in Ehren gehalten werde. Ausserdem hat Eusebius von älteren Schriftstellern, dem Hegesippus, Cajus und Dionysius von Alex., jene Stellen aufbewahrt, welche von dem Grabstein eben dieses Jacobus neben dem Tempel zu Jerusalem, den Gräbern des Petrus und Paulus zu Rom und den beiden Grabmälern auf den Namen des Johannes zu Ephesus sprechen (s. S. 160 f.). Und von diesen hat er selbst schon zuvor Gebrauch gemacht in der Frage von dem Verfasser der Apocalypse, da er die Nachricht mittheilt, dass es ausser dem Apostel Johannes einen Presbyter desselben Namens gegeben habe[5]). — Mittelbar gehört hieher die Kunde von den Kirchen, die an den Stätten errichtet wurden, welche durch Epochen des Lebens Jesu geweiht sind: zu Jerusalem über der Grabeshöhle durch Kaiser Constantin (welches Anlass zu jener Beschreibung gegeben), zu Bethlehem über der Höhle der Geburt und auf dem Oelberg über der Stätte der Himmelfahrt durch seine Mutter Helena. Dazu kommt die Nachricht von einer Kirche, welche der Kaiser im gleichen Sinn, nehmlich zu Ehren des Erlösers und zum Gedächtniss seiner Erscheinung errichtete, nachdem er gleichfalls die Anstalten des heidnischen Cultus hatte beseitigen lassen, bei der Eiche im Hain Mamre: wo der Erlöser dem Abraham erschienen sei[6]).

Nachdem die Mutter des Kaisers mit der Wallfahrt nach den heil. Oertern einen so bezeichneten Anfang gemacht, hatte deren Besuch seinen Fortgang, eben so sehr zur Erfüllung frommer Andacht, als geeignet sie zu nähren. Aber eitle Begehrlichkeit nach der sinnlichen Nähe des Heiligen mischte sich ein, und es kommen nun weitere Denkmäler der evangelischen Geschichte zum Vorschein: denn was man suchte, das liess sich auch finden. Davon melden dann die folgenden Historiker: zuerst, ein halbes Jahrhundert nach Eusebius, Rufinus in einem Zusatz zu

Eusebius von der Auffindung des Kreuzes Christi; und Hieronymus von der Säule, an der Christus gegeisselt worden, dass sie den Porticus der Kirche zu Jerusalem trage[7]). Uebrigens hat Hieronymus, da er ein Kloster in Bethlehem zu seinem bleibenden Wohnsitz wählte, schon dadurch seine Verehrung gegen das heilige Land bethätigt. Anderntheils, da nach dem Vorgang des Constantin und der Helena, und seit dem Bericht des Eusebius der Bau von Kirchen zu Ehren heiliger Oerter Fortgang gehabt, so meldet Hieronymus davon in Zusätzen zu jener Schrift des Eusebius: das betrifft aus der evangelischen Geschichte Sichem, wo Jesus das Gespräch mit der Samariterin hatte, Bethanien, wo er den Lazarus erweckte, Gethsemane, wo er betete[8]). Deutlich erhellt der Unterschied der Zeiten an der letztgenannten Stelle: von Gethsemane sagt Eusebius, dass auch jetzt die Gläubigen ihr Gebet dort zu verrichten sich beeiferten, — also das Interesse an dem Ort war lebendig; Hieronymus aber berichtet, dass eine Kirche dort gebaut sei.

1) Euseb. Onomastic. v. Συχάρ p. 280.
2) Id. Vit. Constantin. III, 28. 3) Id. Hist. eccles. VII, 18.
4) Piper Mythol. und Symbol. der christl. Kunst I, 2. S. 582 ff.
5) Euseb. H. e. III, 39.
6) Id. Vit. Constantin. III, 33 ff. 43. 51 ff.
7) Rufin. Hist. eccles. I, 7. 8. Hieronym. Ep. CVIII. (Epitaph. Paulae) c. 9. T. I. p. 691. D.
8) Hieronym. De locis sanctis v. Sichar, Bethania, Gethsemani, p. 279. 182. 227. Von A. T.lichen Oertern meldet er, dass Kirchen gebaut seien zu Hebron, wo Abrahams Grab ist, und zu Bethel, wo Jacob auf dem Wege nach Mesopotamien schlief, v. Arboc p. 130. v. Aggai p. 127.

2) Von kirchlichen Denkmälern.

§. 46.

1. Also wird eine Reihe von *Kirchengebäuden* in historisch-topographischem Zusammenhang, in Bezug auf die heiligen Stätten, von Hieronymus aufgeführt, von denen Eusebius noch nicht weiss. Doch giebt dieser schon und zwar er zuerst, als Zeuge eines neu erwachten Strebens, von grossartigen Kirchenbauten

seiner Zeit nähere Nachricht. In seiner Kirchengeschichte, zu Anfang des 10. Buchs, welches dem Frieden der Kirchen nach dem Untergang ihrer Feinde gewidmet ist, schildert er die neue Lage: wie die Kirchen von Grund auf errichtet worden zu unendlicher Höhe und weit glänzender, als die zuvor zerstörten waren[1]). Und theilt demnächst die Rede mit, die er bei Einweihung der von dem Bischof Paulinus erbauten Kirche zu Tyrus gehalten hat[2]): darin ist auch eine Beschreibung dieser prächtigsten Kirche, die leider abbricht wo er auf das Innere und die Maasse zu reden kommt, da der Augenschein die Mittheilung durch das Ohr überflüssig mache. Und sein Leben Constantins enthält ausführliche Kunde von dem Oratorium, welches dieser über dem Grabe Christi erbaute (dem μαρτύριον des Erlösers): sowohl von dem Zustand des Grabes (s. S. 164) und der Vorgeschichte des Baues, den darüber geführten Verhandlungen, als von der Einrichtung und Ausschmückung der Kirche[3]); so wie eine kurze Nachricht über die von demselben erbaute Kirche zu Antiochien und die zu seinem Begräbniss bestimmte Apostelkirche zu Constantinopel[4]). Ueberdies hatte er von der Kirche des heil. Grabes und diesem selbst nebst deren Ausstattung mit kostbarem Geräth eine eigene Schrift zur Einweihung derselben im J. 335 abgefasst und dem Kaiser gewidmet, welche er diesem Buch beifügen wollte[5]), die aber verloren gegangen ist. — In der Chronik des Eusebius zwar ist von Kirchengebäuden noch nicht die Rede, da sie 10 Jahre früher abschliesst. Aber Hieronymus hat in ihrer Fortsetzung einiges nachgeholt. So meldet er von jener Kirche zu Antiochien, dem sogen. aureum dominicum den Anfang des Baues und die Einweihung unter Constantius[6]). Und zu Constantinopel die Einweihung der grössten Kirche unter Constantius und des Martyriums der Apostel unter Valens[7]), die er also unterscheidet.

Nächst diesem historischen ist es das praktisch-christliche Interesse, wodurch mehrere Kirchenlehrer aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Predigten sich über Kirchengebäude, ihre Ausschmückung und ihr Geräth erklärt haben. Und zwar leitete dazu eine dreifache Veranlassung. Einestheils stellt sich die bio-

graphische Beziehung ein, wie in des Eusebius Nachricht über die Bauten Constantins; so rühmt Gregor von Nazianz in der Gedächtnissrede auf seinen Vater Gregorius, Bischof dieser Stadt († 374), dass er durch Erbauung einer prächtigen Kirche grösstentheils aus eigenen Mitteln ein Denkmal seines hohen Sinnes hinterlassen habe, welches an Grösse die meisten, an Schönheit fast alle überrage[8]). Sodann gab die Gedächtnissfeier eines Märtyrers Anlass, auf die Darstellung seines Martyriums in der ihm geweihten Kirche einzugehn: wie Gregor von Nyssa in einer Predigt auf den Märtyrer Theodorus das Zusammenwirken verschiedener Künste zur Herstellung der prächtigen Kirche schildert und die des Malers hervorhebt, der den Tempel wie eine schöne Wiese ausgeschmückt und den Kampf des Märtyrers wie in einem Buche durch die Farben kunstvoll auseinandergesetzt habe[9]); während Basilius am Schluss seiner Rede auf den Märtyrer Barlaam die Maler auffordert, den von ihm dunkler geschilderten Helden durch die Farben ihrer Kunst leuchten zu lassen[10]). Endlich hat die in der Gemeinde hervortretende Neigung, zur Schmückung und Ausstattung der Kirchen beizutragen, die Würdigung dieses Gegenstandes hervorgerufen: sowohl persönlich in brieflicher Mittheilung (von Nilus und Hieronymus) als öffentlich in einer Predigt des Chrysostomus. Diese geht von der heilenden Berührung des Gewandes Christi (Matth. 14, 36) zu dem Abendmahlsgenuss über, zu dem man reines Herzens kommen müsse, nicht habsüchtig wie Judas und Simon, und warnt darauf vor diesem Abgrund: es sei nicht genug, nachdem man Wittwen und Waisen beraubt, für den Altar einen goldenen und mit Edelsteinen geschmückten Kelch darzubringen; sondern die Seele solle man darbringen, sie golden machen: wenn sie schlecht sei wie Blei und Scherbe, so nütze das goldene Gefäss nicht. Er will die thätige Nächstenliebe vorangestellt haben, ohne von der Darbringung solcher Weihgeschenke abzuhalten: wobei das Kirchengeräth und die Ausschmückung der Wände und Fussböden näher zur Sprache kommt[11]).

Im Abendland nimmt Augustinus in seinen Predigten zuweilen auf die Kirchen, worin dieselben gehalten werden, so wie

auf die Benennung der Kirchen (die er häufig angiebt) Rücksicht, namentlich aus den beiden erstgenannten Motiven. Nehmlich in Bezug auf den Gründer einer Kirche, worin er predigte (es ist nicht gesagt wo), den Bischof, der durch Beisteuern der Gemeinde den Bau zu Stande gebracht, erwähnt er, dass diese ihm zu Ehren sie habe Florentia nennen wollen[12]). Hingegen in einer Predigt am Tage Cyprians gedenkt er seiner Todesstätte in Carthago, wo Gott ein Altar errichtet sei, der gleichwohl nach dem Märtyrer benannt werde[13]). Aber auch über die Form der Kirchen macht er eine Bemerkung, aus Anlass der Erläuterung der Stiftshütte: dass die meisten Basiliken eine oblonge Gestalt bilden[14]). Doch sind das nur Einzelheiten, die beiläufig zur Sprache kommen. — Hingegen erfüllt von diesem Gegenstande und geneigt sich ausführlich darüber auszulassen, ist der Presbyter Paulinus, nachmaliger Bischof von Nola zu Anfang des 5. Jahrhunderts: er ist der einzige Kirchenlehrer, der von der Ausschmückung der Kirchen eine Vorstellung giebt und zwar solcher, die er selbst gebaut, zu Nola und zu Fundi. Hauptsächlich in Briefen an einen Freund, den Sulpitius Severus, der auch mit Kirchenbau beschäftigt war[15]): er giebt nehmlich die Gemälde an, womit er die Kirchen geschmückt, und theilt die Inschriften mit, die er dafür gedichtet hatte; auch in seinen Gedichten auf den heil. Felix, dem die Kirche zu Nola geweiht war, kommt er auf die Schmückung der Kirche und das Kirchengeräth (namentlich einen Leuchter) zurück[16]). Diese von ihm angeordneten und inschriftlich bezeichneten Gemälde waren theils historische, eine Folge aus dem A. T. (um das zu dem Fest des h. Felix strömende Landvolk zu beschäftigen, s. S. 23. A. 4.) nebst N. T.lichen Scenen, namentlich der Taufe Christi; theils symbolische, welche dessen Person nebst der ganzen Dreieinigkeit und das jüngste Gericht zum Gegenstand hatten.

Endlich haben auch die spätern Kirchenhistoriker den Kirchenbau nicht ausser Acht gelassen. Zunächst schliesst sich hier Rufinus, als Fortsetzer des Eusebius an, der in monumentaler Hinsicht manches Neue, freilich auch Sagenhaftes mittheilt, — wie die Geschichte von der Auffindung des Kreuzes durch die

Helena (s. S. 165 f.); er meldet aber auch von dem Serapeum, dass nach Zerstörung desselben unter Theodosius dem Gr. auf der einen Seite das Martyrium für die Gebeine Johannis des T. (welche zur Zeit des Athanasius nach Alexandrien gekommen), auf der andern eine Kirche errichtet sei[17]). — Dann geben die griechischen Geschichtschreiber, Sokrates und Sozomenus von manchen Kirchen Nachricht, unter denen zwei hervorgehoben zu werden verdienen: die Kirche über dem Grabe des Mamas zu Cäsarea in Cappadocien, welche Gallus und Julianus, der nachmalige Kaiser, gebaut hatten; aber während der Bau des erstern in die Höhe gestiegen, hatte der des Julianus nicht vorrücken wollen, woraus man auf dessen unlautere Gesinnung geschlossen habe[18]). Und die Kirche Anastasia in Constantinopel, anfangs eine kleine Kapelle, berühmt durch den Sieg des nicenischen Glaubens, der an ihre Verwaltung durch Gregor von Nazianz sich knüpft[19]).

2. Den Uebergang zu einer folgenden Klasse von Denkmälern, den *Gräbern* und *Grüften*, bildet auch eine Kirche zu Constantinopel, welche Kaiser Constantin der Gr. zu seinem Begräbniss erbaut hatte, die erste dieser Art: er weihte sie aber dem Gedächtniss der Apostel, deren Kenotaphien er darin errichtete, und stellte seinen Sarg mitten hinein, um an den Gebeten Theil zu haben, die zu Ehren der Apostel dort würden gehalten werden, — wie alles dies von Eusebius überliefert ist (s. S. 167).

Hiernächst bei der Wichtigkeit, welche die altchristlichen Grüfte für die Urgeschichte des Christenthums haben, verdient besondere Beachtung, wiefern die Kirchenlehrer auf diese aufmerksam gewesen sind. An der Sorge für die Bestattung, an der Pflege der Gräber zumal der Märtyrer, wo man sich kirchlich versammelte, ist kein Zweifel. Aber in ihren Schriften ist wenig darüber zu finden. Ein werthvolles Zeugniss giebt Hieronymus gelegentlich von den römischen Katakomben: da er als Knabe dort den Studien hingegeben war, habe er häufig mit seinen Altersgenossen Sonntags die Gräber der Apostel und Märtyrer besucht und sei in die Krypten hinabgestiegen, deren Einrichtung er hinsichtlich der Anordnung der Gräber und der herrschenden Finsterniss anschaulich schildert[20]). Weitere Kunde

giebt sein Zeitgenosse Prudentius, der in reiferen Jahren die römischen Cömeterien besucht hat und mit regem Antheil von ihnen eine lebendige Schilderung entwirft: insbesondere von den jetzt sogen. Katakomben von S. Lorenzo, wo der Leib des Hippolytus bestattet war, in seinem Hymnus auf dessen Martyrium[21]). Da ist im Eingang von den Gräbern der Heiligen überhaupt die Rede; und schliesslich schildert er die prächtige Kirche, die in der Nähe sich erhob, bestimmt die Gläubigen aufzunehmen, die aus allen Theilen Italiens zu dem Jahresfest des Heiligen zusammenkamen. Ausführlich ist auch, nächst der Schilderung des Märtyrertodes, ein Gemälde beschrieben, welches diese Scene, wie er von Rossen zu Tode geschleift und seine Gebeine von den Gläubigen gesammelt werden, vor Augen stellte. In einem andern Hymnus, auf den Märtyrertod des Cassianus, geht er von einem Gemälde aus in seinem Cömeterium zu Imola, welches dies Martyrium darstellte: auch hier redet er als Augenzeuge, indem er diese Geschichte in die Auslegung kleidet, welche der Custode ihm von dem Gemälde gegeben[22]). Er spricht mit Pietät von beiden Stätten, wo er im Gebet Heilung an Körper und Seele gefunden[23]).

1) Euseb. H. e. X, 2. 2) *Ibid.* X, 4.

3) Id. Vit. Constant. III, 25—40. 4) III, 50. IV, 58—60. 5) IV, 46.

6) Hieronym. Chron. p. 495. 499. Ronc. Doch s. über die erste Angabe O. Müller Antiq. Antioch. p. 103. not. 5. — Dazwischen liegt der Bau eines Martyriums zu Jerusalem durch den Eifer des Presbyters Eustathius, p. 498.

7) *Ibid.* p. 507. 513.

8) Gregor. Naz. Orat. XVIII. c. 39. T. I. p. 359. Er beschreibt sie auch und meldet, dass sie ein Achteck bildete.

9) Gregor. Nyss. Orat. de laudibus Theodori mart. T. III. p. 579. C. D.

10) Basil. Hom. XVII. in Barlaam mart. c. 3. T. II. p. 141. B. C.

11) Chrysostom. In Matth. hom. L. c. 3. 4. T. VII. p. 518 f.

12) Augustin. Serm. CCCLIX. c. 9. T. V. p. 980. B. s. das. not. c.

13) Id. Serm. CCCX. in natal. Cypr. II. c. 2. p. 871. D.

14) Id. Quaest. in Exod. lib. II. qu. 177. c. 5. T. III. P. 1 p. 357. B.

15) Paulin. Nol. Ep. XXXI. XXXII. Vergl. Augusti Bericht des Paulinus v. N. über die Einrichtung und Ausschmückung christlicher Kirchen, in s. Beitr. zur christl. Kunstgesch. Bd. I. S. 147 ff.

16) Paulin. Nol. Poem. XXIII. Natal. Felic. VII. v. 124 ff. p. 561. ed. Murat. Vergl. Augusti am a. O. Bd. II. S. 124 ff.

17) Rufin. Hist. eccles. II, 27. 18) Sozomen. Hist. eccles. V, 2.

19) Socrat. H. e. V, 7. Sozomen. H. e. VII, 5.

20) Hieronym. Comm. in Ezech. c. 40. T. V. p. 468. Vergl. Zöckler Hieronymus S. 33, mit dem ich aber diese Besuche nicht ein „unruhiges Umherschweifen an den Stätten abergläubiger Andacht" nennen möchte. Wenn auch Aberglaube sich angeschlossen hat, so waren es doch Stätten frommer Andacht.

21) Prudent. Hymn. XI. v. 153 ff. 22) Id. Hymn. IX. v. 10. 17 ff.

23) Id. Hymn. XI. v. 175 ff. Hymn. IX. v. 99 ff.

3) Von weltlichen Denkmälern.

§. 47.

Für eine dritte Reihe monumentaler Werke treten wieder die Kirchengeschichtschreiber ein: solche Werke der Bildnerei und Malerei, die nicht in kirchlichem Interesse oder als Angelegenheit der Gemeinde, sondern aus bürgerlicher oder staatlicher Veranlassung hervorgebracht sind, — sei es dass sie gleichwohl einen christlichen Inhalt oder individuelles Gepräge oder auch beides zusammen haben. Auch hier steht Eusebius voran mit seinen Nachrichten über das Leben Constantins des Gr.: denn dieser war der erste Fürst, welcher solche Werke hervorrief oder dem zu Ehren sie gesetzt wurden. Und sein Biograph ist eifrig bedacht, auch diese Spuren, die von ihm und zu ihm leiten, zu verzeichnen als werthvolle Beiträge zur Charakteristik seiner Person und seiner Zeit. Wir erfahren also, dass nachdem durch die Niederlage des Maxentius der Sieg des Christenthums entschieden war, Kaiser Constantin seiner auf einem öffentlichen Platze Roms aufzustellenden Bildsäule ein Kreuz in die Hand geben liess, mit einer bezeichnenden Inschrift. So wie dass man daselbst nach seinem Tode in einem Gemälde ihn verherrlichte, welches die Figur des Himmels enthielt, über dessen Gewölbe in ätherischer Wohnung er ruhte[1]). In Constantinopel aber liess er in seinem Palast ein Gemälde ausführen, worin er selbst dargestellt war mit einem Kreuz über dem Haupt und ein Drache, der von dessen Schaft durchbohrt in den Abgrund stürzte; — und ein an-

deres Gemälde, worin er in betender Haltung erschien[2]). Auch liess er daselbst an einem Springbrunnen auf dem Markt den guten Hirten so wie den Daniel mit den Löwen in Erz gebildet aufstellen[3]). — Endlich giebt Eusebius in Beziehung auf diesen Kaiser von einem zwiefachen Münzgepräge Nachricht. Er selbst habe angeordnet, dass er auf Goldmünzen vorgestellt werde gen Himmel sehend und die Hände zu Gott ausgebreitet nach Art eines Betenden (wie in jenem Gemälde seines Palastes). Und nach seinem Tode seien Münzen geprägt, die ihn zeigten auf der Vorderseite mit verhülltem Haupt und auf der Rückseite, wie er fahrend mit einem Viergespann durch eine Hand von oben hinaufgezogen wurde[4]).

Aus der Folgezeit möge die Nachricht des Sokrates und Sozomenus hervorgehoben werden von der silbernen Statue der Kaiserin Eudoxia, die auf einer Porphyrsäule unweit der Sophienkirche vor dem Senatsgebäude im Jahre 403 errichtet wurde (von welcher der letztere bemerkt, dass sie noch stehe): ihre Einweihung hat dadurch eine kirchengeschichtliche Bedeutung erlangt, dass die daran geknüpften Lustbarkeiten eine öffentliche Rüge des Chrysostomus hervorriefen, welche den Zorn der Kaiserin erregte und dadurch für sein Geschick verhängnissvoll wurde[5]).

1) Euseb. Vit. Constantin. I, 40. IV, 69.
2) *Ibid.* III, 3. IV, 15. 3) III, 49. 4) IV, 15. 73.
5) Socrat. Hist. eccles. VI, 18. Sozomen. Hist. eccles. VIII, 20. — Theodoret. H. e. V, 34. erwähnt die Statue nicht, da er über diese Vorgänge kurz hinweggeht.

Zweite Periode. Der Uebergang zum Mittelalter.

§. 48.

Wir rechnen diese Uebergangszeit von dem Erlöschen des schöpferischen Geistes im christlichen Alterthum um die Zeit des chalcedonischen Concils (451) bis dahin, dass im Abendlande die leitenden und streitenden Mächte des Mittelalters, Kaiserthum und Papstthum, hervortreten, während der christliche Orient an Be-

deutung und Einfluss verliert sowohl durch die Einschränkung von den Sarazenen her seit dem 7. Jahrhundert, als durch die Trennung der Kirchen seit dem 9. Jahrhundert. Als Wendepunkt lässt das Jahr 800 sich annehmen.

Dieses Zeitalter fand nun zwar eine reiche Entwickelung christlicher Kunst vor und hat sie noch weiter geführt, wenigstens die kirchliche Architectur, welche erst im 6. Jahrhundert einen Höhepunkt erreichte. Aber die Theologen, welche bis dahin mit den Werken der heidnischen Kunst so viel sich zu thun machten, sind alsdann mit diesen Bestrebungen keineswegs Hand in Hand gegangen, wie schon die verschiedene Epoche der Blüthe altchristlicher Wissenschaft und Kunst beweiset. Im Orient lag es an der ganzen Richtung des dogmatischen Geistes und der Ausbildung der Streittheologie, dass man Kunstdenkmälern weniger Theilnahme abgewinnen konnte: denn freilich die Sophienkirche und der Dreikapitelstreit sind sehr verschiedenartige Dinge. Im Abendland liess die Zersetzung aller staatlichen und bürgerlichen Verhältnisse den Künsten wie dem Studium derselben wenig Raum.

Doch ist es ein zwiefaches Interesse an Kunstdenkmälern, welches durch dieses ganze Zeitalter sich bethätigt, das geschichtliche und liturgische: das erstere sich beweisend in einer Reihe von Geschichtschreibern, das andere leidenschaftlich ausgeprägt während des spätern Abschnitts dieser Periode im Bilderstreit, der hauptsächlich in der griechischen Kirche vor sich geht. Dazu kommt im Abendlande die Richtung auf ein encyclopädisches Wissen, welches die Kunst, die dem Cultus dient, nicht unberücksichtigt lassen kann.

Wir fassen aber zuerst die Erscheinungen des 6. Jahrhunderts auf beiden Seiten zusammen.

1. Das sechste Jahrhundert.

Schon in dieser Zeit ist Eine Art monumentaler Interessen, im Zusammenhang mit der Verehrung der Reliquien, vollständig ausgebildet, welche ferner gegolten und im Mittelalter sich noch gesteigert hat: die Neigung, Spuren der heiligen Geschichte an-

zuerkennen und geltend zu machen, auch wo keinerlei Beglaubigung dafür vorhanden ist, ja wo sie unglaublich und selbst widersinnig sind. Dahin gehört die Aeusserung des Kosmas Indicopleustes (um 535): dass von den Aegyptern, wie sie die Israeliten verfolgten, an der Stelle des sogen. Klysma Spuren der Räder bis zum (rothen) Meer noch bis jetzt sich erhalten haben[1]). Dasselbe erzählt ein abendländischer Pilger Antoninus Martyr aus etwas späterer Zeit (um 570); aber noch merkwürdiger ist was er von Denkmälern der evangelischen Geschichte berichtet. In der Basilica auf Zion sah er, wie er sagt, viel Wunderbares: nicht allein die Säule, an der Jesus gegeisselt worden (wovon schon Hieronymus gesprochen, s. S. 117 f.), sondern auch den Eckstein, der von den Bauleuten verworfen war, den Jesus dort im Hause des Jacobus in der Mitte liegend gefunden und in eine Ecke gesetzt habe[2]).

Was demnächst die Kunstdenkmäler betrifft, so ziehen wir zuerst deren Studium auf Seiten der Griechen in Betracht.

1) Cosm. Indicopl. Topogr. christ. Lib. V. p. 194. ed. Montf.

2) Antoninus Martyr De locis sanctis p. 44. 24. ed. Tobler. Beide Zeichen erwähnt schon das *Itinerar. Hierosol.* (vom J. 333) p. 592. 590. ed. Wess.

a. Bei den Griechen.

§. 49.

Jener Indienfahrer Kosmas hat in dem einen von ihm übrig gebliebenen Werk, seiner christlichen Topographie, zwar hauptsächlich mit der Welt- und Erdbeschreibung es zu thun, aber nicht ohne geschichtliche Theilnahme, da er sowohl die biblische Geschichte und Lehre zum Grunde legt, als auch die Zeugnisse aus der Kirche sammelt. Dabei hat er ein offenes Auge für die gegenwärtigen Zustände: er beruft sich in der Schilderung der Länder und Sitten, wie des Handelsverkehrs in Aethiopien darauf, dass er alles entweder gesehn oder von denen erkundet habe, welche dahin Geschäfte trieben[1]). Und so hat er zur Geschichte der Kirche wenigstens Eine Angabe, die aus ihm bekannt ist, über die Ausbreitung des Christenthums in der ganzen Welt, sonder-

lich in Indien[1]). Daran schliesst sich eine Betrachtung über die allmälige Entstehung der Künste, wozu Gott den Menschen mit Verstand ausgerüstet habe: namentlich der Tektonik zur Herstellung der Zelte und Thüren, des Steinhauens zum Bau von Häusern und Städten, des Schmiedens zur Verfertigung des Geräths für den Landbau; welches er zum Beweise braucht gegen die Behauptung von der Ewigkeit der Welt, sofern jene Künste zum Lebensbedarf nothwendig seien und ohne sie die Welt (d. h. die menschliche Gesellschaft) nicht hätte bestehen können[2]). Aber auch auf einzelne Kunstwerke, vorchristliche und christliche, geht er ein: und wie zumal der naturwissenschaftliche Theil mit Abbildungen ausgestattet ist[3]), werden auch derartige beigefügt, welche in den beiden Handschriften, der florentinischen und vaticanischen erhalten und theilweise in der Ausgabe von Montfaucon publicirt sind. Einestheils nach der Angabe der heiligen Schrift beschreibt er mit beigefügter Abbildung die Stiftshütte[5]); aus eigener Anschauung aber den Stuhl (δίφρος) des Ptolemäus III. mit einer Inschrift (auf die wir im epigraphischen Abschnitt zurückkommen), wovon auch eine Abbildung vorliegt[6]). Auch auf neuere Kunstvorstellungen, kirchliche und weltliche, kommt er gelegentlich zu reden; er macht davon einen Gebrauch, der auch hinsichtlich der archäologischen Methode bemerkenswerth ist. Da er die Weissagung des Jesaias an Hiskias, dass seine Söhne würden weggeführt werden, um Hämlinge zu sein im Palast des Königs von Babel (39, 7), erfüllt sein lässt durch Nebucadnezar, der nach der Verwüstung Jerusalems die Knaben vom königlichen Stamm, David, Ananias, Azarias und Misael in seinen Dienst genommen; beruft er sich ausser andern Umständen auf die Ueberlieferung und Gewohnheit, sie in Gemälden unbärtig und glatt darzustellen[7]). Anderntheils da er die Herrschaft und Dauer des römischen Reichs aus der frühzeitigen Annahme des Christenthums ableitet, beruft er sich als ein Zeichen der Herrschaft der Römer auf die Verbreitung ihrer Münze, mittelst welcher alle Völker Handel trieben, die aller Orten angenommen und von allen Menschen und Reichen bewundert werde[8]). Er theilt aber auch einen besondern Fall mit, wo durch die

Münze über den Vorrang dieses Reichs entschieden wird, wie er es von einem Kaufmann aus Adule und dessen Gefährten selbst gehört hatte*). Diese waren nach der Insel Taprobane im indischen Meer gekommen, einem Mittelpunkt des Handelsverkehrs, wo grade auch ein Schiff mit einem Abgeordneten aus Persien landete. Beide Theile wurden vor den König geführt, der in der Unterhaltung auf die Frage kam, wer von ihren Königen der grössere und mächtigere sei. Der Perser nannte den seinigen, als den König aller Könige; der Römer schwieg. Gefragt aber, warum er nichts sage, versetzte er: ihm bleibe nichts übrig nach den Worten des Persers; wenn der Fürst aber die Wahrheit wissen wolle, so habe er beide Könige hier: er möge jeden betrachten und sehen, welcher glänzender und mächtiger sei. Da dieser sich dessen verwunderte, verwies er ihn auf die Münzen mit deren Bilde, das römische Nomisma (d. i. ein Solidus, wovon 70 auf ein Pfund gehn) und das persische Miliarision. Sie wurden gebracht: jene von Gold, glänzend, schön ausgeführt, die andere nur von Silber, nicht damit zu vergleichen. Worauf der König die römische Münze ausnehmend lobte, die Römer für glänzend, mächtig und verständig erklärte und den römischen Kaufmann höchlich ehren, nehmlich auf einem Elephanten mit Paukenschall durch die Stadt führen liess. — Das ist wohl ein Erfolg, der in der Geschichte der Alterthümer einzig dasteht.

Die kirchliche Seite derselben aber erhielt eine erste ausschliessliche Behandlung durch ein zeitgeschichtliches Interesse, welches die grossen und zahlreichen Kirchenbauten Justinians hervorriefen. Procopius, der Geschichtschreiber seiner Zeit, nachdem er in andern Werken die Kriegs- und Hofgeschichte ausgeführt, unternahm es, die Bauten Justinians zu beschreiben, geordnet nach der Folge der Länder: ein Werk, verfasst zwischen 552 und 558, in sechs Büchern, deren erstes zum grössern Theil den Kirchen in Constantinopel gewidmet ist, wo denn die Beschreibung der Sophienkirche die erste Stelle einnimmt. Und während er sonst an Strenge des Urtheils es nicht fehlen lässt, ist er auf diesem Gebiet der Bewunderer des Kaisers. Nachdem er noch die von demselben erbaute Irenenkirche erwähnt hat, schliesst er

diese Reihe mit der Bemerkung: übrigens seien die Kirchen, die er Christo geweiht, so viel und so gross, dass er sie nicht alle einzeln herzählen könne[10]). Und sofort zu den Marienkirchen übergehend, erklärt er: der Kaiser habe überall im römischen Reich deren so prächtige, grosse, mit solchem Aufwande gebaut, dass wenn man eine derselben allein ansehe, man glauben möchte: dass er alle Zeit seiner Regierung auf diese verwendet habe[11]). In gleicher Weise, gemischt mit den kirchlichen, werden von dem Verfasser die weltlichen Bauten Justinians, namentlich die Kastelle, aufgeführt. — Hingegen hat die Sophienkirche allein aus Veranlassung ihrer Wiederherstellung (da die Kuppel durch ein Erdbeben eingestürzt war) und zweiten Einweihung im J. 563 eine Beschreibung in Versen erhalten durch Paulus, ersten Silentiarius des Kaisers, der den Bauherrn wie den Bau verherrlichen wollte[12]): nicht ohne religiöse Stimmung und liturgischen Antheil stellt er mit anschaulicher Ausführung das wunderbare Werk vor Augen, schildert aber nächst der Architectur auch die Malereien, namentlich Mosaiken, so wie die in die Vorhänge des Altars gewebten Figuren. Wozu, gleichfalls in Versen, eine besondere Beschreibung des Ambon (der Kanzel) dieser Kirche kommt[13]).

Der Antheil, den solche Bauwerke weithin erregen mussten, giebt sich nun auch in der Kirchengeschichtschreibung der nächstfolgenden Zeit zu erkennen: namentlich bei Evagrius, der aber auch selbst ein momumentales Interesse hinzubringt. Ausser der Erwähnung mancher andern Kirchen, verweilt er eingehender bei dreien: der Kirche des Symeon Stylites auf dem Berge, wo er auf der Säule gestanden, aus der Zeit des Kaisers Leo, welche zu sehen er verlangt hatte und die er also nach eigener Ansicht beschreibt[14]); der Kirche der Euphemia zu Chalcedon aus Anlass des dort gehaltenen allgemeinen Concils, von deren Lage und Umgebung er eine anmuthige Schilderung giebt[15]); und eben der Sophienkirche zu Constantinopel, in deren Beschreibung er auch die Maasse angiebt, was sonst bei den Kirchenhistorikern nicht vorkommt[16]). Aber auch von weltlichen Bauten giebt er Nachricht, die zu Antiochien unter Kaiser Theo-

dosius II. aufgeführt worden[17]); so wie von der Zerstörung öffentlicher Gebäude, welche die Erdbeben zur Folge hatten zur Zeit des Kaisers Leo, wohl im J. 457, und unter Mauritius im Jahre 588, welches er selbst erlebte[18]). An der ersten Stelle fügt er hinzu: „dies, wenn auch beiläufig bemerkt, wird den Wissbegierigen nicht gemein erscheinen.“ Demnächst findet sich bei ihm alte und neue Kunde von manchen Bildern. In der Geschichte des Aufstandes des Marcian, der schon siegreich durch Aufschub die Gelegenheit den Palast einzunehmen sich entschlüpfen liess, schildert er die Gelegenheit (den Καιρὸς) wie sie entflohen die Verfolger verlacht und sich nicht mehr erreichen lässt[19]): „daher die Bildner und Maler ihm auf der Stirn Haare geben und hinten das Haupt kahl sein lassen, eine geschickte Andeutung,“ — deren Sinn er erläutert: wobei er leicht die Erzstatue des Kairos von Lysipp, die ursprünglich zu Sikyon aufgestellt, später nach Constantinopel gebracht worden, vor Augen haben konnte. Doch mag die ganze Stelle aus der Geschichte des Eustathius (die mit dem 12. Jahr des Anastasius schloss), auf die er hier wie öfter sich beruft, entnommen sein. Neu ist aber was er von dem edessenischen Bilde Christi meldet und seiner Wunderwirkung bei der Belagerung von Edessa durch Chosroes, welche er übrigens nach Procopius erzählt[20]); aber dieser hat nichts von dem Bilde, so wenig als der von Eusebius überlieferte Briefwechsel Christi mit Abgarus, auf den er auch Bezug nimmt: doch ist das Bild schon vor der Zeit des Evagrius kundbar geworden[21]). Auch sonst liebt er das Wunderbare und berichtet davon aus eigener Erfahrung: was einmal auch durch ein Gemälde documentirt ist. Als nehmlich Apamea durch Chosroes bedroht war und die Einwohner zum Schutz der Stadt von ihrem Bischof Thomas die Ausstellung des Kreuzholzes erlangt hatten, sei er als Knabe mit seinen Eltern dorthin gekommen und habe gesehn, wie dem Thomas, der das Holz in der Kirche umhergehend vorzeigte, eine grosse Flamme gefolgt sei, — wodurch den Apameern ihre Errettung geweissagt worden. Ein Bild des Vorgangs sei an der Decke der Kirche angebracht, welches ihn überlieferte und sich erhielt, bis in dem Einfall des

Adaarmanes und der Perser die Kirche sammt der ganzen Stadt in Flammen aufging[21]).

1) Cosm. Indicopl. Topogr. christ. Lib. II. p. 140. B. ed. Montfaucon.

2) Lib. III. p. 178 f. 3) p. 181 f.

4) Die kosmographischen hatte er von dem Chaldäer Patricius empfangen, Lib. VIII. p. 306. D.; eine Abbildung der Erde giebt er nach Ephorus, Lib. II. p. 149.

5) Lib. III. p. 198.

6) Lib. II. p. 140 ff.; die Abbildung s. Tab. I. (zu p. 288) fig. 1.

7) Lib. VIII. p. 307. E. 8) Lib. II. p. 148. A. 9) Lib. XI. p. 338.

10) Procop. De aedif. Justinian. I, 3. p. 183. ed. Bonn. Dasselbe sagt er c. 9. p. 201. von dessen Kirchenbauten im römischen Reich überhaupt.

11) *Ibid.* I, 4. p. 184.

12) Paul. Silentiar. Descriptio S. Sophiae (in dem Corp. script. hist. Byzant.), ex recens. Bekkeri, Bonn. 1837; eine Uebersetzung der Stellen, die sich auf die Kirche und deren Wiederherstellung beziehen von Kortüm im Anhange zu Salzenbergs Altchristl. Baudenkmalen von Constantinopel, Ausg. in 4°. nach S. 140. Doch ist auch der Baumeister Anthemios nicht vergessen, den er zweimal nennt v. 268. 552.

13) Id. Descriptio ambonis, welche auf die Beschreibung der Sophienkirche folgt; die Uebersetzung von v. 51 an von Kortüm am a. O. S. XXIII ff.

14) Evagr. Hist. eccles. I, 14. Vergl. O. Müller Antiq. Antioch. p. 116 f.

15) *Ibid.* II, 3. 16) IV, 31. 17) I, 18.

18) *Ibid.* II, 12. VI, 8. Vergl. O. Müller l. c. p. 15. 51 ff.; p. 17.

19) *Ibid.* III, 26.

20) *Ibid.* IV, 27. nach Procop. De bello Pers. II, 12. 27. p. 205 ff. 274 ff.

21) S. meinen Aufsatz: Verschollene und aufgefundene Denkmäler u. Handschr., in den Theol. Studien und Krit. 1861. S. 488.

22) *Ibid.* IV, 26. Vergl. Procop. l. c. II, 11. p. 201.

b. Bei den Lateinern.

Während bei den Griechen in der Theologie wie in der gesammten Bildung wenigstens ein äusserer Zusammenhang fortbesteht, wird im Abendlande die Hemmung und Unterbrechung zu dieser Zeit offenkundig. Gleichwohl zeigt sich in der Wissenschaft ein neuer Anfang, der auch für die monumentalen Studien von Bedeutung ist. Hier tritt zuerst, noch in Zusammenhang

mit der ältern Literatur, eine zusammenfassende Behandlung sowohl der weltlichen als der theologischen Disciplinen hervor durch Cassiodorus: wobei es sich fragt, wie in dieser Gliederung jene Studien zu stehen kommen oder welche Keime davon sich vorfinden. Sodann zuerst in einem der neuen Völker, unter den Franken eine Geschichtschreibung, durch Gregor von Tours, welche der Kirche und ihren Denkmälern vorzügliche Achtsamkeit zuwendet.

§. 51. Cassiodorus.

1. Nachdem Cassiodorus seit der Gründung des ostgothischen Reichs in Italien vier Königen desselben gedient und zu Anfang der Regierung des Vitigis von den Geschäften sich zurückgezogen hatte (im J. 538), verwandte er den Abend seines Lebens auf das Studium und die Pflege der Wissenschaften, deren Mittelpunkt ihm die Theologie war. Der Plan, den er nicht lange zuvor aufgefasst, in Gemeinschaft mit dem Papst Agapitus (535—536) in Rom eine theologische Schule zu errichten, war fehlgeschlagen, weil „ein Werk des Friedens in unruhigen Zeiten nicht Raum findet[1]." Statt dessen gründete er in der Nähe seiner Vaterstadt Squillace ein Kloster, worin zwar für verschiedene Gaben und Bedürfnisse und eine verschiedenartige Thätigkeit gesorgt war: denn den minder Befähigten wurde Gelegenheit zu ländlicher Arbeit geboten. Doch sollte es vorzugsweise eine Stätte und Pflanzschule geistiger Bildung sein. Zu diesem Zweck sorgte er einestheils durch Herbeischaffung der literarischen Hülfsmittel: von allen Seiten brachte er Handschriften zusammen aus allen Zweigen der heiligen und weltlichen Wissenschaft; mancher Schrift war er auf der Spur, die er nur noch nicht hatte erlangen können, er hofft es aber noch, — sei es auch dass sie nach seinem Tode ankäme[2]). Ein eigener Schrank war für die griechischen Handschriften bestimmt[3]). Uebrigens sorgte er für die der Sprache Unkundigen durch Uebersetzungen, die er sammelte oder wo sie fehlten veranstaltete (wie von der jüdischen Geschichte des Josephus und den Kirchenge-

schichtschreibern nach Eusebius). Anderntheils schrieb er selbst eine Anleitung zu dem beiderseitigen Studium, wobei er eine Uebersicht über den Inhalt und die Literatur der Wissenschaften giebt, — das letztere, wie er sie in jener Klosterbibliothek aufgestellt hatte. Aus beidem, wenn man die eigenen umfassenden Arbeiten hinzunimmt im Gebiet der Schriftauslegung und Kirchengeschichte, die er entweder selbst ausgeführt oder nur redigirt hatte[4]), geht hervor, dass er auf der Höhe seiner Zeit stand und das damalige gelehrte Wissen, namentlich die Theologie repräsentirt. Es ergiebt sich zugleich der Unterschied von der theologischen Arbeit des vorangegangenen Zeitalters.

Er selbst deutet darauf hin, indem er neben einer Anweisung des Hieronymus über die Lesung der heil. Schrift und die Kenntniss ihrer einzelnen Bücher (die epist. ad Paulinum) seine eigene geltend macht: damals, sagt er, hätten die Streiter Christi auf dem Ringplatz des göttlichen Gesetzes noch mit heilsamem Schweiss gearbeitet, unter denen Hieronymus selbst viel geschrieben, — jetzt gebe es viele Schriften, die man nach der Reihe zu lesen habe[5]). Also unterscheidet er die schaffende und die sammelnde Periode. Es hängt damit der andere Unterschied zusammen, dass in jener die theologischen Fragen im Einzelnen verhandelt wurden, auch über ganze Disciplinen grosse Arbeiten zu Stande kamen, wie die Bibelübersetzung und die Commentare des Hieronymus und das apologetisch-dogmatische Hauptwerk vom Staate Gottes des Augustinus, — eben deshalb aber, weil man in solchen Arbeiten begriffen war, noch nicht ein System des theologischen Studiums. Das System der weltlichen Wissenschaften war längst entworfen: zuerst hatte Varro sie zusammengefasst und dargestellt in seinen libri IX disciplinarum (welche handelten de grammatica, dialectica, rhetorica, geometria, arithmetica, astrologia, musica, medicina, architectura)[6]); dann sind die sieben ersten, dieselben, welche in späterer Zeit gewöhnlich zu einer Encyclopädie verbunden behandelt wurden unter dem Namen der 7 freien Künste, insgesammt wahrscheinlich schon von Apulejus im 2. Jahrhundert, gewiss von Martianus Capella im 5. Jahrhundert ausgeführt, dessen Werk noch vorhanden ist.

Daran hatte sich Cassiodorus in seinem Buch de artibus ac disciplinis liberalium literarum, das ist der zweite Theil seiner Anleitung für die Mönche, nur anzuschliessen. Den ersten aber, das System der Theologie, de institutione divinarum literarum, musste er selbst entwerfen.

2. Was zuerst die Grundbegriffe angeht, worin selbst die Verknüpfung der weltlichen und theologischen Studien angezeigt ist, so führt er für den Begriff der Philosophie mehrere Erklärungen an, und zwar bestimmt er sie dem Inhalt nach als die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, — als Nachdenken über den Tod und als ein Gott ähnlich werden so weit es dem Menschen möglich ist; zu der zweiten aber erklärt er: das komme mehr den Christen zu, die nachdem sie die Ehrsucht der Welt unter die Füsse gebracht, mit züchtigem Wandel wie in der künftigen Heimath lebten[7]). Und es lässt sich darin seine eigene Herzensstellung erkennen. Den Begriff der Theologie im antiken Sinn, wie er aus dem klassischen Alterthum ihn aufgenommen und auf dasselbe anwandte, setzt er in die Lehre von den Göttern und daran sich anschliessend in die Kenntniss des Cultus[8]). Die christliche Theologie aber in dem heutigen Sinn bezeichnet er durch heilige Wissenschaft (literae divinae): und diese setzt er, gegenüber dem Studium der weltlichen Wissenschaften (seculares literae, die 7 freien Künste), durchaus in das Studium der heil. Schrift: wobei die praktisch-christliche Tendenz seines Unterrichts hervortritt. Denn zu Anfang desselben spricht er seinen Schmerz darüber aus, dass während das Studium der weltlichen Literatur blühe, öffentliche Lehrer der heil. Schrift fehlten, und nennt seine Unterweisung in der göttlichen Literatur eine Einleitung in die heil. Schrift. Als Zweck aber sowohl dieses schriftlichen Unterrichts, den er statt eines Lehrers zu ertheilen sich gedrungen fühlt, als jener theologischen Schule, welche nach Art der einst zu Alexandrien bestandenen Katechetenschule zu errichten er vergebens sich bemüht hatte, bezeichnet er zu zeigen, wie das Heil der Seele zu gewinnen sei. Eben so zum Schluss dieses Unterrichts bittet er für sich und seine Mönche, Gott wolle ihren Sinn erleuchten und ihr

Herz reinigen: dass sie gewürdigt würden, die heil. Schrift mit reinem Herzen zu verstehen und ihre Gebote unter dem Beistand seiner Gnade zu erfüllen[9]).

Das erste was er fordert, ist das fleissige Lesen der heil. Schrift und zwar in correkter Abschrift, dass man sich damit erfülle und durch Nachsinnen sich befestige, — er weiset darauf hin, wie unter Sinnen und Gebet, durch Erleuchtung von oben, auch die dunkeln Stellen klar werden. Dann möge man zu den alten Schrifterklärern (expositores, tractatores), den lateinischen, nöthigenfalls auch den griechischen, sich wenden, mit denen bekannt zu machen die ganze Aufgabe seines Buchs sei[10]). Er macht also nach der Folge der biblischen Bücher die bedeutendsten Ausleger in beiden Sprachen namhaft so wie die, welche zur Einleitung in die h. Schrift geschrieben haben (die introductores)[11]). Doch bleibt er dabei nicht stehn, sondern führt noch drei Quellen der Erkenntniss auf: sowohl die Schriften der Kirchenlehrer, in denen einzelne schwierige Fragen behandelt werden, als auch die gelegentlichen Erläuterungen, die man beim Lesen ihrer Schriften ausziehen solle; endlich das Gespräch mit ältern und gereiften Männern, um ihre Erfahrung sich anzueignen[12]). — An die erste aber knüpft sich ein neuer Zweig des Wissens. Denn nachdem noch von der Eintheilung der h. Schrift, sodann von ihrem Gebrauch die Rede gewesen, wie Wahrheit und Kraft in ihr walten und sie zu der höchsten Erkenntniss, des dreieinigen Gottes, und zum seligen Leben führt, nennt er auf beides bezüglich einige Hauptwerke sowohl über die Trinitätslehre als über die Pflichtenlehre (von Hilarius, Ambrosius, Augustinus, — und von Ambrosius)[13]). — Andrerseits werden nächst den Schriftauslegern die Historiker aufgeführt (post tractatores die relatores temporum)[14]), welche den Weg Gottes in der Geschichte zeigen: von Josephus bis auf Prosper; so wie die Lebensbeschreibungen der Kirchenlehrer von Hieronymus und Gennadius. Daran schliesst sich einige Nachricht von lateinischen Vätern[15]): zuletzt verweiset er auf die Glaubensregel des 3. und 4. allgemeinen Concils, nachdem er zuvor schon die vier ersten allgemeinen Concilien aufgeführt hatte[16]). — Ein Rückblick auf die h. Schrift,

wie sie sammt den Auslegern zu lesen sei, führt hiernächst noch auf ein anderes Studium, welches auch dem Schriftverständniss dient: die Kosmographie oder Geographie, wozu er räth, um die in der Bibel vorkommenden Oerter kennen zu lernen; er dehnt es aber weiter aus bis zur Geographie des Ptolemäus[17]). — Also sind nächst der exegetischen Theologie biblische Geschichte und Geographie so wie Kirchengeschichte als selbständige Disciplinen geltend gemacht; auch die systematische Theologie ist angedeutet, wie sie aus dem Schriftverständniss hervorwächst.

Endlich leitet er aus dem Verhältniss zu der heil. Schrift, als der Quelle aller Weisheit, worin die Kenntniss der sieben freien Künste vielfach sich ausbreite, auch deren Nützlichkeit ab: viel könne man in ihr wie in den gelehrten Auslegern durch Grammatik, Rhetorik, Dialektik, durch Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie verstehen. Das ist das Motiv, weshalb er eine gedrängte Darstellung derselben im Auszug aus den Werken der Alten nebst deren Literatur in dem zweiten Buch beifügt[18]).

3. In diesem weiten Umkreis des Wissens, wo zwar die Musik als eine mathematische Kunst aufgenommen ist, haben die zeichnenden Künste keine Stelle gefunden. Nur den Ort dafür zeigt Cassiodor gelegentlich an. Denn in seinem Buch von den freien Künsten zu Anfang der Rhetorik, wo er auf die Eintheilung der Künste überhaupt zu reden kommt, unterscheidet er (zum Theil wie Augustinus, s. S. 101 f.) drei Arten, die θεωρητική, πρακτική und ποιητική[19]): nehmlich solche, die in der Beschauung beruhen, ohne Handlung, wie die Astrologie, — solche, die in der Handlung bestehen ohne nachbleibende Wirkung, wie die Tanzkunst; und solche, die in einer Wirkung bestehen, welche in der Vollendung eines sichtbaren Werks zum Ziel kommt: dahin rechnet er die Malerei. — Uebrigens unterscheidet er zu Anfang des Buchs zwei Arten zu lernen durch das Auge und durch das Ohr, d. h. nur: durch das geschriebene und das gesprochene Wort; wo also für die Kunstvorstellung als Erkenntnissquelle kein Raum zu sein scheint. Doch verweiset er in dem vorangehenden Buch, der Einleitung in die heilige Literatur beim geo-

graphischen Unterricht auf eine anschauliche Erkenntniss: indem er Stadtpläne und Landcharten namhaft macht (einen Pinax des Dionysius und die Kosmographie des Ptolemäus), die in der Klosterbibliothek zu finden seien[20]). — Auch ist in demselben Buch zweimal von Kunstwerken die Rede: eine biblische Zeichnung von dem Zelt und Tempel des Herrn, wie es als ein Abbild des Himmels errichtet worden (2. Mos. 25, 40) war in die grössere lateinische Bibel dieser Bibliothek aufgenommen[21]); und ein besonderer Codex umfasste eine Sammlung von Zeichnungen, als Entwürfen für kunstvolle Buchdeckel: „denn die Schönheit der heiligen Schrift soll auch ein schmuckvolles Gewand haben[22])."

Um sie selbst aber, die Vervielfältigung der Bibelhandschriften war es ihm besonders zu thun. Während die Regel des Benedictus davon noch schweigt, richtet Cassiodorus eine lebhafte Ermahnung wegen dieser Beschäftigung an seine Mönche. Von körperlicher Arbeit gefalle ihm die Thätigkeit der Abschreiber (antiquarii) am meisten, weil sie den Geist durch Wiederlesen der Schrift heilsam unterrichte und die Gebote des Herrn durch das Abschreiben weit und breit ausstreue[23]). Dabei ist er vorzüglich besorgt, die Correctheit des Textes zu wahren, — weshalb er für jenen Dienst auf den Unterricht in der Rechtschreibung bedacht ist sowohl durch sorgfältige Sammlung der alten Orthographen als durch Abfassung eines eigenen Buchs oder vielmehr Auszugs[24]). Diese Empfehlung ist nicht ohne reiche Frucht geblieben: die Benedictinerklöster haben sich durch ihre Abschriften der heiligen und anderer Bücher wie durch wissenschaftliche Thätigkeit überhaupt unsterbliches Verdienst erworben, und mit gerechter Genugthuung durfte Mabillon im Eingang seines Werks über die Heiligen dieses Ordens, indem er die Stelle des Cassiodorus anführt, auf diese Thätigkeit seiner Ordensgenossen hinweisen[25]).

Von Ausschmückung der Handschriften mit Malereien ist hier noch nicht die Rede. Der Trieb verbreitete sich in den Klöstern seit der Zeit Karls des Grossen. Der Schmuck der Buchdeckel, den Cassiodorus schon angeordnet hatte (es ist nicht ersichtlich in welcher Art) fand gleichfalls seit der Epoche die-

ses Kaisers ein weites Feld durch Arbeiten in Elfenbein und Metall. Und es konnte nicht fehlen, dass die Ausübung dieser Kunst in den Klöstern auch das Studium verwandter Denkmäler daselbst erweckte. So dass in der That bei Cassiodor der Keim und die früheste Anregung dafür erkannt werden muss.

1) Cassiodor. De inst. div. lit. Praefat. 2) c. 8.

3) Er war der achte, c. 8. 14.

4) Das erste gilt (abgesehn von seiner Geschichte der Gothen) von dem Commentar zu den Psalmen, seinem ersten Werk zur Zeit seiner Bekehrung (zum Mönchsthum); das andere von der Historia tripartita, von der er Inst. div. c. 17. spricht. Eine Uebersicht seiner Schriften giebt er in der Vorrede des Buchs De orthographia, welches er. als einen Auszug aus 12 Schriften dieses Inhalts, in seinem 93. Jahre abfasste.

5) Inst. div. c. 21.

6) Ritschl De Varronis disciplin. libris Comm. 1845. p. 4 ff. 21. Vergl. Mercklin Die isagog. Schriften der Römer, im Philologsus 1849. S. 427. O. Jahn Ueber röm. Encyclopädieen, in den Berichten über die Verhandl. der K. Sächs. Gesellschaft derWiss. Philol. hist. Cl. 1850. S. 263 ff. Unter den Kirchenlehrern erwähnt Augustinus die 7 Künste, Retract. I, 6.; worauf Ritschl hinweiset l. c. p. 2. Doch findet sich eine Anspielung wohl schon bei Tertullian. De pallio c. 6., wo er 7 von den 9 nennt.

7) De art. ac discipl. lib. lit. c. 3. (im Eingang der Dialektik). Diese Erklärungen, ohne die letzte, sind wörtlich aufgenommen von Isidor. Etymol. II, 24. §. 9.

8) Wie in dem Auszuge aus seiner Geschichte der Gothen zu sehen ist, Jornand. De rebus Getic. c. 11. Denselben Begriff hat Cassiodor in der Hist. tripart. VII, 3. aus Socrat. H. e. III, 23., wo von der Ἑλλήνων θεολογία die Rede ist.

9) Instit. div. c. 32 extr. So heisst es auch c. 16: atque ideo eam non solum audire sed implere sanctis operibus commoneo. Vergl. c. 24. von der praktischen Bedeutung der heil. Schrift.

10) Praefat. 11) S. die Disposition c. 15 extr.

12) c. 10. 13) c. 12—14. 15. 16. 14) c. 17.

15) c. 18—23. Wie er auch am Schluss c. 32. die Lebensgeschichten der Väter und die Leidensgeschichten der Märtyrer zu lesen empfiehlt.

16) c. 23. 11. 17) c. 25. 18) c. 27.

19) De art. ac discipl. lib. lit. c. 2. 20) Inst. div. lit. c. 25.

21) c. 5: quae depicta subtiliter lineamentis propriis in pandecte latino corporis grandioris competenter aptavi. Da bezeichnet pandecte die Bibel, vergl. c. 12; und der Bibelcodex grandiore litera conscriptus, der 95 Quaternionen hielt, wird c. 13. erwähnt; die kleinere Bibel c. 12.

22) c. 15.

23) c. 30. Er nennt es mit Tinte und Feder gegen die unerlaubten Erschleichungen des Teufels kämpfen: tot enim vulnera satanas accipit quot antiquarius Domini verba describit. — Vergl. Martene Comment. in regulam S. Benedicti p. 626. 24) c. 30. vergl. c. 15.

25) Mabillon Acta SS. ord. Bened. T. I. Praefat. p. LIX. n. CXIV.

§. 52. Gregor von Tours und Gregor der Grosse.

Wiewohl Gregor von Tours in seinem Hauptwerk, der fränkischen Geschichte, nicht bloss die Kirche, sondern Volk und Reich zu schildern unternommen, wie nach der Weise jener Zeit die politischen und kirchlichen Zustände sich durch einander schlingen; so hat er sie doch verfasst als ein Bischof, da er sowohl den kirchlichen Maassstab zu Grunde legt als die Angelegenheiten der Kirche in den Vordergrund treten lässt. Indem er aber die Geschichte der fränkischen Kirche und ihrer Bischöfe, auch, in besonderen Schriften, Geschichten von Märtyrern und Bekennern, einheimischen und fremden, vorführt, ist er vorzüglich aufmerksam auf die Monumente: die Kirchengebäude, ihre Ausschmückung und ihr Geräth. Und da er in dem grössern Theil des Werks, vom vierten, hauptsächlich vom fünften Buche an als Augenzeuge spricht, er schildert aber im schlichten Legendenton, so haben wir durch ihn von den Anfängen der christlichen Kunst unter einem germanischen Volk, wie die einzige, so eine unschätzbare Ueberlieferung[1]). Freilich wie er in der Benutzung der Quellen, der geschriebenen, also wohl auch der mündlichen, nicht genau ist; so ist auch sein Augenzeugniss getrübt, wenn die Neigung, überall Wunder zu sehn, dazwischentritt. Dies wird man also abrechnen müssen.

Vor allem ist bemerkenswerth, dass er manche Nachricht von fremdländischen Kunstdenkmälern hat, wobei er gern als Augen- oder Ohrenzeuge auftritt: zumal in seinem Buche von der Herrlichkeit der Märtyrer. Er gedenkt der Statue Christi zu Paneas, nach Eusebius (s. S. 164), und will von vielen, welche sie gesehn, gehört haben, dass eine wunderbare Klarheit in deren Angesicht enthalten sei[2]). Daran schliesst sich die Kunde von einem Gemälde Christi (er nennt den Ort nicht, von der ähnlichen

Sage aus Beryt s. §. 56), welches ein Jude aus einer Kirche geraubt und durchstochen habe, worauf aus der Wunde Blut geflossen sei[3]). Er erzählt von mehreren Kirchen zum Preise der Heiligen, denen sie geweiht waren: von einer durch K. Constantin erbauten Marienkirche, deren kolossale Säulen sich nicht aufrichten liessen, bis durch eine Vision der h. Jungfrau dem Baumeister eine leichte Methode gezeigt wurde; von der Peterskirche in Rom als der Grabstätte des Apostels, wobei er die Zahl ihrer Säulen namhaft macht; von der Basilica des Polyeuctus in Constantinopel, deren Decke eine Frau Juliana mit goldener Täfelung ausgestattet habe, um ihr Vermögen der Habsucht des K. Justinian zu entziehen[4]). Er beschreibt auch die schöne Marmorkanzel (oder Lesepult, analogius) in der Kirche des Cyprianus (doch wohl zu Carthago); und erwähnt ein Gemälde aus einer Marienkirche des Orients, eine thronende Frau mit einem Kinde auf dem Schooss: ein Judenknabe, der es dort gesehn bei der zufälligen Theilnahme am Abendmahl, weshalb sein Vater ihn in den Feuerofen geworfen habe, sei unversehrt hervorgegangen, geschützt, wie er erklärte, von einem Weibe, welches er für das Urbild jenes Gemäldes erkannt hatte[5]). Anderntheils werden von Gregor griechische Kunstwerke angezeigt, die aus Constantinopel in's Abendland gekommen: sowohl weltliche, wie eine Gesandtschaft des K. Childerich ein Gold-Medaillon, ein Pfund schwer, mit dem Bilde des Kaisers Tiberius und viele andere Kostbarkeiten zurückbrachte; als Kirchengeräth, ein Geschenk des Kaisers Leo (wovon unterwegs manches veruntreut worden) an die Kirche zu Lyon, welches er, wie er sagt, häufig daselbst gesehen hatte[6]).

Was die einheimischen Denkmäler betrifft, so ist einmal auch von einem Götzenbild die Rede, der Berecynthia zu Autun, welches zum Schutz der Aecker umhergefahren, von dem Bischof Simplicius aber mittelst des Kreuzeszeichens umgestürzt sei[7]). Hauptsächlich berichtet er erstens von zahlreichen Grabmälern (worauf wir bei den Inschriften zurückkommen) so wie von dem Bau der Kirchen: wie namentlich zu Bourges unter einer heidnischen Bevölkerung die erste Kirche erlangt sei, da Leocadius, der noch Heide war, sein Haus dazu hergab; und

wie zu Tours, welches die erste Kirche durch seinen zweiten Bischof erhalten, zuletzt seine eigene Thätigkeit hierauf gerichtet gewesen, da unter seinem Vorgänger die Stadt durch Feuer verheert und die Kirchen verbrannt waren, die er zum Theil wiederhergestellt fand[8]). — Hinsichtlich der Bauart hebt er hervor die Errichtung einer steinernen Kirche statt eines hölzernen Oratoriums über dem Grabe des Servatius (oder Arvatius) in Mastricht; giebt in der Erzählung von dem Bau einer Kirche zu Clermont, welche Risse bekam und einstürzte, manches architektonische Detail und theilt von zwei Kirchen zu Tours und Clermont die Maasse mit so wie die Zahl der Fenster, Säulen und Thüren[9]). In solchen Beschreibungen sind auch manche technische Ausdrücke überliefert. Sodann giebt er anziehende Kunde von der Ausschmückung der Kirchen, sowohl die vorübergehende für einen besondern Fall, wie die Taufe Klodwigs in der Kirche zu Rheims[10]); als die bleibende durch Kirchenmalereien: die Gattin des Bischofs Namatius zu Clermont, da sie eine von ihr erbaute Kirche ausmalen lassen wollte, habe mit einem Buche in der Hand aus der Geschichte alter Zeit die Malereien angegeben, die sie an den Wänden darstellen sollten[11]). Auch kommt hier zuerst vor ein Gemälde des Gekreuzigten zu Narbonne, welcher nackt bis auf das Lendentuch dargestellt war: es knüpft sich daran eine Vision, in welcher Christus selbst die Bekleidung gefordert habe, weshalb der Bischof für gewöhnlich einen Vorhang davor ausbreiten liess[12]). Das Wunder ist auch der Titel, unter welchem in dem genannten Buch von der Herrlichkeit der Märtyrer mancherlei Kirchengeräth aufgeführt wird: ein Taufbrunnen (piscina) füllte sich jährlich zu Ostern wunderbar mit Wasser; ein Abendmahlsgefäss in Gestalt eines Thurmes entschwebte der Hand eines Diaconus[13]). Ein goldenes Kreuz zu Bazas hatte in der Mitte einen Edelstein, der aus der Vereinigung von drei Tropfen entstanden war, welche bei einer Feier von der Decke der Kirche herabgefallen und in einer silbernen Schale gesammelt waren[14]). In den Büchern der fränkischen Geschichte aber ist von der Altardecke (palla altaris) so wie von der Decke über dem Grabe des Martinus in dessen Kirche zu Tours die

Rede, welche besonders heilig gehalten auch zum Zeugen eines Schwures genommen wurden[15]). — Hingegen hatte er auch zu melden von Plünderung und Zerstörung der Kirchen und Verschleppung heiligen Geräths. Aus solchem Anlass erfährt man etwas näheres über das prächtige Kirchengeräth in Spanien, welches Klodwigs Sohn Childebert von dort entführte: nehmlich 60 Kelche, 15 Patenen und 20 Evangelienbehältnisse, alles von reinem Golde mit Edelsteinen geschmückt[16]).

Sein Zeitgenosse Gregor der Gr., der eine so grosse Stelle in der Geschichte des Cultus durch seine darauf bezüglichen Einrichtungen und Schriften einnimmt, hat für die Kunst, welche dem Cultus dient, geringere Zeugnisse hinterlassen: und dies vornehmlich auf fremde Veranlassung, daher seine Briefe der Ort dafür sind. Es scheint, dass der Eifer für die Verehrung der Reliquien das Interesse an der Kunst zurückgedrängt hat. Doch werden grade in dieser Beziehung als Behältnisse für Reliquien die er zu verschenken liebte, einzelne Kunstwerke erwähnt: so schickte er ein Kreuz mit Reliquien dem König Reccared, ein anderes nebst einem kostbaren Behältniss (Persica theca) der Königin Teudelinda für ihren Sohn Adaloaldus; desgleichen ein Kreuz mit Reliquien dem Patricier Dynamius, es um den Hals zu tragen[17]), — wie er selbst ein solches von dünnem Silber getragen hat[18]). Auch auf kirchliches Geräth kommt die Rede aus entgegengesetzter Veranlassung: einer patricischen Frau dankt er für die Vorhänge (vela), die als Geschenk von ihr in der Peterskirche aufgehängt werden sollen; eine strenge Rüge aber ertheilt er einigen Klerikern der Kirche zu Venafri, welche einem Juden heilige Gefässe verkauft hatten: silberne Kelche und Lichtkronen und deren Verzierung[19]). — Wichtig sind die praktisch-christlichen Grundsätze, die er für die Behandlung heiliger Bilder und heiliger Oerter geltend macht, mit weiser Mässigung, aber auch nicht ohne rücksichtsvolle Klugheit. In Bezug auf die Götzentempel der Angelsachsen, deren Zerstörung er dem König Ethelbert beiläufig empfahl, lässt er dem Augustinus sagen (beide Briefe sind vom J. 601): er sei nach reiflicher Ueberlegung der Ansicht, dass die Götzentempel nicht zerstört, sondern in

Kirchen verwandelt werden sollten, damit das Volk an den gewohnten Orten sich versammelnd, leichter den Irrthum ablege und zur Verehrung des wahren Gottes geleitet werde[10]). Und von den Bildern der Heiligen, als der Bischof Serenus von Marseille solche zerbrochen hatte, um ihrer Anbetung das Mittel zu entziehen, giebt er mit einem ernsten Vorhalt über den unbedachten Eifer die berühmte Erklärung: „etwas anderes ist es ein Gemälde anbeten, etwas anderes durch ein geschichtliches Gemälde lernen was man anbeten soll. Denn was den Lesenden die Schrift, das bietet das Gemälde den Sehenden, solchen, die nicht lesen können[11])." Denselben Gedanken von dem Gebrauch der Bilder drückt er aus, als er um einige von dem Mönch Secundinus gebeten war, wobei die Hauptvorstellungen aus dem Leben Jesu namhaft gemacht werden: „nicht wie vor der Gottheit knieen wir vor dem Bilde, sondern wir beten den an, den uns das Bild in Erinnerung bringt, wie er geboren ist oder gelitten hat oder in der Herrlichkeit thront." Ausser den Bildern Christi und der Maria, schickt er ihm die Bilder des Petrus und Paulus[12]).

1) Ruinart in der Praefat. seiner Ausg. des Gregor v. Tours, wo er aus ihm eine Uebersicht über die Alterthümer der fränkischen Kirche giebt, berührt auch dies Gebiet, c. 48: vasa sacra. c. 51: ecclesiarum forma. c. 53: sanctorum tumuli. c. 55: ornamenta. Loebell Gregor von Tours und seine Zeit, hat unter der Aufschrift: Litteratur und Kunst (S. 375), von letzterer nur eine dürftige Notiz S. 403 ff. Etwas weiter gehn die Nachweisungen von Augusti Beitr. zur christl. Kunstgesch. II. S. 160 ff., der auch die Wichtigkeit Gregors für die kirchliche Archäologie hervorhebt.

2) Gregor. Turon. Glor. mart. I, 21: de forma Domini apud Phaniadam.

3) *Ibid.* I, 22. 4) I, 9. 103. 28. 5) I, 94. 10.

6) Hist. Franc. VI, 2. Glor. confess. c. 63.

7) Glor. confess. c. 77. 8) Hist. Franc. I, 29. X, 31, 2. 18. 19.

9) Glor. confess. c. 72. Glor. mart. I, 65. Hist. Franc. II, 14. 16.

10) Hist. Franc. II, 31.

11) *Ibid.* II, 17: tenebat librum in sinu suo legens historias actionum antiquorum. Giesebrecht übersetzt: die Geschichten des alten Bundes; das liegt jedoch nicht sicher in den Worten, vergl. Augusti am a. O. S. 171 f.

12) Glor. mart. I, 23. 13) I, 24. 86. 14) I, 13.

15) Hist. Franc. V, 14. 48. 16) III, 10.
17) Gregor. M. Epist. Lib. VII. ep. 122. Lib. XIV. ep. 12. Lib. III. ep. 33.
18) Joh. Diac. Vita Gregor. Lib. IV. c. 80.
19) Gregor. M. Epist. Lib. XI. ep. 44. Lib. I. ep. 68.
20) *Ibid.* Lib. XI. ep. 66. 26. Beda Hist. eccles. I, 32. 30.
21) *Ibid.* Lib. IX. ep. 105. vergl. Lib. XI. ep. 13. 22) Lib. IX. ep. 52.

2. Das 7. und 8. Jahrhundert.

a. In der Encyclopädie und Geschichte.

Im Abendlande sind die Träger der Literatur, welche, wenn nicht das Studium, doch die Kenntnisse früherer Zeiten zusammenfassen und überliefern, Isidorus und Beda. In solcher Ueberlieferung kann es nicht fehlen, dass auch die Monumente der Vorzeit zur Sprache kommen; aber die Stellung beider zu denselben ist verschieden. Während bei Isidorus eine individuelle Rücksichtnahme vermisst wird, erkennt Beda ihre Gleichberechtigung und widmet ihnen Theilnahme, nicht allein als Zeugen der Geschichte, sondern auch nach ihrem praktischen Werth, wie sie aus dem lebendigen Bedürfniss der Gegenwart hervorwachsen. Bei dem grossen Einfluss, den sie als die Väter der mittelalterlichen Bildung gehabt, ist das eine wie das andere nicht ohne Folgen geblieben.

§. 53. Isidorus.

Isidorus also in seinem grossen Werk der Etymologien giebt in 20 Büchern eine Encyclopädie des menschlichen Wissens, geschöpft aus der Literatur des klassischen und christlichen Alterthums. Das Verzeichniss der Schriftsteller, welche er namhaft macht (meist nennt er aber seine Quellen nicht) weiset, abgesehn von den biblischen Autoren, nahe an 150 Namen auf. Er giebt ausser der Worterklärung (daher der Titel), auch die Sacherklärung. Und zwar geht er von den sieben freien Künsten aus, welche die drei ersten Bücher umfassen; woran sich die Medicin (B. 4) und das Recht nebst der Zeiteintheilung (B. 5) schliessen.

Es folgt in drei Büchern die Theologie: 1) von den kirchlichen Büchern und Verrichtungen; 2) von Gott, den Engeln und den Ordnungen der Gläubigen; 3) von der Kirche und den Secten. Die nächsten beiden Bücher (9. 10.) betreffen den Menschen als ein vernünftiges und gesellschaftliches Wesen: also von der Sprache und den Genossenschaften; von den Buchstaben und ihren Alphabeten. Dann folgt in sechs Büchern die Behandlung alles Creatürlichen: von den Menschen und Ungeheuern; von den Thieren; von der Welt und ihren Theilen; von der Erde und ihren Theilen; von (Gebäuden und) Feldern; von Steinen und Metallen. Die letzten vier Bücher umfassen das menschliche Leben, das häusliche und bürgerliche: nehmlich vom Landbau; von Krieg und Spielen; von Schiffen, Gebäuden und Kleidern; von Nahrungsmitteln, Acker- und Hausgeräth. Hier geben die beiden Titel von Gebäuden, im 15. und 19. Buch, Anlass von der Kunst und ihren Werken zu handeln. An der zweiten Stelle, nach Erörterung der Schmiedekunst, geht er zur Architektur über: es wird unterschieden die Anordnung des Grundrisses, der Aufbau und die Ausschmückung, und bei der letztern die Plastik nebst der Malerei genannt, auch die Erfindung der letztern (nach Plinius) berührt[1]). An der ersten Stelle aber geht er die von der Kunst und dem Handwerk ausgeführten Werke durch und handelt nach der Reihe von Städtegründungen, öffentlichen Gebäuden, Wohnungen, heiligen Gebäuden[2]), und weiterhin unter verschiedenen Theilen und Arten der Gebäude von den Gräbern[3]). Eine kirchliche Beziehung hat allein der Abschnitt von heiligen Gebäuden, wo aber auch klassisches und christliches gemischt ist: da ist von den Namen des Klosters, der Kirche und des kirchlichen Geräths, etwas näher von der Einrichtung des Taufbrunnens die Rede[4]). Einzelheiten, auf die er sonst zuweilen eingeht, beziehen sich nur auf heidnische Denkmäler[5]), auch solche von mythischem Charakter. So erwähnt er in der Folge der Städtegründungen zu Joppe den Stein, der noch gewiesen werde, mit den Spuren von den Ketten der Andromeda (nach Solinus); zu Susa aber den Palast des Cyrus mit dem Bilde des Himmels[6]). Unter den öffentlichen Gebäuden beson-

ders das Labyrinth in Kreta[1]), so wie zu Rom das Capitol und als Beispiel der cochlea (d. h. eines hohen runden Thurms, in welchem man durch Schraubengänge aufsteigt) die Säule Antonins, die er durch Angabe der Höhe kenntlich macht[2]). Unter den Gräbern das Mausoleum in Carien[3]). Endlich wird noch im 18. Buch, in dem Abschnitt von den circensischen Spielen, der Schilderung des Circus im Allgemeinen der Circus maximus in Rom (ohne ihn zu nennen) zum Grunde gelegt[4]). — Dass Isidorus, obwohl in so viel späterer Zeit, in solcher Weise die monumentalen Reste des klassischen Alterthums vor den christlichen berücksichtigt, darin giebt sich wohl der Einfluss der Kirchenväter zu erkennen (die aber in einer andern Lage waren): aus denen er zum Theil jene Nachweisungen, die Stelle über den Circus aus Tertullian, die über das Mausoleum aus Hieronymus, abgeschrieben hat[11]).

Auch in zwei andern Schriften, einer historischen und liturgischen, die beide eine eigenthümlich-christliche Literatur eröffnen, hat er die Veranlassung, auf die christlichen Monumente einzugehn, nicht wahrgenommen. In seiner Chronik, die nach sechs Weltaltern gegliedert, auch von dem christlichen bis auf seine Zeit eine Uebersicht giebt, nennt er kein einziges christliches Bauwerk als solches[12]). Und in seinem Buch von den kirchlichen Verrichtungen (officiis) handelt er vornehmlich von den heiligen Zeiten und den gottesdienstlichen Personen, aber von den heiligen Oertern und ihrer Ausschmückung ist nicht die Rede.

1) Isidor. Etymolog. Lib. XIX. c. 9—16. 2) XV, 1—4.

3) XV, 11. 4) c. 4.

5) Nur werden die Gräber der Märtyrer in Saragossa erwähnt, XV, 1, 66: welches aber ein späterer Zusatz scheint, s. Areval. zu d. St. T. IV. p. 206.

6) XV, 1. §. 19. 10. 7) XV, 2. §. 36. 8) XV, 2. §. 31. 38.

9) XV, 11. §. 3. 10) XVIII, 28. §. 1. 31. §. 2.

11) Tertullian. De spectac. c. 8. Hieronym. Adv. Jovinian. Lib. I. c. 44.

12) Ebenso wenig in s. Hist. Gothorum; nur dass bei der Plünderung Roms durch Alarich das *sacrarium Petri*, und bei dem Vandalen-König Gunderich die *basilica Vincentii* zu Sevilla vorkommt; c. 16. 73.

§. 54. Beda.

Andere Aufgaben und eine andere Stellung, auch zu den Monumenten, hat Beda in den Werken, worin er neu und grundlegend ist, als Chronograph und Geschichtschreiber. Zumal an seinem Hauptwerk, wodurch er über die Urgeschichte seiner Landeskirche einen hellen Schein verbreitet, zeigt sich der Gegensatz, dass während Isidorus den alten Literaturen zugewendet ist und vor allem die sprachliche Seite auffasst, Beda es mit der ersten Entfaltung des Christenthums in einem neuen Culturvolk zu thun hat. Freilich wegen dieser Neuheit, da er nur etwas über ein Jahrhundert nach dem Anfang der Bekehrung schrieb, welche erst bei seinen Lebzeiten in den Reichen der Heptarchie zum Abschluss kam, in einem Lande, dem die Künste fremd waren, ist von Kunstdenkmälern nicht viel zu melden; aber Beda ist auch auf diesem Gebiet auf die Anfänge besonders achtsam, und grade darüber ist sein Zeugniss unschätzbar. Anderntheils hat er die in monumentaler Beziehung am meisten klassischen Stätten allgemeiner Christenheit, Jerusalem und Rom in's Auge gefasst: er giebt von den christlichen Denkmälern Roms fortlaufenden Bericht im letzten Abschnitt seines andern Hauptwerks, von der Zeitrechnung, welcher die Weltalter umfasst: und grade hier, wo er mit Isidorus in derselben Aufgabe zusammentrifft, ist der Unterschied um so offenkundiger. Von seinem Interesse endlich an den monumentalen Spuren der biblischen Geschichte und an den Heiligthümern, die ihnen zu Ehren errichtet worden, hat er mehrfach Zeugniss hinterlassen.

Zwar das letztere nicht in einer selbständigen Arbeit, denn seine Heimath hat er nie verlassen; aber die Kunde von dem heiligen Lande ist zu ihm gekommen. Nehmlich der gallische Bischof Freculf, der es besucht hatte, wurde auf dem Rückweg verschlagen nach der Westküste von Britannien und kam so zu Adamnanus, Abt auf der Insel Hy, der ihn längere Zeit bei sich behielt und ehrte wegen seiner Kunde der heil. Schrift und des heil. Landes, auch nach seinen Erzählungen und Dictaten über

die heil. Stätten ein Werk verfasste in 3 Büchern, um das J. 701. Beda, dem es zu Händen kam, preiset dessen Nützlichkeit zumal für die, welche von dem Schauplatz des Lebens der Patriarchen und Apostel entfernt, nur das davon wissen, was sie durch Lesen erfahren[1]): er hat nicht allein einen grössern Auszug daraus gemacht (de locis sanctis), welchem Zeichnungen zweier Kirchen, auf Zion und auf dem Oelberg beigefügt waren[2]), sondern später auch einige Abschnitte über die Hauptörter des Lebens Jesu und die Gräber der Patriarchen in seine angelsächsische Kirchengeschichte aufgenommen[3]). Jenes Buch aber, wiewohl nur ein Auszug, enthält doch auch einen kritischen Zusatz über die Lage von Davids Grabe[4]). Uebrigens ist hier das gläubige Interesse an sichtbaren Zeichen und Resten der evangelischen Geschichte ausgeprägt, und auch das wundersamste (wie die Erhaltung der Fusstapfen Jesu auf dem Oelberg, ungeachtet von da immer Erde fortgenommen werde)[5]) ruft keine Einwendung hervor. — Mit dieser Auffassung verbindet aber Beda als Schriftausleger die entgegengesetzte Richtung, die ihm von den ältesten Autoritäten überkommen war, in der er auch die beiden vornehmsten Denkmäler der Architectur des alten Bundesvolks in besonderen Schriften behandelt hat: über die Stiftshütte und über den Tempel Salomo's. Damit hat er „den Fusstapfen der grossen Exegeten folgend“[6]), indem er Satz für Satz den Text durchnimmt, ganz und gar auf den mystischen und allegorischen Sinn es abgesehn, der die durchgehende Beziehung auf Christus und die Kirche aufschliessen soll.

In der Schrift aber von den sechs Weltaltern, worin Beda sowohl der Eintheilung des Isidorus folgt[7]) als auch nach dessen Vorgang den chronographischen Abriss bis auf seine Zeit (das 9. Jahr des Kaisers Leo, 724 n. Chr.) herabführt, sind in dem christlichen Weltalter zahlreiche kirchliche Denkmäler vornehmlich in Rom angemerkt. Zuerst die Gräber der Apostel Petrus und Paulus, sowohl ihre Versetzung aus den Katakomben durch P. Cornelius, als die Bezeichnung der alten Stätten mit Versen durch P. Damasus[8]); sodann eine Reihe von Kirchengebäuden: vor allem die Bauten Constantin's in Rom und andern Orten, einige spä-

tere Bauten in Alexandrien und Constantinopel[9]), und die Kirchenbauten in Rom durch die Päpste, von Damasus zu Ende des 4ten, bis Johannes VII. zu Anfang des 8. Jahrhunderts[10]). Alle diese Angaben (bis auf die aus Alexandrien und Constantinopel)[11]) hat er einer ältern Recension der Papstchronik entlehnt[12]). Eben daher giebt er auch Nachricht von einigen andern Kunstwerken: namentlich einem goldenen Evangeliarium, welches Kaiser Constantin II. dem Papst Vitalian verehrte, und einer goldgestickten Altardecke, welche jener selbst in der Peterskirche darbrachte (im J. 663); sowie von der Malerei der sechs allgemeinen Synoden, welche Papst Constantinus, zum Zeugniss gegen die Häresie des Kaisers Philippicus, in der Vorhalle der Peterskirche ausführen liess (im J. 712)[13]). Letztere gehört der Zeit Beda's selbst an und konnte auch unmittelbar ihm kund geworden sein: vermöge des regen Verkehrs zwischen England und Rom, den die Pietät der Angelsachsen für ihre Mutterkirche unterhielt: worauf er am Schlusse hinweiset.

In seiner angelsächsischen Kirchengeschichte kann von auswärtigen Monumenten nur ausnahmsweise die Rede sein: und so nennt er, ausser jener Einschaltung über die Stätten der evangelischen Geschichte, nur eines, das Pantheon in Rom, das in eine Marienkirche verwandelt sei[14]). Was aber die einheimischen Denkmäler betrifft, so ist vor allem bemerkenswerth, dass noch aus der Vorzeit einige in das Zeitalter der Angelsachsen hineinragen: von denen er Kunde giebt. Augustinus, ihr Apostel, fand selbst an dem Ort, welcher der Sitz seines Bisthums wurde, zu Canterbury eine Kirche, „ein altes Werk gläubiger Römer", welches er, unterstützt vom Könige, erwarb und im Namen des Erlösers weihte[15]). Und in der Provinz Bernicia war ein Ort, genannt „bei dem weissen Hause" von der Kirche, welche Bischof Nynia, Apostel der südlichen Picten, fast zwei Jahrhunderte zuvor errichtet hatte, und zwar „aus Stein in einer den Britten unbekannten Weise"[16]): jene Benennung beweiset, wie merkwürdig der Bau erschien. Dasselbe Verhältniss aber bestand noch zu Beda's Zeit, da wie derselbe mittheilt, Naiton, König der Picten von Ceolfrid, dem Nachfolger des Benedictus, als Abt der

Kloster Wiremuth und Gyrwum (s. S. 200 f.), sich Architecten erbat zum Bau einer steinernen Kirche nach römischer Art: er wolle sie auch dem Petrus weihen[17]). Uebrigens war in jener Provinz das erste christliche Zeichen ein hölzernes Kreuz, welches König Oswald im J. 635 an dem Ort errichtete, von wo er in den Entscheidungskampf zog: kein Glaubenszeichen, keine Kirche, kein Altar sei zuvor in dem ganzen Lande dér Bernicier gewesen, hatte Beda gehört[18]); der auch aus Northumberland (dessen König Aeduin zu York im J. 627 getauft wurde) meldet, dass zuerst in Flüssen, Gleni und Sualva getauft sei, „da Bethäuser und Taufkirchen zur Zeit der dort entstehenden Kirche noch nicht gebaut werden konnten“[19]). Die einheimische Art zu bauen war in Holz, womit man anfing: so errichtet König Aeduin in York erst ein hölzernes Oratorium; als er aber getauft werden sollte, wurde ein steinerner Bau, dasselbe im Viereck umschliessend, aufgeführt. Und im Kloster Lessingaeu wurde nachgehends eine Kirche von Stein gebaut[20]). Auch sonst wird der Bau steinerner Kirchen hervorgehoben: namentlich ein treffliches Bauwerk von Paulinus, Bischof von York († 644) in der Stadt Lincoln, dessen Wände ohne Dach noch ständen[21]). — Ueber die Einrichtung der Kirchen erfährt man, dass sie Hallen (porticus) hatten zu zwiefachem Gebrauch: die Klosterkirche zu Canterbury aus der Zeit der Stiftung des Christenthums hatte eine nördliche Halle, wo die Erzbischöfe von Canterbury beigesetzt wurden; und die reichgeschmückte Kirche zu Hagustald erbaut von Bischof Acca zu Beda's Zeit hatte innerhalb ihrer Mauern zahlreiche Hallen für die Altäre, in denen die überall her zusammengebrachten Reliquien bewahrt wurden[22]). Auch in Folge heidnischer Gegenwirkung und Einwirkung kommt einiges zur Kunde: die von König Aeduin erbaute Kirche zu Campodono, wo er ein Landhaus hatte, wurde von den Heiden verbrannt; aber ein Altar entging dem Brande, weil er von Stein war, und wurde noch zu Beda's Zeit in einem Kloster im Walde Ermele aufbewahrt[23]). Das merkwürdigste ist, dass Reduald, König der Ostsachsen, der, in Kent bekehrt, in's Heidenthum zurückfiel, einen Tempel hatte, worin ein Altar für das christliche Sacra-

ment und daneben ein kleiner Altar zum Götzenopfer stand: diesen Tempel hatte König Aldwulf noch in seiner Kindheit gesehn, wie Beda als dessen Zeitgenosse berichtet[24]). — Ausserdem wird mehrfach von Kirchengeräth berichtet: namentlich wie die beiden Ewalde auf ihrer Mission in Deutschland die heiligen Gefässe und eine Tafel statt des Altars mit sich führten; und dass Wilfrid, Bischof von York († 709) ein Evangeliarium in Goldschrift und dazu ein goldenes Behältniss anfertigen liess für sein Kloster Inhrypum, wo er begraben ist, war selbst in seiner Grabschrift erwähnt[25]).

In zwei andern Schriften ist Beda zunächst in biographischem Interesse auf eine nähere Beschreibung eingegangen, die für Kirchenthum und Mönchsthum nicht minder als für den Stand der Künste jener Zeit werthvolle Aufschlüsse giebt: in seinem Leben des Cuthbert, Bischofs und Abtes von Lindisfarn, einem Kloster, das auf einer während der Ebbe mit dem Festlande verbundenen Insel lag, († 687) und des Benedict Biscop, ersten Abtes im Kloster Wiremuth († 690). Der erstere noch als Prior, nachdem er eine Reihe von Jahren in jenem Kloster gelebt, verlangte nach einem völlig abgeschiedenen Ort, um von dem bisherigen thätigen zu der Stufe des beschaulichen Lebens überzugehn. Dazu wählte er die nahe Insel Farne, die mitten im Meere gelegen und bis dahin unbewohnt gewesen war: wo er sich eine Wohnung nebst einem Oratorium baute und am Landungsplatz ein grösseres Haus für besuchende Brüder (im J. 676). Aus der Schilderung jenes Baues[26]) erhellt, dass er die umgebende Mauer höher als ein stehender Mensch, inwendig durch Aushauen des lebendigen Felsens viel höher machte, „damit zur Einschränkung der Augenlust und zur Hinwendung aller Kraft des Geistes auf die höhern Güter der Bewohner von da aus nichts als den Himmel sehen könne.“ Und diese stille Klause übte eine solche Anziehung, dass Cuthbert, später zum Bischof von Lindisfarn berufen, nach zweijähriger Amtsführung auf seine Insel zurückkehrte, wo er bald darauf starb. — Anderntheils enthält das Leben des Benedict Biscop, womit Beda's Geschichte der Aebte von Wiremuth beginnt, die Erzählung von der Gründung des Klosters

(im J. 674) und dem Bau nebst der Ausschmückung der Kirche (seit dem J. 675), welche um so eingehender und zuverlässiger ist, da Beda selbst diesem Kloster Zeit seines Lebens angehört hat. Er berichtet also[1][7]), dass Benedict nach Gallien ging, um sich Steinmetzen zu holen, die ihm eine steinerne Kirche nach der stets von ihm geliebten Art der Römer (dieser mos Romanus der Architectur ist schon mehrfach aus Beda vorgekommen) bauten. Und da binnen Jahresfrist die Kirche vollendet war, so dass er Messe halten konnte, habe er aus Gallien Künstler kommen lassen, welche Glas verfertigten für die Fenster, auch den Gebrauch von Lampen und Geräth lehrten. Dann sei er selbst zum 5. mal nach Rom gereist, um für die Kirche zu holen, was auch in Gallien nicht zu haben war, — unter anderm zu ihrem Schmuck heilige Gemälde: und zwar die Bilder der Maria und der 12 Apostel für die Mitte der Decke, der evangelischen Geschichte für die südliche, der Gesichte aus der Apocalypse für die nördliche Wand. Noch einmal reiste er nach Rom, um eine zweite Stiftung (vom J. 682) das Kloster Gyrwum, das nahe bei jenem lag und mit demselben unter einen Abt gestellt wurde, auszustatten: so brachte er von dort Gemälde, welche den Zusammenhang des A. und N. T. vor Augen stellten: nehmlich Parallelbilder, wie Isaac das Holz tragend und Christus das Kreuz tragend[1][8]). — Solche Berichte lassen in der That in die Wanderung und Einwanderung der Künste unter dem Einfluss eines so rastlosen Mannes, wie Benedictus, und in das Geheimniss der sonst so verborgenen Anfänge blicken, und geben überdies ein anschauliches Bild von der den Angelsachsen eigenen, innigen Verbindung mit Rom, nicht allein als dem Mittelpunkt der Kirche, sondern auch als Ausgangspunkt abendländischer Cultur.

1) Beda Hist. eccles. gentis Anglor. Lib. V. c. 15.

2) Id. De locis sanctis. c. 2. 6; s. Smith zu der letzten St. p. 318. not. 36.

3) Id. H. e. V, 16. 17.

4) Id. De locis sanctis c. 7. 5) c. 6.

6) Id. De templo Salomonis, Prolog.

7) Von dieser Eintheilung in sechs Weltalter s. meine Erklärung der

Sculpturen des Baptisteriums zu Parma (in welchen dieselben vorgestellt sind), im Evang. Kalender für 1866. S. 62 ff. 69.

8) Beda De sex aetatibus seculi, aetas VI. ad a. p Chr. 256. 377. p. 21. 24. ed. Smith.

9) *Ibid.* ad a. 339. 365. 377. p. 21. 24.

10) Die Päpste, von denen Kirchenbauten genannt werden, sind Damasus, Innocentius, Bonifacius, Xistus III., Symmachus, Pelagius und Johannes, Bonifacius IV, Johann VII.; zum J. 377, 411, 426, 452, 521, 578, 614, 708.

11) Die aus Constantinopel: apostolorum martyrium dedicatum, ist genommen aus Hieronym. Chronic. (s. oben S. 167); die aus Alexandrien über die Errichtung einer Kirche für die Reliquien Johannes des T. nach Zerstörung des Serapistempels, aus Rufin Hist. eccles. II, 27. 28.

12) (Anastas.) Liber pontifical., Cornel. c. 4. Damas. c. 2. Silvester c. 9. 16. 21—24. 26. 28. 30. 32. — Damas. c. 2. Innocent. c. 3. Bonifac. c. 6. Xistus III. c. 3. Symmach. c. 10. Pelag. c. 3. Johann. III. c. 1. Bonifac. IV. c. 2. Johann. VII. c. 1. Diese Benutzung der Papstchronik schon durch Beda ist für die Kritik derselben von besonderer Wichtigkeit, s. unten §. 79).

13) Beda De sex aetat. sec. ad a. 671. 716. p. 30. 33. aus dem *Lib. pontific.* Vitalian. c. 1. Constantin. c. 8. Eben daher c. 10 ist das folgende genommen, dass man in Rom das Bild des Kaisers Philippicus auf Münzen und in Kirchen nicht zuliess.

14) Id. Hist. eccles. II, 4. 15) I, 33. 16) III, 4.
17) V, 21. 18) III, 2. 19) II, 14. 20) II, 14. III, 23.
21) II, 16. 22) II, 3. V, 20. 23) II, 14. 24) II, 15.
25) V, 10. 19.

26) Id. Vita Cuthbercti c. 17. p. 243. ed. Smith. *Ebendas.* c. 21. p. 245. beschreibt er auch den Bau eines Gemachs, wozu er einen Balken wunderbar erhalten habe.

27) Id. Hist. abbat. Wiremuthens. et Gyrwens. p. 295. ed. Smith.

28) *Ibid.* p. 297.

§. 55. Paulus Diaconus.

Ein grösseres Feld kunstgeschichtlicher Betrachtung hatte der Geschichtschreiber der Langobarden, Paulus Diaconus, da er den ganzen Verlauf des langobardischen Reichs in Italien hinter sich, überdies den mit Alterthümern übersäeten Boden dieses Landes vor Augen hatte. Zwar schreibt er nicht eine Kirchengeschichte seines Volks, er erwähnt nicht einmal dessen Bekehrung zum Christenthum, sondern setzt sie voraus in der Zeit vor der Einwanderung in Italien. Aber nachdem er aus der nächsten Zeit nach derselben mit der Eroberung des Landes

die Zerstörung der (katholischen) Kirchen zu melden gehabt[1]), berichtet er sorgfältig die Gründung und Ausschmückung der Kirchen durch die Könige und in welcher sie ihre Grabstätte gefunden. So heisst es von der Königin Teudelinde, sie habe die Johanneskirche in Monza gebaut und mit vielem goldenen und silbernen Zierrath geschmückt[2]); von der Königin Gundiperga, Tochter der Teudelinde, sie habe nach deren Vorbild zu Ehren des Täufers die Kirche in Paoia gebaut und mit Gold, Silber und Gewändern wundervoll geschmückt[3]), und vom König Liutprand, dass er ausser vielen andern Kirchen auch in seinem Palast eine Kapelle bauen liess[4]). Ebenso bemerkt der Verfasser den Klosterbau der langobardischen Könige, namentlich des Liutprand, der ihrer drei errichten liess[5]). Leider geht er hiebei nirgends in Einzelheiten ein: er verfolgt eben eine andere Aufgabe in der Ausmalung der Helden- und Sittengeschichte seines Volks. Und bei solchem Anlass wird einmal auch das Gemälde eines Heiligen, des Bischofs und Märtyrers Sabinus in der nach ihm benannten Kirche zu Spoleto erwähnt, an dessen Aehnlichkeit der Herzog Arnulf den Mann erkannt habe, der in der Schlacht mit den Römern ihm wunderbar Hülfe gebracht[6]). Ebenso schliesst sich an die Kriegsgeschichte des Königs Autharis, die Eroberungen im südlichen Italien, die Nachricht von seiner Säule an: er sei bis nach Rhegium gekommen, sei daselbst bis zu einer im Meer stehenden Säule geritten und habe mit seiner Lanze sie berührend, gesagt: bis hierher soll das Gebiet der Langobarden reichen. Und diese Säule, wie es heisst, stehe noch bis auf den heutigen Tag[7]). Uebrigens zeigt sich seine Achtsamkeit in dieser Richtung auf dem Gebiet der weltlichen Kunst, wo von dem königlichen Palast in Monza, den die Teudelinde erbaute, und seiner Ausmalung mit Scenen aus der langobardischen Geschichte die Rede ist[8]): auf diesen Gemälden, sagt er, sieht man deutlich, wie sich die Langobarden zu der Zeit das Haupthaar schoren und wie ihre Tracht und ihr Aussehen war, — was er demnächst beschreibt: also Benutzung einer Malerei für einen historischen Zweck. Sonst hat er einige nähere Angaben über auswärtige Kunstdenkmäler, weltliche und

kirchliche, da er in sein Geschichtswerk manche Kunde von fremden Völkern, Griechen, Römern und Franken einflicht. Also beschreibt er jenes ein Pfund schwere Goldmedaillon, welches Kaiser Tiberius dem Frankenkönig Hilperich geschickt hatte (nach Gregor von Tours, s. S. 189)[9]). Dagegen ergänzt er dessen Geschichte durch einen Zug aus dem Leben des Frankenkönigs Guntram, welcher aus einem Schatz, den er gefunden, einen grossen massiv goldenen Altardeckel, verziert mit vielen Edelsteinen machen liess, der in seiner Residenzstadt Chalons a. d. Saone bei dem Leichnam des Märtyrers Marcellus niedergelegt wurde: „und dort befindet er sich bis auf diesen Tag; und nirgends ist ein aus Gold gearbeitetes Werk, das sich mit ihm vergleichen liesse“[10]). In gleicher Weise spricht er von der Sophienkirche in Constantinopel, als einem Bauwerk, dem ähnliches auf der weiten Erde nicht gefunden werde[11]). Auch aus Rom hat er manche Angaben: dass das Pantheon unter K. Phokas in eine Kirche verwandelt[12]), dass diese ihrer ehernen Ziegel durch K. Constans beraubt sei, der aber in der Peterskirche eine gold durchwirkte Decke darbrachte[13]); und dass die verkehrte Glaubensansicht des K. Philippicus Bardanes Anlass zu der Malerei in der Vorhalle von S. Peter gegeben, welche die Beschlüsse der sechs allgemeinen Kirchenversammlungen darstellen[14]). Alle diese Angaben sind aus der älteren Recension der Papstchronik, die erste mit einem Zusatz wie es scheint aus Beda (S. 198), entlehnt[15]).

1) Paulus Diac. Hist. Langobard. II, 32. 2) IV, 22.
3) IV, 49. 4) VI, 57. 5) *ebendas.* 6) IV, 16.
7) III, 32. 8) IV, 22. 9) III, 13. 10) III, 34.
11) I, 25. 12) IV, 36. 13) V, 11. 14) VI, 33.

15) (Anastas.) Lib. pontific. Bonifac. IV. c. 2. Vitalian. c. 2. 3. Constantin. c. 8. Der Zusatz zu der Nachricht über die Umwandlung des Pantheon in eine Kirche besagt: ut ubi quondam omnium non deorum sed daemonum cultus erat, ibi deinceps omnium fieret memoria sanctorum. Auch die Nachricht bei Paulus Diac. V, 31: der Papst (nehmlich Donus im J. 676) habe den Ort vor der Peterskirche, das sogen. Paradies, mit weissem Marmor pflastern lassen, ist geschöpft aus dem Lib. pontific., Donus c. 1.

b. Im Bilderstreit.

Auf eine einzelne Klasse von Kunstdenkmälern richtet sich durch ein halbes Jahrhundert und darüber hinaus (seit dem J. 726) die Aufmerksamkeit nicht bloss Einzelner, sondern der ganzen Kirche im Morgenlande wie im Abendlande, dazu auch der weltlichen Macht: das sind die Bilder, deren Gegenstand Christus, Maria, die Engel und Heiligen waren. In dieser Sache aber geht die griechische Kirche voran: hier hat der Bilderstreit seinen Anfang so wie einen abgeschlossenen Verlauf; das Abendland wird nur von da in den Streit hineingezogen.

1) Bei den Griechen.

§. 56.

Zwar von den Bildern jener Zeit erfährt man am wenigsten; denn man stritt nicht über das einzelne Kunstwerk, überhaupt nicht über das Dargestellte, sondern über das Recht der Darstellung: es waren Principien, die wider einander zu Felde lagen. Die Initiative des Streits aber stand bei Kaisern und Kaiserinnen. Er wurde weiter geführt von solchen, welche mit ihrer Ueberzeugung abgeschlossen oder auch dieselbe den Gewalthabern zur Verfügung gestellt hatten. Daher nur schroffer Widerspruch zu Tage trat nebst der Tendenz, den Widerstand zu brechen: ein wissenschaftlicher Austausch, eine Läuterung des Urtheils ist nicht zu erwarten. Aber eben jener Principienstreit, wobei es um die letzten religiösen Gründe sich handelt, ist auch für die Theorie der Kunst und zwar für die Grundlage derselben nicht unergiebig: und noch mehr ist für die Geschichte der Kunstdenkmäler ein werthvolles Material in den Streitverhandlungen zu Tage gefördert.

Das erste Moment ist das *praktische:* denn es stehen einander gegenüber die Feinde und die Freunde der Bilder: die einen verwarfen, die andern „bekannten, nahmen an und verehrten“ die Bilder (wie die Formel lautet); jene entfernten und zerstörten sie, diese stritten für sie und stellten, zur Macht gekommen, sie wieder her. Auf letzterer Seite führt Vertheidigung

und Angriff zu einigem Aufschluss über die Art derselben. Kaiser Leo den Isaurier, wie es später heisst, soll ein Jude verführt haben zu dem Gebot, alle Arten von Bildnissmalerei aus den Kirchen zu beseitigen: sie möchten auf Tafeln oder musivisch an den Wänden oder auf gottesdienstlichen Gefässen oder auf Altardecken oder sonstwie ausgeführt sein[1]). Und eben so spricht man unter ihren Verehrern nur von Malerei, namentlich der Patriarch Germanus von Bildern, die aus Wachs und Farben hergestellt seien[2]). Die Wechselfälle aber zeigt zumal ein berühmtes Christusbild, welches (nach einer Angabe) über der Thür des kaiserlichen Palastes gestanden hat und der Bürge genannt wurde nach einem Mährchen, das man sich von einer Wunderthat erzählte[3]). Kaiser Leo liess dasselbe im J. 730 entfernen, wobei durch wüthende Weiber ein Aufruhr entstand, in welchem einige kaiserl. Hofbediente umgebracht wurden[4]). Die Kaiserin Irene stellte es wieder her, unter Kaiser Leo dem Armenier aber (im J. 814) wurde es durch Soldaten gesteinigt[5]): so weit reicht die Geschichte dieses Bildes. Nachdem dann fast 30 Jahre der Bilderdienst als Abgötterei verboten gewesen, fand unter der Kaiserin Theodora im J. 842 die allgemeine Wiederherstellung der Bilder und die Anerkennung ihrer Verehrung als ein wichtiges Stück der Rechtgläubigkeit statt, welche durch Einsetzung des Festes der Orthodoxie bekräftigt wurde.

Das war das Ende des Streits bei den Griechen: und darin ist das zweite Moment bleibend angezeigt, dass man auf beiden Seiten ihn als eine *Glaubenssache* behandelte und mit dogmatischen Gründen ausfocht. Darauf deutet gleich der Anfang desselben, da Kaiser Leo die Verehrung der Bilder als götzendienerisch verbot; wogegen der Patriarch Germanus deren Verleugnung für eine Verleugnung der Menschwerdung erklärte[6]), als ob Christus nicht wahre menschliche Natur angenommen habe. Näher ging Johannes Damascenus, der Hauptschriftsteller für die Bilder, auf den Gegenstand ein in seinen drei Reden zu ihrer Vertheidigung: von denen die erste vor, die andern nach der Absetzung des Germanus (im J. 730) verfasst sind. Er legt in jener zum Grunde das Bekenntniss des dreieinigen Gottes, der

unsichtbar, unbegrenzt, ohne Figur ist, so wie der Menschwerdung, wobei das Verhältniss der göttlichen und der menschlichen Natur Christi angezeigt wird, und gelangt von dieser sofort zur Kunstvorstellung desselben, worin nicht die unsichtbare Gottheit, sondern die sichtbare Menschengestalt abgebildet werde[7]). Er kommt darauf zurück nach Erörterung des Einwurfs, der aus dem Bilderverbot des A. T. sich herleite, und erklärt nun das Wesen des Bildes (εἰκών), von dem er fünf Arten unterscheidet[8]), die theils dem Gebiet des Unsichtbaren, theils der Sichtbarkeit angehören: es wird dadurch für das Kunstwerk die speculative Anknüpfung gewonnen. Das erste ist ein natürliches Bild in der Gottheit nehmlich des Sohnes im Verhältniss zum Vater; es folgen die Urbilder der Dinge, wie sie in Gott sind, durch seinen ewigen Rathschluss zuvor versehen; sodann die körperlichen Gestalten der unsichtbaren und gestaltlosen Dinge, nehmlich Gottes und der Engel, welche in der Schrift damit umkleidet werden als Herablassung zur Fassungskraft des Menschen, — wie andrerseits auch ohne die persönliche Verknüpfung in den Werken der Schöpfung Bilder des Unsichtbaren erkannt werden, z. B. für die Dreieinigkeit in Sonne, Licht und Strahl; dazu kommen die Urbilder im A. T. als Schattenrisse des Zukünftigen, wie die eherne Schlange als Typus des Gekreuzigten, und endlich die Abbilder, welche das Gedächtniss des Geschehenen enthalten. Von allen diesen macht er den Uebergang zu der Kunst und ihren Werken, die unmittelbar der letzten Klasse angehören. Insbesondere bei der zweiten, den Urbildern in Gott, wird bemerkt: in dem Rathschluss Gottes sei alles künftige vorgebildet, wie jemand, der ein Haus bauen will, zuvor die Figur dessen im Geiste entwirft; und bei der dritten: wenn Gott, um unserm Bedürfniss zu Hülfe zu kommen, den gestaltlosen Dingen Gestalt verleiht, wie sollte nicht das abgebildet werden was seiner eigenen Natur nach Gestalt hat und zwar ersehnt wird, aber als abwesend nicht gesehen werden kann. Diese Erklärung des Wesens der Bilder wird noch weiter ausgeführt in der dritten Rede, wo er nach der zweiten Art den Menschen als Bild Gottes einschaltet und in einem besondern Abschnitt das Bild-

liche der Gottes- und Engelerscheinungen behandelt[9]), von denen er auch, wiefern von Abraham und Josua solche Erscheinungen oder Bilder (denn das Wesen selbst hätten sie nicht gesehn) verehrt seien, den Uebergang macht zur Verehrung der Bilder der Heiligen. Noch schärfer wurde der dogmatische Gegensatz durch den Streit der beiden grossen Concilien, von denen das der Bilderfeinde (zu Constantinopel im J. 754) einen wirklichen Kunsthass offenbarte, da es nicht allein den kirchlichen Gebrauch und die Verehrung der Bilder verdammte, sondern sie auch schlechthin verwarf[10]). Es rügte das thörichte Vorhaben der Maler, die um schimpflichen Gewinnes willen darstellten, was nicht darstellbar sei[11]): selbst hinsichtlich der Bilder der Heiligen, welche mit todten Farben darzustellen, während sie in solchem Glanze leuchteten, eine Nachahmung heidnischer Sitte sei, im Widerspruch mit der Hoffnung der Auferstehung[12]). Die Malerei von Bildern Christi aber verstosse gegen die Lehre von der Menschwerdung und gebe entweder dem Nestorianismus oder dem Eutychianismus, nehmlich der Trennung oder der Vermischung der beiden Naturen in Christo Vorschub[13]). Auf alles das antwortet eine ausführliche Denkschrift, welche auf dem Concil der Bilderverehrer (dem zweiten zu Nicäa, im J. 787) vorgetragen wurde: diese sucht jene Anklagen Satz für Satz zu widerlegen (wodurch allein sie uns erhalten sind), und unternimmt auf den ersten Punkt die Vertheidigung der Kunst überhaupt[13]). Doch blieb man nicht dabei stehn, den Vorwurf der Häresie abzuwehren; sondern gab ihn reichlich zurück in der Anklage, dass die Gegner die Lehre von der Menschwerdung aufhöben und ebenso entweder Dualisten, nehmlich Marcioniten und Manichäer, oder Monophysiten wären[14]).

Diese Parthei machte aber auch vorzugsweise den *historischen* Beweis geltend für den Gebrauch der Bilder, über dessen dogmatischen Werth gleich anfangs Joh. Damascenus sich dahin erklärte mit Berufung auf Basilius den Gr.: dass die Tradition der Schrift gleich stehe[15]); — wie auch späterhin bei Erneuerung des Bilderstreits im J. 814 der Patriarch Nicephorus dem Verlangen des Kaisers Leo des Armeniers nach Beweisen aus

der heil. Schrift mit derselben Behauptung begegnete[16]). Schon zu jener Zeit, unter Leo dem Isaurier hatte der Patriarch Germanus in einem ausführlichen Schreiben zum Schutz der Bilder auf die eherne Statue Christi zu Paneas nach dem Bericht des Eusebius sich berufen, — wobei die merkwürdige Aeusserung vorkommt: er sage nicht, dass wir auch solche Bildsäulen von Erz machen sollten, sondern wolle nur zeigen, da der Herr die Befolgung einer heidnischen Gewohnheit nicht gemissbilligt, sondern vielmehr durch die ihr ertheilte Wunderkraft genehmigt habe, dass die bei uns geltende bessere Sitte nicht geschmäht werden dürfe[17]). Den historischen Beweis aber für den altherkömmlichen Gebrauch der Bilder unternahm zuerst Johannes Damascenus durch grosse Sammlung von Stellen aus den Kirchenvätern und jüngern Kirchenschriftstellern, welche jeder seiner drei Abhandlungen von den Bildern angehängt sind[18]). In den beiden ersten Abhandlungen kommt zur Sprache, dass die Bilderfeinde denselben Beweis angetreten, nehmlich auf eine Abhandlung des Epiphanius sich berufen hatten, welcher die Bilder offenbar verbiete. Aber Joh. Damascenus bestreitet die Aechtheit dieser Schrift und verweiset zum Zeugniss, dass der grosse Epiphanius nicht die Absicht gehabt, die Bilder zu beseitigen, auf dessen Kirche, die mit Bildern noch jetzt geschmückt sei; doch wäre er auch der Verfasser, so gelte das Sprichwort, dass eine Schwalbe keinen Frühling macht[19]). Demnächst hat auch das Concil der Bilderfeinde zu Constantinopel es nicht an Autoritäten fehlen lassen: dasselbe hatte guten Grund sich auf Eusebius von Cäsarea zu berufen, wie er in seinem Brief an die Constantia gegen Christusbilder überhaupt sich erklärt (s. unten S. 243), es machte aber auch eben jenes Bilderverbot des Epiphanius geltend[20]). Worauf die Widerlegungsschrift des Concils der Bilderverehrer das eine Zeugniss als häretisch, denn Eusebius sei ein Arianer, das andere als unächt beseitigte[21]). Dazu kommt das verfänglichste, aus den sogenannten „Reisen der Apostel“ eine Erzählung von dem Apostel Johannes, dem unversehens ein Bildniss seiner selbst vorgezeigt worden, worüber er sich missbilligend geäussert hätte: nach Ver-

lesung derselben auf dem II. Nicenischen Concil wurde höhnend bemerkt, dass auf ein apokryphisches Zeugniss der Art die Pseudosynode von 754 ihre Bilderfeindschaft stütze[22]).

Nehmlich jenes Concil beschäftigte sich zwei Sitzungen hindurch mit eben dem historischen Beweise, indem zahlreiche Zeugnisse über die Bilder beigebracht wurden, und zwar unter Vorlegung der Bücher, welche sie enthielten: eine Sammlung, die offenbar vorbereitet war, aber auch aus der Mitte der Versammlung ergänzt wurde[23]). Es sind nun (nächst den biblischen) einestheils Zeugnisse älterer Kirchenlehrer, die uns entweder in ihren Werken erhalten sind: wie von Gregor von Nazianz in einem Gedicht über das Bild des Polemo[24]) (s. oben S. 156); von Gregor von Nyssa und Basilius in Predigten, welche die eine den Hinweis auf das rührende Gemälde der Opferung Isaacs, die andere die Aufforderung an die Maler, das Martyrium des Barlaam lebendiger zu schildern als durch die Rede möglich war, enthalten[25]); von Chrysostomus in einer Gedächtnissrede auf den jünst verstorbenen Meletius, Bischof von Antiochien, über dessen Bilder, welche daselbst in häuslichem Gebrauch waren[26]). Auch aus einem Brief des Nilus wird seine Anweisung mitgetheilt, eine Kirche durch Malereien aus dem A. und N. T. zu schmücken: wobei ein kritisch merkwürdiger Zwischenfall eintrat. Auf denselben Brief hatten die Bilderfeinde in dem Concil vom Jahre 754 sich berufen, wo er vorgelesen war; einige Bischöfe aber, welche damals auf jener Seite gestanden, erklärten jetzt, sie seien durch eine falsche Lesung irre geführt, welche statt der Anweisung, die Wände zu bemalen, die Aufforderung, sie weiss zu lassen, enthalten habe. Solches sei dadurch bewirkt, dass auf jenem Concil nicht das ganze Buch des Nilus, sondern nur einige Blätter vorgelegt worden[27]). Hingegen war man auch auf dem Concil der Bilderverehrer vom Jahre 787 nicht sehr um die Aechtheit der Texte besorgt: so wird die Erzählung von einem Christusbilde zu Beryt, welches, von einem Juden gemisshandelt und zerstochen, Blut von sich gegeben und dadurch Ursache der Bekehrung der dortigen Judenschaft geworden sei, unter dem falschen Namen des Athanasius beigebracht[28]). Uebrigens sind

auch ächte Stücke des höhern Alterthums allein durch diese Protocolle erhalten: von Antipater Bischof von Bostra eine Aeusserung über die Statue Christi (zu Paneas), welche von dem blutflüssigen Weibe ihm errichtet worden, aus seiner Predigt auf dieselbe[29]) (denn von Eusebius, der dies zuerst und ausführlich gemeldet, wollte man nichts wissen); vor allem von Asterius Bischof von Amasea zu Anfang des 5. Jahrhunderts die lebendige Schilderung und Auslegung eines Gemäldes von dem Martyrium der Euphemia in deren Kirche zu Chalcedon[30]), der man ein wirkliches Kunstverständniss, wie selten in der Zeit, anmerkt: er preiset dasselbe gleich zu Anfang als ein Werk, das man dem Euphranor beimessen könnte oder einem jener Alten, welche die Malerei auf die Höhe erhoben[31]), indem sie fast beseelte Tafeln hervorbrachten. Anderntheils kommen Bilder zur Sprache mit Rücksicht auf die Wunder, die in späterer Zeit an sie geknüpft wurden: so ein Gemälde Christi, der Maria nebst Kosmas und Damianus in der Kirche der letztern zu Constantinopel, deren Bau besonders hervorgehoben wird[32]). Besondere Beachtung verdient, dass bei etlichen Bildern, über welche Zeugnisse vorgelesen wurden, von Anwesenden ihr derzeitiger Verbleib angezeigt wird. Nachdem ein Wunder des Anastasius aus Persien vorgetragen ist, das an die Versetzung der Gebeine nach Cäsarea in Palästina sich knüpfte, wo auch sein Bild sich befunden, erklären die Abgeordneten des römischen Bischofs: das Bild sammt dem Haupt des Märtyrers sei bis auf diesen Tag in einem Kloster zu Rom[33]). Und als mit Bezug auf ein Bild Christi und der Heiligen, darunter der Märtyrer Kyrus und Johannes, in einer Kirche zu Alexandrien die Erzählung von der wunderbaren Hülfe der letztern vorgelesen worden, erklärt ein Mönch: das Bild stehe daselbst in dem Tetrapylos noch jetzt und heile viele Krankheiten[34]). Nahe bis auf diese Zeit reichen auch zwei Angaben in dem schon genannten Briefe des Patriarchen Germanus: die eine betrifft ein wunderthätiges Bild besonderer Art, das ehemals zu Sozopolis in Pisidien sich befunden, eine Maria, die aus der gemalten Hand eine Salbe gegossen; wovon viele Zeugen vorhanden wären. Die andere ein Gemälde vor

dem kaiserlichen Palast in Constantinopel, welches die Apostel und Propheten enthalte mit ihren Aussprüchen von dem Herrn[35]). Wie empfänglich man, auch von Seiten der ehemaligen Bilderfeinde für solche Mittheilungen war, beweiset der Ausruf des Bischofs Theodorus von Myra (der an dem Concil zu Constantinopel 754 Theil genommen) nach Verlesung eines jener Zeugnisse: „wir danken Gott, die wir vergangene Jahre beweinen, dass wir durch die Lehre der heiligen Väter zur Erkenntniss der Wahrheit gekommen sind"[36]). Doch waren der Zeugnisse so viele geworden, während noch manche rückständig waren, dass schliesslich der Patriarch Tarasius erklärte: man sei nun gesättigt mit den Sprüchen der Väter[37]).

1) Concil. Nic. II. Act. V. bei Mansi Conc. ampl. Collect. T. XIII. p. 197. D. Vergl. Walch Hist. der Ketzereien Th. X. S. 149. 225.

2) German. Epist. ad Joann. episc., Mansi l. c. p. 101. A.

3) Walch a. a. O. S. 178 ff. Ob das Bild ein Gemälde oder eine Statue gewesen, ist nicht ganz klar. Das bekennt auch Walch (S. 180), wobei er mit Recht mehr der ersteren Annahme sich zuneigt; weiterhin aber S. 225 findet er darin das klare Beispiel einer Bildsäule.

4) *Ebendas.* S. 177 f. 183. 199. 5) S. 611. 674.

6) Theophan. Chronogr. ad Leon. a. XIII. p. 341. C. Walch a. a. O. S. 111.

7) Joh. Damasc. De imag. Orat. I. c. 5. Opp. T. I. p. 309.

8) *Ebendas.* c. 9—13. p. 311 f. 9) Orat. III. c. 16—26. p. 353 ff.

10) Conc. Constantin. a. 754, in den Akten des II. Nic. Conc., Mansi T. XIII. p. 328. C.

11) *Ebendas.* p. 248. E. 12) p. 276. D. 277. D.

13) *Ebendas.* p. 240. C. 241. E. 244. D. 252. A. 256. A.

14) Conc. Nic. II. a. 787. Act. I., Mansi T. XII. p. 1031. E. Vergl. Act. V., Mansi T. XIII. p. 157. E. 196. E.

15) Joh. Damasc. De imag. Orat. I. c. 23. p. 318. B. Vergl. Orat. II. c. 16. p. 338.

16) Script. incertus de Leone Bardae, hinter Theophan. Chronogr. p. 437. C. ed. Par. Walch a. a. O. S. 610. 672.

17) German. Epist. ad Thomam episc., Mansi T. XIII. p. 126. D. E. 128. A.

18) Joh. Damasc. De imag. Orat. I. p. 319 ff. Orat. II. p. 342 ff. Orat III. p. 363 ff.

19) *Ebendas.* Orat. I. c. 26. p. 319. Orat. II. c. 18. p. 339; s. dazu Lequien Not. 1.

20) Conc. Constantin. a. 754. l. c. (s. Anm. 10) p. 313. 292. D.

21) Conc. Nic. II. l. c. p. 313. E. f. 293. 296.

22) *Ebendas.* p. 168. E. f. 172. D. E. 173. A. B.

23) Conc. Nic. II. Act. IV. und V. Man beklagte sich grade, dass auf dem Concil der Bilderfeinde zu Constantinopel nicht das ganze Buch, sondern einzelne Blätter, πιττάκια, vorgelegt und dadurch Fälschungen möglich geworden, bei dem Briefe des Nilus, p. 37. B. C. (wogegen zu Nicäa zwei ganze Exemplare des Buchs zur Stelle waren und benutzt wurden, p. 37. C.), desgl. bei den Reisen der Apostel, p. 173. D. Was die Vorbereitung betrifft, so erhellt diese besonders deutlich aus der Erklärung des Patriarchen Tarasius, nachdem aus mehreren Büchern vorgelesen war, namentlich aus den Wundern des Kosmas und Damianus: diese Bücher seien aus deren Kirche in Constantinopel, und die Klériker von dort hätten sie zu ihm gebracht mit dem Verlangen, sie auf der Synode vorzutragen, p. 68. E. f. Und schliesslich waren noch 15 Bücher übrig, die nicht mehr zur Verlesung kamen, p. 196. D.

24) p. 13. B. C. 25) p. 9. C. D. 80. C. 26) p. 8. D.

27) p. 36. Es war statt ἔνθεν καὶ ἔνθεν ἱστόρησον gesetzt λεύκανον, p. 36. E. Vergl. Anm. 23.

28) p. 24 ff. 29) p. 13. E. 30) p. 16 f.

31) οἳ τὴν γραφικὴν ἦραν εἰς μέγα. In der alten lateinischen Uebersetzung von Anastasius heisst es statt dessen: qui *sculptibilem Junonem* in magnitudinem, cum modica esset, erigentes etc., indem er (wie Mansi am Rande p. 15. C. bemerkt) statt ἦραν gelesen hat Ἥραν.

32) p. 64. C. D. 33) p. 24. A. C. 34) p. 57. D. E. 60. C.

35) p. 125. A. 124. E. 36) p. 17. E. 37) p. 196. D.

2) Im Abendlande.

In's Abendland ist der Bildersturm nicht eingedrungen und so ist überhaupt jenes praktische Moment des Streits dort nicht hervorgetreten: wenn die Bilder nicht zerbrochen wurden (was nur einmal vereinzelt vorgekommen, s. S. 192), bedurfte es auch nicht der Wiederherstellung. Doch hat dasselbe an den entgegengesetzten Ereignissen im morgenländischen Reich eingreifenden Antheil genommen in der Person römischer Bischöfe; aber auch ein innerer Gegensatz kommt zu Tage aus der fränkischen Kirche und persönlich vertreten durch König Karl den Grossen: wiewohl man in der Verwerfung der Bilderstürmerei einig war. — Freilich in der Abwehr derselben gleich zu Anfang des Streits ist die Haltung des Abendlandes sehr praktisch geworden: es hat nicht an blutigen Conflicten gefehlt und die Losreissung Italiens vom byzantinischen Reich hat hier ihren Ausgangspunkt.

Solche politische Folgen aber bei Seite gesetzt, betrachten wir beides, den Antheil der römischen und der fränkischen Kirche im Zusammenhang unserer Aufgabe.

§. 57. Gregor II., Stephanus III. und Hadrian I.

Auch hier ist es das Vorgehen byzantinischer Kaiser, welches die Bewegung hervorruft, aber zu verschiedenen Zeiten in entgegengesetzter Richtung: der Abschaffung der Bilder widersetzte sich Gregor II., Hadrian I. half bei ihrer Wiederherstellung. Von beiden sind wichtige Documente dieser Einwirkung erhalten.

1. Papst Gregor II. († 731) erlebte den Anfang des Angriffs auf die Bilder durch Kaiser Leo den Isaurier. Worauf er ihm einen (nicht mehr vorhandenen) Brief sandte des Inhalts: der Kaiser dürfe nicht in Glaubenssachen das Wort nehmen und durch Neuerung die alten Satzungen der katholischen Kirche verletzen[1]). Seine Ansicht aber im Zusammenhang bietet der erste der beiden Briefe an den Kaiser, welche der Epoche angehören nach dem zweiten Edict vom J. 730 (wodurch die Zerstörung der Bilder befohlen wurde), als auch der Patriarch Germanus schon abgesetzt war. Der Kaiser hatte ihm erklärt, wie aus der Antwort zu ersehen ist: die Bilder nähmen die Stelle von Götzen ein und ihre Verehrer seien Götzendiener: von Händen gemachtes dürfe nicht verehrt werden, kein Gleichniss von dem was im Himmel oder auf Erden ist; der Papst möge ihm zeigen, wer solches überliefert habe, so wolle er es für Gottes Gebot erkennen[2]). Er hatte auf den Vorgang des Königs Usia (vielmehr Hiskia) sich berufen, von dem nach 800 Jahren die eherne Schlange aus dem Tempel entfernt sei: so habe er nach 800 Jahren die Götzen aus den Kirchen entfernt[3]). Und seinem Worte Nachdruck zu geben, hatte er mit einer Sendung nach Rom gedroht, um das Bild Petri zerbrechen und den Papst gefesselt nach Constantinopel bringen zu lassen[4]). Dieser antwortet auf das erste durch Unterscheidung der Beziehung, in welcher das göttliche Verbot erlassen sei, nehmlich auf die heidnischen Götzen; und durch Hinweis auf das göttliche Gebot über die Er-

bauung und Ausschmückung der Stiftshütte. Es folgt der historische Beweis oder vielmehr die Behauptung: da man den Herrn gesehn, so habe man ihn gemalt, wie man ihn gesehn; desgleichen Jacobus, den Bruder des Herrn, den ersten Märtyrer Stephanus und die Märtyrer überhaupt: und so seien diese in der ganzen Welt verehrt worden. Er beruft sich aber auf das nicht von Händen gemachte Bild Christi, welches derselbe dem Abgarus in Edessa verliehen: dahin möge der Kaiser senden und sehen, wie die Menge aus dem Orient dort zusammenkommt und betet[5]). Hinsichtlich des zweiten Punktes, der Entfernung der ehernen Schlange, macht er geltend, dass David sie mit der Bundeslade in den Tempel gebracht habe[6]). Und auf das dritte: dass den Petrus, dessen Bild der Kaiser zerstören wolle, alle Reiche des Abendlandes gleichsam für einen irdischen Gott hielten und er ihrer Rache gewärtig sein könne[7]). Der Papst gedenkt zuvor des Eindrucks von diesem Bilde, wenn man in die Peterskirche eintritt, wie es ihn zu Thränen rühre; und macht weiterhin den Kaiser verantwortlich für die Störung der Erbauung, die aus den Bildern komme: wobei er eine ganze Folge derselben aus dem Leben Jesu aufzählt, die man in der Kirche, (das ist wohl ebenfalls in der Peterskirche) sehe. Bedeutsam erscheint mitten in dieser Folge ein Bild von der Opferung des Isaac: auch hier ist von der Rührung die Rede, welche ein solches einflösst, mit einem wiederkehrenden Ausdruck, der wie eine Formel klingt[8]). — Der Kaiser wurde hiedurch nicht umgestimmt, erklärte vielmehr, er sei Kaiser und Priester, und fragte: wie es komme, dass in den sechs allgemeinen Concilien von Bildern nicht die Rede sei[9]). Es sei in ihnen auch von Speise und Trank nicht die Rede, versetzt der Papst in seinem zweiten Briefe: die Bilder als von Alters überliefert seien dort vorausgesetzt; die Ueberlieferung aber berührt er gleich im Eingang, indem er grade auf die griechischen Kirchenlehrer, die beiden Gregore, Basilius und Chrysostomus sich beruft.

In einem weiteren Umfang sind auf einem römischen Concil, welches Gregor II. mit 79 Bischöfen gehalten, die Zeugnisse der Kirchenväter über die Bilder gesammelt: von denen Athana-

sius, in den angeblichen Antworten an den Antiochus, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien und aus dem Abendlande Gennadius durch Hadrian I. erwähnt werden[10]), der zweimal ausführlicher auf diesen Akt zurückkommt[11]).

2. Der folgende Kaiser Constantin Kopronymus beharrte nicht allein auf dem Standpunkt seines Vaters in dem Verbot der Bilder, sondern ging in der Sache weiter bis zur Verwerfung der Reliquien und selbst der Verehrung der Heiligen und verhing über die Personen der Bilderverehrer schwere Verfolgung. Darin wird die Veranlassung liegen, dass P. Stephanus III. auf einer lateranischen Synode vom J. 769 (welche zunächst mit der Angelegenheit des falschen Papstes Constantinus befasst war) sich der Bildersache annahm: es wurde über die Feinde derselben die Verdammung ausgesprochen. Von ihren Verhandlungen, zumal über diesen zweiten Punkt, sind zwar nur Bruchstücke erhalten[12]); es geht aber daraus hervor, dass daselbst im Anschluss an jene Synode Gregor's II. der historische Beweis für die Bilder aufgenommen, nehmlich die Zeugnisse der Kirchenväter zusammengebracht wurden[13]). Ausser einigen, die auf beiden Synoden vorkommen, wird namentlich von Erzbischof Sergius von Ravenna durch seinen Diaconus auf den Ambrosius hingewiesen, der eine Erscheinung als die des Ap. Paulus mittelst seines Bildes erkannt habe[14]) (vergl. S. 234); von dem Papst aber zu Gunsten des edessenischen Bildes Christi das lebendige Zeugniss geltend gemacht von Gläubigen, die aus dem Morgenlande gekommen[15]).

3. Auf diese beiden Vorgänger und die von ihnen gehaltenen Synoden beruft sich öfter P. Hadrian I. in der Vertheidigung des II. Nicenischen Concils gegen Karl den Grossen[16]). Zuvor achten wir auf seine Vorbereitung dieses Concils und sein Verhältniss zu den griechischen Herrschern.

Er war freilich in einer ganz andern Lage gegenüber dem Kaiser Constantinus und seiner Mutter Irene, als er im J. 785 seine noch erhaltene Antwort gab auf ein Schreiben, worin sie die Wiederherstellung der Bilder ihm gemeldet und seine Mitwirkung in Anspruch genommen hatten[17]). Er drückt seine

hohe Freude aus über ihren Erlass und wünscht, dass sie beharrlich zu Ende führen was sie angefangen, in Uebereinstimmung mit der Ueberlieferung der Kirche von Petrus her: von ihm hätten die römischen Bischöfe ihre Autorität, nach deren Ueberlieferung die Bilder Christi, der Maria, der Apostel und aller Heiligen verehrt würden. Das ist das Thema des Briefes. Er geht aber in dem Erweise nicht wie Gregor II. von der Epoche der evangelischen Geschichte und dem Abgarusbilde Christi, sondern der Epoche Constantins und Sylvesters, des Friedens der Kirchen aus: und zwar ist es eine neu aufgekommene Thatsache von der Bekehrung und Taufe Constantins in Rom, welche hier geltend gemacht wird aus den falschen Akten Sylvesters. Nach dessen Zeugniss sei die Kirche seit dieser Zeit mit Bildern geschmückt gewesen, da er dem Kaiser Constantinus die der Apostel Petrus und Paulus gezeigt habe, welche selbst ihm im Traum erschienen wären und die er in ihren Bildern erkannte[18]). Weiter beruft er sich auf Gregor den Gr. hinsichtlich der Bedeutung der Bilder als einer Schrift für diejenigen, welche nicht lesen können, und ihre anerkannte Verehrung bis auf die Zeit der bilderstürmenden Kaiser, denen seine Vorgänger von Gregor II. an vergeblich Vorstellungen gemacht. Er nun bittet im Hinblick auf die Sitte in der übrigen christlichen Welt, dass auch im griechischen Reich die Bilder allgemein hergestellt würden, erklärt ihre Verehrung, dass sie auf das Urbild übergehe[19]), und giebt endlich den Beweis aus der heil. Schrift (insbesondere dem göttlichen Befehl wegen der Figuren der Cherubim und der ehernen Schlange) und aus den Kirchenvätern[20]): den letztern, um den Gebrauch und das Wesen der Bilder zu erläutern und ihre Verehrung dogmatisch sicher zu stellen. Unter diesen Zeugnissen ist nur eines, das auf eine bestimmte Kunstvorstellung sich bezieht, des Gregor von Nyssa über die Darstellung von Isaacs Opferung[21]). Das Verhältniss derselben zu den beiden von früheren Päpsten aufgestellten Sammlungen lässt sich nicht mehr ausmachen, da von diesen nur Bruchstücke übrig sind. Zur Hälfte aber finden sie sich schon in jener Sammlung, welche Johannes Damascenus seinen Abhandlungen

über die Bilder beigefügt hatte[22]), darunter das ebengenannte. Es gehören dazu selbst die beiden einzigen Stellen, welche Hadrian aus lateinischen Kirchenvätern bringt: der Ausspruch des Ambrosius, dass wir Christum nicht theilen, wenn wir die Gottheit des Fleisches anbeten; und angeblich des Hieronymus auf eine jüdische Einwendung gegen die Verehrung des Kreuzes: dass wie Gott die Tafeln des Gesetzes und die goldenen Cherubim von den Juden habe verehren lassen, so er uns Christen verliehen habe, das Kreuz und die Bilder der guten Werke zu malen und zu verehren[23]). — Ein zweiter Brief des Hadrian aus dieser Zeit ist gerichtet an den Tarasius, Patriarchen von Constantinopel, als Antwort auf dessen Antrittsschreiben, worin er zu den sechs allgemeinen Concilien sich bekannt, insbesondere den Canon des sechsten (vielmehr des quinisextum) Concils aufgenommen hatte, der statt der Lammesgestalt die Darstellung Christi in menschlicher Gestalt anordnete[24]). Da er überdies versprochen, die Bilder Christi, der Maria und seiner Heiligen verehren zu wollen, so billigt der Papst, obwohl mit seiner Erhebung aus dem Laienstande unzufrieden, auf alle Weise seinen orthodoxen Vorsatz, wenn er, wie er angefangen, vollenden werde[25]).

Alsbald nahmen zwei Abgeordnete dieses Papstes Theil an dem Nicenischen Concil vom J. 787, auf welchem seine beiden Briefe vorgelesen und, auf deren Ansuchen, von dem Patriarchen wie von der ganzen Versammlung gut geheissen wurden[26]). Im Einzelnen gaben jene Abgeordneten von dem Bilde des Märtyrers Anastasius, als ein Bericht von dessen Aufstellung in Cäsarea verlesen worden, die Erklärung ab, dass es derzeit in Rom sich befinde (s. S. 211).

Also war die Eintracht zwischen der römischen und griechischen Kirche hergestellt, welche noch durch gemeinsame Verdammung nicht allein der Bilderfeinde, sondern aller derer, welche den Bildern nicht Verehrung erwiesen, besiegelt wurde. Da kam aber ein kräftiger Einspruch aus der fränkischen Kirche.

1) Anastas. Hist. eccles. p. 134. ed. Par.

2) Leo imp. bei Gregor. Epist. ad Leon.. Mansi Conc. ampl. Collect. '. XII. p. 960. A. D. E.

3) *Ebendas.* p. 965. C. 4) p. 972. A. D.

5) Gregor. II. Epist. ad Leon. l. c. p. 964. B—D.

6) Das ist so wenig schriftgemäss als jene Behauptung des Kaisers, önig Usia habe sie aus dem Tempel entfernt.

7) *Ebendas.* p. 972. D. 8) p. 964. E; 968. B. 9) p. 980. D.

10) Hadrian I. Ep. ad Carol. M., Mansi Conc. T. XIII. p. 776. E. 98. D. 778. A. 785. E.

11) *Ebendas.* p. 789. C. 792. D. sq., wo er demnächst auf die A. T. lichen tellen eingeht.

12) Die letztern gesammelt bei Mansi Conc. T. XII. p. 720; darnach ei Walch Hist. der Ketzereien Th. X. S. 310., der aber die Sätze mit lnrecht Canones nennt: es sind Stücke aus dem Briefe Hadrians. — Diese itzung der Synode berührt Hefele Conciliengesch. Bd. III. S. 407.

13) Hadrian. I. l. c. p. 789. C. 14) *Ebendas.* p. 794. A.

15) *Ebendas.* p. 768. B: sed nec illud est praetereundum, quod relatione delium de partibus Orientis advenientium saepe cognovimus etc.

16) Am a. O., vornehmlich p. 789; s. übrigens Anm. 10ff.

17) Hadrian. Epist. ad Constantin. et Iren., Mansi T. XII. p. 1056.

18) *Ebendas.* p. 1057. D. 19) p. 1060. D. E. 1061. B. C. 1064. C.

20) *Ebendas.* p. 1064—1072. 21) p. 1065. D.

22) Des Gregor von Nyssa, Basilius, Chrysostomus, Ambrosius. Hieronymus: aus Joh. Damasc. De imag. Orat. I. p. 324. D. (auch II. p. 364. C.) . 323. B. Orat. II. p. 343. B. Orat. III. p. 383. E. 385. C. E.

23) Hadrian. Epist. ad Constantin. et Iren. l. c. p. 1068. E. 1072. B. onst kommt noch p. 1065. C. eine Stelle des Augustinus vor über das ild Gottes, jedoch nur im Anschluss an einen biblischen Ausspruch.

24) Id. Epist. ad Taras. p. 1080. A. B. 25) p. 1080. C. D.

26) Conc. Nic. II. Act. II. bei Mansi l. c. p. 1083. E. ff.

§. 58. Karl der Grosse.

Es ist kein geringerer als Karl der Grosse selbst, der ge- en dieses Concil das Wort nimmt in dem berühmten Werk, elches 3 Jahre nach demselben, im J. 790 verfasst und zuerst n J. 1549 durch Tilius herausgegeben ist, bekannt unter dem lamen der Carolinischen Bücher. König Karl tritt hier durchaus ı eigener Person auf, gedenkt seines Vaters Pipin sowie der esandtschaften, welche von diesem und von ihm selbst nach onstanstinopel geschickt worden, auch seiner Anordnungen in em ihm von Gott übertragenen Reich für den Kirchengesang

und die Ausschmückung der Kirchen[1]). Er habe, sagt er, unternommen gegen die Irrthümer zu schreiben, unter Zustimmung der Bischöfe seines Reichs[2]): (ein Ausdruck, der auf die Frankfurter Synode von 794 hinzudeuten scheint, also wohl erst in diesem Jahr hinzugefügt ist). Aber er wird nicht selbst die Feder geführt haben: das Werk steht vielmehr auf der Höhe der theologischen Bildung dieser Zeit, wie es nicht minder eine besondere sprachliche, dialectische und rhetorische Bildung bekundet, letztere zumal in der Achtsamkeit auf die Wort- und Redefiguren[3]). Mit grosser Wahrscheinlichkeit ist Alcuinus für den Verfasser erkannt[4]). — Diese Widerlegung der Irrthümer des II. Nicenischen Concils, nicht allein der Beschlüsse, sondern auch der Motive und Verhandlungen, denn dessen Akten waren in's Abendland gekommen, bezieht sich zwar auch auf „anderes tadelnswürdiges, was dort behauptet worden"[5]), jedoch hauptsächlich auf den Bilderdienst. Seine Stellung nimmt der Verfasser zwischen beiden Concilien, der Bilderfeinde zu Constantinopel[6]) und der Bilderverehrer zu Nicäa: er verwirft beider Neuerung, ihren Stolz, ihre Anmassung für eine allgemeine Synode sich auszugeben[7]); und in der Sache, dem Verhalten zu den Bildern, beiderlei Extreme: *nec cum illis frangimus, nec cum istis adoramus*[8]). Er will zwischen beiden die Mittelstrasse halten, wie er wiederholt erklärt[9]), indem er die Bedeutung der Bilder darin setzt, dass sie zum Schmuck der Kirchen dienen und an vergangene Begebenheiten erinnern[10]). Doch wird die erstere Parthei, der Bilderzerstörer, wenn auch der Unbedachtsamkeit und des falschen Eifers geziehen[11]), viel schonender behandelt als die andere, gegen welche der ganze Zorn des Verfassers sich wendet, ohne das Buch hindurch nachzulassen, und die er mit den schärfsten Ausdrücken heimsucht[12]). Er rechtfertigt aber auch seinen eigenen Standpunkt: ob, mit Beseitigung aller Verehrung der Bilder, sie zu dem gedachten Zweck in den Kirchen sind oder nicht, betreffe den Glauben nicht; gesetzt aber ihre Verehrung sei ein gutes Werk, so könne doch kein solches zum Heil führen ohne den Grund des Glaubens (für den er auf das Beispiel Abrahams hinweiset); hingegen Unzählige, die von

Bildern nichts gewusst, seien durch den Glauben zur ewigen Seligkeit eingegangen[13]). Wie hier, so zieht er gegenüber den Beweisen der Gegner auf die rechtverstandene heil. Schrift sich zurück, wobei selbst der Gebrauch des hebräischen Urtextes betont wird[14]). — Die Sprache ist lebendig: er redet nicht selten die heil. Verfasser an, indem er sie zu Zeugen nimmt[15]); der Gedanke klar und scharf, öfter unterscheidet er in der Aeusserung der Gegner, was sie gesagt haben und was sie haben sagen wollen[16]); die Polemik schlagend, zuweilen spitzfindig[17]): im Beweisen zeigt sich eine sonderbare Neigung zur syllogistischen Form[18]). Und ferner nicht allein in der Schriftauslegung, sondern auch in der Würdigung kirchengeschichtlicher Thatsachen die Neigung zur Allegorie, — wie er in dem Unterschied von 12 zwischen der Anzahl der Väter auf dem ersten und dem zweiten Nicenischen Concil, 318 und 306, zum Nachtheil der letztern viele Geheimnisse findet[19]). Darin liegt denn schon nach Form und Inhalt etwas scholastisches. Uebrigens ist das Werk, in einem merkwürdigen Abstande von der Richtung jener Briefe der Päpste, ein schönes Zeugniss von dem frommen Sinn und dem frischen Geiste, der in der fränkischen Kirche waltete; das rege wissenschaftliche Streben aber weiset auf die englische Schule von Beda her zurück. Zugleich zeugt das Werk von der Aufmerksamkeit auf die Denkmäler der Kunst, worin König Karl und Alcuinus zusammentreffen, und bietet nach dieser Seite werthvolle Aufschlüsse.

Der Verfasser theilt sein Werk in vier Bücher, von denen die beiden ersten sich mit den vorgebrachten Zeugnissen aus der heil. Schrift und den Kirchenlehrern beschäftigen[20]); das dritte stellt das Glaubensbekenntniss auf und geht die Verstösse der Gegner gegen dasselbe durch, — im vierten wird noch eine Reihe einzelner Punkte nachgeholt. Sehn wir zuerst auf die Polemik, so betrifft eine allgemeine oft wiederkehrende Anklage die Dunkelheit, zum Theil Sinnlosigkeit der *Sprache*[21]), nehmlich der ältern lateinischen Uebersetzung von den Akten jenes Concils, welche später auch von Anastasius im Eingang seiner neuen Uebersetzung gerügt wird[22]). In der *Sache* werden sie

angeklagt, die Stellen der Schrift und der Kirchenväter gemissbraucht zu haben zum Beweise für die Anbetung der Bilder. Das trifft freilich zum Theil über das Ziel hinaus, denn das Concil der Bilderverehrer stellte seine Behauptungen in einem doppelten Gegensatz auf: einmal für den Gebrauch der Bilder gegenüber der gänzlichen Verwerfung, sodann für ihre Verehrung; und nicht alles, was für das erste angeführt wurde, sollte auch auf das andere sich erstrecken. Dazu kommt, dass die Carolinischen Bücher beständig vom Anbeten (adorare) der Bilder sprechen, als Götzendienst, und die Ausrede, dass die Verehrung des Bildes auf das Urbild übergeht, nicht gelten lassen: wenn auch das Aergerniss könne vermieden werden von denen, welche verehren nicht was die Bilder sind, sondern was sie andeuten, so sei doch diese Unterscheidung wirkungslos für die Laien, welche an das Sichtbare sich halten[23]). — Hinsichtlich der Bibelstellen wird also entgegnet, dass sie fast durchgängig verdreht seien[24]): es kommt insbesondere zur Sprache die Berufung auf die Cherubim und die Bundeslade, die eherne Schlange so wie die Rinder und Löwen im salomonischen Tempel, welche in der Kirche eine analoge Anwendung nicht zuliessen vermöge ihres vorbildlichen Sinnes, durch den das materielle Bildwerk auf eine geistige Erfüllung angelegt sei.

Es folgt die Prüfung der aus den Kirchenlehrern angeführten Zeugnisse über die Bilder in einer Reihe[25]), welche durch manche Einzelheiten in den beiden letzten Büchern ergänzt wird. Und es wird hier strenge Kritik geübt, die selbst bis auf die Correctur eines Citats sich erstreckt[26]), vornehmlich aber sowohl die Benutzung unächter oder zweifelhafter Schriften als die Entstellung des Sinnes betrifft[27]). Gegen die Berufung auf das Abgarusbild Christi erklärt der Verfasser: der Briefwechsel zwischen Christus und Abgarus sei unächt, überdies sei in ihm nichts davon enthalten[28]). Auf der andern Seite wird das Zeugniss einer unbekannten Schrift abgelehnt, die Erzählung von dem Bilde des Polemo, welches eine Umkehr von dem Wege des Lasters bewirkt habe, weil sie in keinem authentischen Buch sich finde[29]), — man hatte nehmlich auf dem Nicenischen Concil ver-

säumt, als Gewährsmann den Gregor von Nazianz zu nennen (s. oben S. 210). Hingegen da hinsichtlich der ergreifenden Darstellung der Opferung Isaacs das Zeugniss des Gregor von Nyssa genannt war, wird nur erwiedert: „sein Leben und seine Predigt sind uns unbekannt"[310]). Oefter wird Zweifel an der Aechtheit einer Schrift ausgesprochen[311]); auch wird gerügt die Benutzung einer apokryphischen Schrift, wenn auch zur Widerlegung der Gegner[312]): es ist wohl die Erzählung über das Bild des Apostels Johannes aus den angeblichen Reisen der Apostel gemeint (s. S. 209). Da man aber auf die Thatsache sich berufen, dass von Schülern des Epiphanius eine Kirche auf Cypern ausgemalt sei, entgegnet der Verfasser: es werde vieles gemalt ohne angebetet zu werden, und häufig gingen von guten Meistern schlechte Schüler aus; weiterhin bringt er aus einem Briefe desselben die Erklärung bei, dass er selbst den Vorhang einer Kirche zerrissen, worauf die Figur Christi oder eines Heiligen gemalt gewesen sei[313]). — Auch auf berühmte Bilder des Abendlandes erstreckt sich die Kritik: die des Petrus und Paulus, welche P. Silvester dem K. Constantinus gezeigt haben sollte, um sein Traumgesicht ihm zu erklären. Die Berufung darauf wird beschränkt durch die Bemerkung, dass er sie zum Ansehen, nicht zum Anbeten gezeigt; noch mehr durch die folgende, dass die Akten des Silvester, wo dieselben vorkommen, obwohl von vielen Katholiken gelesen, zum Beweise nicht hinlänglich seien[314]).

In allem dem folgt der Verfasser nur prüfend den fremden *Zeugnissen*. Aber nach seinem leisen Aufmerken und dem weiten Umblick, der ihm zu Gebote steht, findet er mannichfaltigen Anlass, auch der *Kunstwerke* zu gedenken: einestheils aus *historischer* Kunde. Da das II. Concil zu Nicäa sich etwas auf diesen Ort zu gute gethan, welcher durch das erste allgemeine Concil berühmt geworden, entgegnet er (ausser jener mystischen Betrachtung über die Zahl der Mitglieder S. 221): der Ort bedinge nicht das Verdienst, und von demselben Ort könne Gutes und Böses ausgehen, wie denn die heiligen Stätten zu Jerusalem durch Götzenbilder profanirt worden seien: das wird mit dem Zeugniss des Hieronymus belegt[315]). Und da jenes

Concil geltend gemacht, dass doch die Bilderverehrung von Epiphanius nicht unter die Ketzereien aufgenommen sei, entgegnet er: aber Augustinus zähle unter den Ketzereien die der Simonianer und Karpokratianer auf, von denen jene Bilder des Simon und der Helena, diese Bilder nicht allein des Homer und Pythagoras, sondern auch Christi und Pauli verehrt hätten[36]). — Merkwürdig ist ein grosses Verzeichniss heidnischer Bilder, womit er die Behauptung widerlegt, dass die Maler der heil. Schrift nicht entgegen wären[37]): ob es ihr nicht entgegen sei, wie sie den Abgrund, die Erde, Flüsse, Sonne, Mond und Sterne, die zwölf Winde, die Monate, Jahreszeiten in menschlischer Gestalt vorstellten. Ueberdies folgten die Maler meist der eiteln Fabel der Dichter, deren Gegenstand entweder mystisch von den Philosophen gedeutet oder nichtig von den Heiden verehrt wurde: was aber der heil. Schrift durchaus fremd sei, wie die von der Tödtung der dreiköpfigen Chimära durch Bellerophon, von Erichthonius, Sohn des hinkenden Vulcan und der Erde, von der Scylla mit Hundsköpfen, von den Sirenen, welche Jungfrauen- und Vogelgestalt verbinden, von dem Prometheus, der Menschen unbeseelt aus Lehm gebildet, aus dem Himmel von dem Sonnenrade das Feuer geholt und damit den Körper beseelt habe u. s. w. Schliesslich kommt er auf das Schriftwidrige monströser Bildungen zu reden, wenn ein Künstler zwei Köpfe auf Einem Leibe oder auf zwei Leibern Einen Kopf oder gemischte Thiergestalten, wie des Hippocentaur und Minotaur zu malen unternehme[38]). Den Wortlaut für diese Fabeln hat der Verfasser meist aus Fulgentius (ohne ihn zu nennen) geschöpft[39]), wo zuweilen der Ausdruck pingitur gebraucht wird[40]); und es ist nicht anzunehmen, dass er solches alles gemalt vor Augen gehabt habe. Aber für die ersterwähnte Schilderung von Naturbildern konnten *wirkliche Malereien* benutzt sein, z. B. der Figuren von Sonne und Mond, wie sie hier erwähnt werden mit Strahlen um das Haupt; und der Jahreszeiten, von denen es heisst: man male sie, den Frühling mit Blumen, den Sommer entweder von der Gluth verbrannt oder auch mit Saaten beladen, den Herbst mit Kufen oder mit Trauben beladen, den Winter bald von Kälte erstarrt, bald am

Feuer sich wärmend, bald die Thiere fütternd, bald die erstarrten Vögel fangend[41]). Doch liegt auch hier wohl eine literarische Quelle zum Grunde, wie man aus späterer Zeit von Albricus die Beschreibung der Götterbilder hat. — Zuvor in einem ähnlichen Zusammenhang, da die Verehrer der Bilder dieselben sogar mit den biblischen Büchern in gleichen Rang gestellt hatten, wird dieses abgewehrt durch Hinweis auf den heidnischen Ursprung der Bilder: zur Zeit Mosis habe ein gewisser Cecrops, König von Athen, verlockt durch dämonisches Gift, die rohen Gemüther der Heiden zur Verehrung der Bilder und Götzen angeregt; wofür der Verfasser auf Sedulius sich beruft; doch hat er auch die Angabe in der Chronik des Hieronymus (s. S. 126) vor Augen gehabt[42]).

Am wichtigsten ist, was er von einheimischen Bildern und Kunstwerken, offenbar aus eigener Kenntniss, so wie von der Kunst überhaupt aussagt. Dies ziehen wir im Folgenden in Betracht.

1) Caroli M. De impio imaginum cultu ed. Heumann, Hannov. 1731. Lib. I. Praefat. p. 5. c. 6. p. 52f. Lib. IV. c. 3. p. 435.

2) Lib. I. Praefat. p. 11.

3) Er beruft sich auf Aristoteles in perihermeniis und Boethius, IV, 23. p. 538; sowie auf Apulejus de perihermeniis, ebendas. p. 544. Nach einem Excurs über *Redefiguren* in der heil. Schrift begegnet er dem heimlichen Gemurmel der Bilderverehrer: quid necesse est tantum per schemata evagari? mit der Erklärung: ea nobis amabiliora imaginibus sive pictis tabulis tuis esse, et ideo tantum in illis evagatos esse, II, 30. p. 242. Als Arten der Rede unterscheidet er die vier, dass der sermo sei: sapiens et disertus, sapiens et non disertus, disertus et non sapiens, nec disertus nec sapiens; die letzte sei den Akten der von ihm bekämpften Synode eigen, III, 9. p. 297.

4) Walch Historie der Ketzereien Th. XI. S. 65ff. Hefele Conciliengesch. Bd. III. S. 654.

5) Wie in der Lehre von dem Ausgehn des h. Geistes und dem Wesen des Sohnes Lib. III. c. 3. 8. p. 269. 296.

6) Durch ein Versehen heisst es Lib. I. Praefat. p. 6: in Bithyniae partibus.

7) In der Vorr. des I. Buchs p. 13. und am Schluss IV, 28. p. 561.

8) An der erstern Stelle.

9) Mit Berufung auf P. Gregor den Gr.: nostrae partis sibi ecclesiam

adsciscit, quae mediocritatis callem recti itineris carpens etc. II, 23. p. 196. Und am Schluss des Buchs II, 31. p. 247: quae duo mala cum alterutrum sibi contraria sint et a recto tramite remota, restat nobis ut viam regiam secundum apostolum gradientes neque ad dexteram neque ad sinistram declinemus. Ebenso IV, 9. p. 464.

10) I. Praefat. p. 6: imagines in ornamentis ecclesiae et memoria rerum gestarum ab antiquis positas; vergl. p. 13. II, 9. p. 170: effigies ob memoriam rerum gestarum et venustatem conditas basilicarum. Ebenso II, 13. p. 176. II, 22. p. 194. III, 24. p. 380. IV, 18. p. 509. IV, 21. p. 528.

11) I. Praefat. p. 6. I, 27. p. 135. I, 28. p. 136. IV, 4. p. 439. Sie werden in Schutz genommen gegen die Vergleichung mit den Heiligthumsschändern im A. T. II, 1. p. 153. IV, 4. p. 436 ff.

12) I. Praefat. p. 11. III, 11. p. 301 f.: quis furor est quaeve dementia etc. III, 15. p. 325: in modum temulenti, qui nimio madefactus mero etc. III, 26. p. 387. IV, 22. p. 532: sub pellibus ovium lupos tegunt etc.

13) II, 21. p. 192. III, 17. p. 342.

14) I. Praefat. p. 11: nostri styli divinarum scripturarum auctoritate armati. Gegenüber einer Gleichstellung der heil. Schrift mit den Bildern zeigt er den Vorzug der erstern II, 30. p. 222 ff., besonders p. 231 ff. I, 13. p. 78 (nachdem er zu Genes. 47, 31 verschiedene Lesarten der *lateinischen* Uebersetzung angeführt): in *Hebraea* veritate, cui potissimum fides adhibenda est etc.

15) Er redet Christus an II, 28. p. 218 f. Moses III, 26. p. 390. Salomo II, 9. p. 170. Jesaias III, 14. p. 323. Matthäus IV, 5. p. 449. Ambrosius II, 16. p. 182.

16) III, 29. p. 406. IV, 2. p. 431. IV, 14. 15. 16. p. 490. 494. 498. IV, 24. p. 549.

17) Gegen die Gleichstellung der Bilder mit den Elementen des Abendmals bemerkt er: der Herr habe gesagt nisi manducaveritis carnem filii hominis etc. (Joh. 6, 53), aber nicht: nisi depinxeritis meam imaginem et adoraveritis meam pictoria arte constructam similitudinem, II, 27. p. 211. Und gegen die Gleichstellung der Bilder mit der heil. Schrift: Paulus habe nicht gesagt: quaecunque picta sunt, ad nostram doctrinam picta sunt; sondern quaecunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt (Röm. 15, 4), II, 30. p. 223. Eine ähnliche Antithese III, 16. p. 336. Und in Bezug auf die Zahlung des Tributs: der Herr imaginem Caesaris Caesari potius reddendam quam adorandam censuit III, 17. p. 341. — Etwas spitzfindig ist die Rüge des Ausdrucks scriptum est in nostris divinis scripturis (statt in nostris codd. divinas scripturas continentibus) III, 19. p. 348.

18) z. B. IV, 1. p. 423 f. 426. IV, 6. p. 454.

19) IV, 13. p. 476 ff. 20) I, 5. p. 47. II. Praefat. p. 147.

21) I. Praefat. p. 11: cujus scripturae textus eloquentia sensuque carens ad nos usque pervenit. Und III, 9. p. 296. in der Ueberschrift: propter difficultatem et enormitatem sermonis illorum qui plerumque tanta ignavia obsitus est, ut quid significare velit ... minime pateat; welches in dem Kapitel weiter ausgeführt wird.

22) Anastas. Bibliothec. Praefat. in VII. Synod., Mansi T. XII. p. 981. C.

23) *Libri Carolin.* III, 16. p. 333ff. 337. 24) I, 25. p. 130.

25) II, 13—20. 26) II, 15. p. 179. aus Ambrosius.

27) Letzteres z. B. ebendas. in der Stelle des Ambrosius, wo statt numquid, numquidne gesetzt sei. S. auch II, 19. p. 186: ceterae s. patrum sententiae, quas depravatas ab illis reperimus.

28) IV, 10. p. 465f. Er beruft sich auf das Decret des Gelasius, welches er früher, s. Anm. 34, näher bezeichnet, de recipiendis s. de non recipiendis codicibus.

29) III, 21. 30. p. 356. 409.

30) II, 17. p. 184. Aehnlich heisst es II, 20. p. 190: das Buch des Cyrill ist bei uns nicht vorhanden, obwohl es im Griechischen herausgegeben sein soll; die Uebersetzung ist unverständlich.

31) III, 20. p. 351: es sei nicht zu glauben, dass ein so beredter Mann wie Chrysostomus dergleichen gesprochen. Ebenso p. 352. Und IV, 5. p. 440f.: der Brief unter dem Namen des Symeon möge wohl ein betrügliches Machwerk sein.

32) III, 30. p. 409. 33) IV, 19. 25. p. 514. 516. 552.

34) II, 13. p. 176ff. Auch hier beruft er sich auf das Decret des Gelasius, s. A. 28.

35) IV, 13. p. 485. 36) IV. 25. p. 554f. 37) III, 23. p. 369ff.

38) p. 373f.

39) Die entsprechenden Stellen in Fulgentii Mythologiae (in der Ausg. von Staveeren) sind: für den Mythus von Bellerophon und der Chimära III, 1. p. 704. Die Vorstellung von den Sirenen II, 11. p. 685. Der Mythus von Ixion und der Juno II, 17. p. 697. Die Vorstellung von Neptun I, 3. p. 630. Die Mythen von Perseus und den Gorgonen, dem Pegasus und dem Musenquell I, 26. p. 653. 657f. von Prometheus und der Menschenbildung II, 9. p. 679. von Tantalus und seiner Qual II, 18. p. 699. von Phineus, den Harpyien und dem Zetes und Calais, Söhnen des Aquilo III, 11. p. 734. von Admet und der Gewinnung der Alceste I, 27. p. 659. von Hercules und dem Cerberus wohl ebendas. p. 660 (mit der Abweichung, dass er ihn getödtet habe). von Actäon und dessen Verwandlung III, 3. p. 709. von der Berecynthia und dem Atys III, 5. p. 711. von Orpheus und Eurydice III, 10. p. 731. Venus und Mars II, 10. p. 682.

40) Fulgentius braucht in der Erzählung meist den Ausdruck *dicitur*; aber *pingitur* heisst es unter den erwähnten Stellen an der ersten p. 705: ideo triceps Chimaera pingitur. Und von Neptun I, 3. p. 630: tridentem ferre pingitur. — Es hat aber auch pingere nur die Bedeutung von fingere, wie bei Albricus De deorum imag. c. 8. ed. Staveeren p. 912: Minerva pingebatur a poetis etc.

41) *Libri Carolin.* l. c. p. 369. 370.

42) II, 30. p. 223; die Stelle aus Sedul. ist in dessen Carm. pasch. I, 39. Weiterhin IV, 18. p. 509. kommt er auf den heidnischen Ursprung

der Bilder zurück, folgt aber einer andern Ueberlieferung: es seien zuerst Bilder von tapferen Männern, auch Königen und Städtegründern oder Erfindern errichtet, um über ihren Verlust zu trösten; aber allmälig habe durch Verführung der Dämonen der Irrthum Eingang gefunden, sie für Götter zu halten.

§. 59. Derselbe und Hadrian I.

1. Was die einheimischen Kunstvorstellungen betrifft, so geben die Carolinischen Bücher zuvörderst eine bemerkenswerthe Vergleichung christlicher und heidnischer Bilder. Auf die Behauptung der Gegner, die Weissagung von der Jungfrau, welche gebären werde (Jes. 7, 14), angeschaut im Bilde als Jungfrau mit dem Kinde auf den Armen, fordere Verehrung, wird entgegnet[1]): selbst wenn das zu verehren wäre, — woher man ihr Bild kenne, da kein Unterschied sei, als die Geschicklichkeit des Künstlers und die Beschaffenheit des Materials? Beim Anblick einer schönen Frau mit einem Knaben auf dem Arm in einem Gemälde, wo die Unterschrift noch nicht angebracht oder verloschen ist, wie man unterscheiden solle, ob es Sara ist, den Isaac.... oder Elisabeth den Johannes tragend? „Und um auf heidnische Mythen zu kommen, welche häufig abgemalt gefunden werden: ob es Venus ist, den Adonis oder Alkmene den Hercules oder Andromache den Astyanax tragend?" Der Verfasser geht dann zu der Vorstellung der Flucht nach Aegypten über: „es wird auch dieselbe heil. Jungfrau gemalt, wie sie auf einem Esel sitzend, mit dem Knaben auf den Armen, unter Führung des Joseph nach Aegypten gereist und von da zurückgekehrt ist; nehmlich in mancherlei Stoff wird diese Geschichte ausgeführt: und nicht immer in Kirchen, sondern zuweilen auf Speise- und Trinkgefässen, auch auf seidenen Gewändern, meist jedoch auf Decken." In allem dem kann noch an Malerei gedacht werden, um welche im Bilderstreit zunächst es sich handelt. Aber mehrmals geht er von gemalten Bildern ausdrücklich zu Werken der Sculptur über. So ist die Rede von der Ausschmückung kirchlichen Geräths mit Bildern: nicht als ob diese dazu nöthig wären; aber durch das Gepräge (his impressis) werde der Stoff schöner.[2]). Und in

der Abwehr einer Gleichstellung der Bilder mit den Reliquien werden jene unterschieden als Malerei, Schnitzwerk und gegossene Arbeit (picturae, caelaturae, sculptilia, conflatilia)[4]). Dies wird noch weiter ausgeführt aus Veranlassung eines Buchs, welches auf beiden Concilien eine Rolle gespielt hatte, da von den Bilderfeinden zwei Blätter ausgerissen waren, die Bilderverehrer aber den silbernen Deckel geltend machten mit Figuren, „wie man sie auf Gefässen zu haben pflegt[1])." Dagegen fragt der Verfasser, ob man um der Bilder willen zerstören oder verehren müsse alle Bücher, in denen mit Gold oder Silber oder irgendwelchen Farben geschichtliche Scenen durch Malerei in die Schrift eingefügt sind; desgleichen Kleider aus Seide oder anderem Stoff, Ueberhänge (pallia) für menschlichen Gebrauch oder Gottesdienst, die mit Figuren geschmückt und in verschiedenen Farben ausgemalt, und Metalle oder Hölzer zu irgendwelchem Gebrauch geformt, die durch Schnitzarbeit oder Guss (sculptorio vel caelatorio opere) mit gewissen Bildern geschmückt sind[5]). Am ausführlichsten zählt er solche Werke auf, da er die Berufung auf die Kirche in Cypern, die von Schülern des Epiphanius ausgemalt worden, mit der Erklärung abweiset: dass nicht alles was gemalt ist, sofort anzubeten sei[6]). Aber schon zu Anfang ist von den mancherlei Arten der Bilder die Rede: von denen einige aus Farben zusammengesetzt, andere aus Gold oder Silber zusammengeschmolzen, einige in Holz durch das Messer des Bildhauers (scalpello caelatoris) geschnitzt, andere in Marmor eingegraben, andere in Gyps oder Thon geformt seien[7]). — Hier spricht nun der Verfasser über das Wesen der Bilder und zieht freilich, gegenüber der Ueberschwenglichkeit der Bilder-Verehrer oder -Anbeter, der Kunst überhaupt sehr enge Schranken. Er bestreitet die Wahrheit und Heiligkeit der Bilder: die erstere, sofern sie nach dem Willen des Künstlers mehreres zu thun vorgeben, während sie nichts thun: „sie scheinen Mensch zu sein, während sie es nicht sind, zu kämpfen, zu reden, zu hören, zu sehen u. s. w., während nichts von allem dem gilt." Wahr sei, dass es Bilder sind ohne Sinn und Verstand; dass sie aber Menschen sind, sei falsch[8]). Und gegen die ihnen beigelegte

Heiligkeit wendet er ein, wo diese zuvor gewesen: ob in dem Holz, das aus dem Walde genommen, oder in den Farben, die meist aus unreinen Dingen hergestellt werden, oder in dem Wachs, der sowohl Farbe als Schmutz anzunehmen fähig sei[9])? Er will auch nicht gelten lassen, dass man durch ähnliche Malerei den Wandel heiliger Männer sehen könne, erklärt vielmehr diese Behauptung für absurd[10]). Von einer andern Seite beschränkt er die Aufgabe der Kunst gegenüber einem auf dem II. Nicenischen Concil gehörten Ausspruch: dass was die heil. Schrift redet, der Maler sichtbar mache. Wogegen er ausführt[11]): weder die Gebote des göttlichen Gesetzes (wie, höre Israel, der Herr dein Gott ist ein einiger Gott), noch die Worte der Propheten mit Lehren, Ermahnungen, Rügen, Betrachtungen, Drohungen u. a., noch die Worte des Herrn selbst und der Apostel könnten von Malern gezeigt werden. Diese vermöchten wohl an Geschehenes in gewisser Weise zu erinnern; aber was nur mit dem Geist (sensibus)[12]) aufgenonmmen und in Worten ausgesprochen werde, zu erfassen und wiederzugeben seien sie nicht im Stande. — Das ist eine ähnliche Beschränkung der Kunstaufgabe gegenüber dem Bildercultus, wie die alten Kirchenlehrer gegen den Götzencultus sie behaupteten.

Jener Gegensatz, der ganz und gar in der Erörterung der Bilder sich bewegt, führt auch zu einer Erklärung über die kirchlichen Gebäude: da nehmlich der Verfasser das Aergerniss daran kund giebt, dass vor Bildern, obwohl sie empfindungslos sind, Lichter angezündet und Weihrauch dargebracht wird, macht er sich selbst den Einwurf, dass doch dasselbe geschehe in den gleichfalls empfindungslosen Kirchen: und rechtfertigt hierauf die Verehrung, welche dem heiligen Ort gebühre im Unterschied von den Bildern. Zugleich bezeichnet er den Unterschied hinsichtlich der Pflege der Kirchen bei den Griechen und im fränkischen Reich. Und hier giebt der König im eigenen Namen ein merkwürdiges Zeugniss[13]): „bei den Griechen, die sich der Darbringung von Lichtern und Weihrauch an die Bilder rühmen, sind die Cultusstätten gemissachtet, wie wir von unsern Gesandten erfahren, sowohl dem, der zur Zeit meines

Vaters, als dem, der von uns selbst in jene Gegenden geschickt ist; und viele Kirchen in ihren Ländern entbehren nicht allein der Lichter und des Weihrauchs, sondern auch des Daches. Hingegen in dem uns von Gott anvertrauten Reich sind die Kirchen mit seiner Hülfe, der sie zu erhalten würdigt, reichlich mit Gold und Silber, Edelsteinen und Perlen und sonstigem herrlichen Geräth versehen; und die wir verschmähen den Bildern Licht und Weihrauch zu widmen, schmücken die dem Gottesdienst geweihten Oerter mit den kostbarsten Dingen." Ueber die Art der Ausschmückung äussert sich der Verfasser in einem Gleichniss, womit er den Gegnern die Benutzung apokryphischer Schriften für ihre Irrthümer vorhält[14]): „wenn jemand ein hölzernes Haus bauend, die Wände mit Marmortäfelung und vielfarbigen Glasstücken schmücken will aber sieht, dass mit Holz dergleichen edle Stoffe sich keineswegs verbinden lassen, so sucht er mit Beseitigung derselben wieder mit Holz das Gebäude zu vollenden."

Es erweitert sich aber noch der Gesichtskreis zur Betrachtung *anderer Künste*, welche durch verschiedene Gegensätze hervorgerufen wird. Da die Bilderverehrer darauf hingewiesen hatten, dass die kaiserlichen Bilder, in die Städte und Provinzen gesendet, von der Bevölkerung mit Lichtern und Weihrauch empfangen würden; so heisst es dagegen[15]): „sie versäumten, was jeder thue, der eine Kunst inne haben will, dass er nicht an unerfahrene, sondern erfahrene Meister sich anschliesst und von ihnen lernt: das werde beobachtet von den Schülern der freien Künste, von Aerzten, von Metallgiessern und Bildhauern, von Holz- und Steinschneidern, von Ackerbautreibenden. So sollten sie nicht den Kaisern und dem lächerlichen Vorbild einer Verehrung ihrer Bilder, sondern dem Ap. Paulus folgen", — sagt König Karl. Und da auf der Gegenseite die Malerkunst für eine fromme ausgegeben war, antwortete derselbe[16]): „als ob sie nicht mit den übrigen weltlichen Künsten an der Frömmigkeit oder Gottlosigkeit Theil habe. Denn wie hat die Kunst der Maler mehr Frömmigkeit als die Kunst der Schmiede, Bildhauer, Schmelzer, Metallbildner, Steinmetzen, Holzarbeiter, Erd-

arbeiter und der andern Werkmeister? Alle die genannten Künste, die nicht anders als durch Lernen erlangt werden, können fromm und gottlos von denen, welche sie ausüben, gehalten werden; und nicht jenen kommt das eine oder das andere zu, sondern diesen. Denn wenn die Malerkunst deshalb für fromm gelten soll, weil durch sie häufig frommer Menschen Handlungen und gewisse fromme Gebehrden vorgestellt werden; so muss sie auch für gottlos gelten, weil durch sie häufig viele Gottlosigkeiten, nehmlich Tödtungen der Menschen, Greuel der Kriege, Grausamkeiten der Verbrecher vorgestellt werden. Wenn sie aber darum nicht für gottlos gehalten wird, so wird sie auch durch das Gegentheil nicht fromm sein." — Endlich gelangen selbst die 7 *freien Künste* zu einer übersichtlichen Anzeige in ihrem Verhältniss zur heiligen Schrift, deren Vorzüge gegenüber einer versuchten Gleichstellung der Bilder mit derselben der Verfasser vielseitig ausführt[17]). In diesem Schatze finde jeder was er gläubig sucht. Also möge der Liebhaber der Weltweisheit zu dem Schrank des göttlichen Gesetzes treten ... und sich freuen, wenn er die Tiefen der freien Künste, die er weiss, wiedererkannt, die er nicht weiss, gefunden hat. Da werde er finden den Schmuck der Beredtsamkeit, die Etymologie der Wörter, mannichfaltige Redefiguren, tropische Verwickelungen, auch rhythmische Bewegung: kurz mehr als die Schulen der Grammatiker bieten. Ebenso Gegenstände der Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie. Aber, werde man vielleicht sagen: weder die Namen der Wissenschaften, noch die Theile jeder einzelnen, noch die Glieder jedes Theils kommen in der heil. Schrift vor. Darauf ist die treffende Antwort: „alles kann auf der weiten Wiese der heiligen Schrift theilweise gefunden werden, was die Kunstschriftsteller (artigraphi) in den Beeten ihrer Gärten gesetzt haben: es wird gefunden in der Kraft des Sinnes, nicht im Ausdruck der Wörter; in den Tiefen der Wurzeln, nicht im Fallen der Blätter. So werden in der heil. Schrift die freien Künste von den Studirenden wahrgenommen, wie der Wein in den Weinstöcken, das Getraide in dem Samen, die Trauben in den Wurzeln, die

Frucht in den Aesten und die Grösse der Bäume in den Kernen geistig geschaut werden."

2. In allem dem werden mit grossem Nachdruck die Lehre, die Ansprüche und Gebräuche der *griechischen Kirche* nach Maassgabe des II. Nicenischen Concils bekämpft. Doch deutet der königliche Autor einmal an, der Missbrauch sei auch in die katholische *Kirche des Abendlandes* eingedrungen[18]: dass was früher zum Schmuck der Kirchen und zum Gedächtniss der Begebenheiten angeordnet worden, nun von manchen Christen zum Gegenstande der Anbetung erhoben und ihm Lichter, Weihrauch und Erstlinge dargebracht würden; was er mit Leidwesen wahrgenommen als eine Nachahmung heidnischer Sitte. Ferner drückt er zwar Ergebenheit gegen den Stuhl Petri so wie die Werthschätzung aus, die er auf die Uebereinstimmung auch in Gebräuchen mit dem römischen Herkommen legt[19]. Und was insonderheit den Gegenstand der Streitschrift angeht, so bekundet er seine völlige Uebereinstimmung mit dem Mittelweg, den P. Gregor der Grosse angezeigt habe[20]. Aber von dem Verhalten des damaligen Papstes Hadrian I. (obwohl er mehrmals genannt wird und König Karl ihm befreundet war) ist tiefes Schweigen. Nun aber hatte derselbe an dem Concil der Bilderverehrer sich betheiligt und den Beschlüssen zugestimmt. Also wurde der Papst von der scharfen Abwehr dieses Concils durch die Carolinischen Bücher mit betroffen, welche wie es scheint auch direct seinen dortigen Auslassungen entgegentreten[21]. — Er hat denn auch unternommen sich zu verantworten.

3. Das geschieht durch den Brief Hadrians an König Karl, als Antwort auf die Zusendung der Carolinischen Bücher oder vielmehr einer kürzern Redaction derselben[22] und der übereinstimmenden Beschlüsse der Frankfurter Synode von 794, die also im J. 794 oder 795 (dem letzten dieses Papstes) erfolgt ist. Die Sprache dieser Abhandlung ist glimpflich, doch freimüthig. Und der Gedanke an manchen Stellen treffend, zumal in der Abwehr gewisser Spitzfindigkeiten der Carolinischen Kritik. Uebrigens will der Brief nicht alle einzelnen Behauptungen des Nicenischen Concils in Schutz nehmen; aber die

Tradition der römischen Kirche vertheidigen[23]). So kommt er wiederholt zurück auf die Grundsätze Gregors des Grossen in der Würdigung der Bilder[24]): die aber grade Karl der Grosse mit der fränkischen Kirche festhalten wollte, während man in Rom sich davon entfernt hatte. Ueber die bestrittenen Zeugnisse von bildlichen Denkmälern des Alterthums wird hin und wieder eine Aufklärung gegeben, z. B. für das Bild des Polemo Gregor von Nazianz als Gewährsmann angezeigt[25]). Sonst ist die Rechtfertigung nicht glücklich. Den Einspruch, dass das edessenische Bild Christi keine evangelische Beglaubigung habe, meint der Papst zu widerlegen durch jüngste Aussagen, von seinem Vorgänger Stephanus und dem Patriarchen Theodorus von Jerusalem[26]). Ein nach dem Stephanus (s. S. 216) beigebrachtes Zeugniss des Ambrosius, der bei Auffindung der Gebeine des Gervasius und Protasius eine nächtliche Erscheinung des Ap. Paulus gehabt und diesen an der Aehnlichkeit mit seinem Bilde erkannt haben sollte, ist unächt[27]), — in seinem authentischen Bericht kommt nichts der Art vor. Desgleichen ein Zeugniss, angeblich von Chrysostomus, über die Bedeutung und die Aufgaben der Malerei (welches in einer Homilie zu Ps. 50 als Gleichniss dient, um vielmehr die Worte des Psalmisten als ein Gemälde zu charakterisiren) stammt nicht von ihm, sondern einem späteren Schriftsteller (nach Theodoret)[28]), überdies spricht es für das Gegentheil, da der Text dazu übergeht gegen das Geschriebene die Malerei herabzusetzen und deren Eindruck für wirkungslos und nichtig zu erklären. — Von besonderem archäologischen Interesse aber ist die Entgegnung auf die Frage (die schon Kaiser Leo der Isaurier erhoben hatte, s. S. 215), wo auf den sechs allgemeinen Concilien geboten sei, Bilder zu machen und anzubeten: abgesehn von der Gegenfrage, wo sie denn getadelt seien, nimmt der Papst davon Anlass die Epochen dieser Concilien durchzugehen, um gleichzeitige römische Bauten und deren Ausschmückung durch Bilder nachzuweisen[29]). Dabei beginnt er freilich für die Zeit des ersten Nicenischen Concils mit dem Hinweis auf Silvester und Constantinus, welche die Bilder verehrt und öffentlich gezeigt hätten (was wohl auf die

Fabel von der Taufe des Constantinus durch den Papst und die vorgezeigten Bilder der beiden Apostel geht). Weiter werden hauptsächlich die Kirchen genannt, welche von den derzeitigen Päpsten erbaut und mit Mosaikmalereien geschmückt worden; aber auch von Papst Cölestinus zur Zeit des 3. Concils die Ausschmückung seines Cömeteriums, so wie auf Anregung Sixtus des III. die Widmung eines goldenen Bildes Christi in der Peterskirche durch K. Valentinian. Eine nähere Anzeige der Mosaiken bezieht sich nur auf die in der Paulskirche aus der Zeit des 4. Concils, unter Leo dem Gr.: Christus und die Aeltesten, wobei auf die Inschrift hingewiesen wird. Zuletzt ist von P. Gregor dem Grossen die Rede: dass er ein Oratorium in seinem Kloster gebaut und die Kirche der Arianer katholisch geweiht habe, welche beide mit Geschichten (die letzere sowohl in Mosaiken als in Farben) und mit Bildern von ihm ausgestattet worden. Alle diese Bilder, heisst es, würden seitdem gläubig verehrt.

1) *Libri Carolin.* IV, 21. p. 526. 2) II, 29. p. 221. 3) III, 24. p. 376.
4) IV, 9. p. 463. 5) *Ebendas.* p. 463 f.

6) IV, 19. p. 515: cernimus in metallis conflatorio sive sculptorio opere, in gemmis insignibusque lapidibus mira sculptoris arte, in marmoribus caeterisque lapidibus latomorum sive sculptorum industria, in lignis caelatoris scalpello, in lithostrotis diversorum colorum per artificem compaginatis crustulis, in sericis, laneis nec non et lineis multicoloribus vestibus plumario polymitarioque opere formatas imagines.

7) I, 2. p. 33. 8) *Ebendas.* p. 31 f. 9) p. 34.
10) I, 17. p. 99. 11) III, 23. p. 374 f.

12) In derselben Bedeutung kommt das Wort vor II, 30. p. 236: sicut ... arborum magnitudines *sensu* contemplantur in nucleis; s. S. 233.

13) IV, 3. p. 435. 14) III, 30. p. 408. 15) III, 15. p. 324 f.
16) III, 22. p. 365 f. 17) II, 30. p. 232—236.

18) IV, 18. p. 509 f. Denn er unterscheidet davon als noch schlimmer, was in Graeciae partibus vorgekommen. Wie er aber die Entstehung des Götzendienstes und der Bilderverehrung auf gleiche Linie stellt, sagt er von der letztern p. 510: quod *non sine quodam animi moerore* prosequimur. Denselben Ausdruck hat er schon in der Vorrede des ersten Buchs p. 5 gebraucht.

19) I, 6. p. 48 ff. 20) S. S. 225. A. 9.

21) Denn die beiden Stellen (über die Bilder der Kaiser) des Chrysostomus, auf deren Gebrauch von Seiten jenes Concils die Libri Carolin. II, 19. p. 187 f. mit den Worten zu reden kommen: **textus .. hoc modo in**

eadem dementissima Synodi lectione taxatus habetur, finden sich grade so in dem daselbst vorgelesenen Briefe Hadrians, Mansi T. XII. p. 1068. B. C.

22) Es ist allerdings streitig, ob der Papst jene Bücher vollständig oder theilweise und zwar von dem Theil nur einen den jetzigen Ueberschriften der Kapitel ähnlichen Text vor Augen gehabt, vergl. Walch Hist. der Ketzereien Bd. XI. S. 72f. und dagegen Hefele Conciliengesch. Bd. III. S. 669 ff. Doch ist evident, dass er zweimal in seiner Widerlegung nur die letztern berücksichtigt und sich beschwert, dass die genauern Angaben (in Citaten aus Athanasius und Chrysostomus) fehlen, die aber grade der Text dieser Kapitel enthält: Hadrian. Ep. ad Carol. p. 776. D. 798. D. verglichen mit *Libri Carolin.* II, 14. 19. (und III, 15).

23) Hadrian. Ep. ad Carol. p. 759. E. sq. Vergl. Walch a. a. O. S. 86.

24) *Ebendas.* p. 786. E. 793. D. 25) p. 792. A.

26) p. 768. B. D. Gegen *Libri Carolin.* IV, 10.

27) p. 794. A. C. Die Stelle ist bei Ps. Ambros. Ep. segreg. II. Opp. ed. Bened. Vol. I. App. p. 484. Der ächte Bericht, Ep. XXII. c. 2. Vol. I. p. 875.

28) p. 799. D. Die Stelle ist bei Ps. Chrysostom. Hom. in Ps. L. c. 1. Opp. ed. Montfauc. T. V. p. 572. A.; über die Aechtheit s. das. p. 570.

29) p. 800f. Wenn die *Libri Carolin.* die hier bestrittene Stelle nicht wörtlich enthalten (vergl. Hefele a. a. O. S. 670), so findet sie sich doch dem Sinne nach IV, 13. p. 475.

Dritte Periode. Das Mittelalter.

§ 60.

Wir setzen den Anfang des Mittelalters in die Errichtung des römisch-fränkischen Kaiserthums, welche die politische Trennung von Abendland und Morgenland entscheidet und das Zeichen ist, dass das erstere die weltgeschichtliche Aufgabe in Staatsordnung und christlicher Cultur übernimmt. Da bald auch die Trennung der Kirchen eintritt, so geht die Entwickelung auf beiden Seiten unabhängig von statten. Daher auch innerhalb dieser Kirchen die Entwickelung der Theologie in ihrer Beziehung auf die Monumente gesondert zu verfolgen ist. Freilich wird in dieser Hinsicht aus dem byzantinischen Reich weniger zu melden sein; aber die Theologie und die Kunst nehmen ihren grossen Gang unter den abendländischen Völkern.

Hier erreichen beide zweimal einen Höhepunkt, im 9. und im 13. Jahrhundert. Daher es sich empfiehlt, diese Epochen für sich im Zusammenhang ihrer Erscheinungen zu betrachten. Die letzte aber ist die eigentliche Blüthezeit in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters: zu welcher nach dem Niedergang des carolinischen Hauses, nach einigem Stillstand und Rückschritt die Periode vom 10—12. Jahrhundert die Vorstufe bildet; während mit dem Sinken der bewegenden Kräfte des Mittelalters seit dem 14. Jahrhundert das Aufleben von Bildungselementen sich verknüpft, welche ein neues Weltalter mit dem 16. Jahrhundert heraufführen. Demnach wird die Folge der Zeiten für das Abendland in vier Abschnitten sich darstellen.

A. Bei den Griechen.

1. Der Bilderstreit im 9. Jahrhundert.

§ 61.

Nachdem die Bilderverehrung unerwartet durch das Eingreifen der weltlichen Macht, doch unter Mitwirkung der Kirchenhäupter, den Sieg erlangt hatte; war es wiederum das Belieben eines Kaisers, Leo's des Armeniers, welches das entgegengesetzte System auf ein Menschenalter seit dem J. 814 emporbrachte, bis jene aufs neue durch die Kaiserin Theodora eingesetzt, durch eine Synode bestätigt und für alle Folgezeit befestigt wurde. Es war zunächst eine Machtfrage, welche auf dem Boden von Stimmungen durch Thatsachen sich entscheidet. Die Gründe, sollte man meinen, seien in den vieljährigen Streitigkeiten des achten Jahrhunderts erschöpft worden. Doch wurde der theologische Streit nicht minder eifrig geführt und nicht ohne neue Wendungen, wenn auch die Grundgedanken wiederkehren[1]). Und zwar treten diese gleich anfangs in voller Schärfe einander gegenüber: Kaiser Leo verbot die Verehrung der Bilder als Götzendienst; man antwortete ihm, es werde damit die Menschwerdung Christi geleugnet[2]). Jener stellte sich auf den Grund der heil. Schrift: im Gespräch mit dem Patriarchen Nicephorus

berief er sich auf das mosaische Gebot kein Bild oder Gleichniss zu machen[3]). Beim öffentlichen Gottesdienst, als die Stelle Jes. 40, 18 wider das Bildermachen der Israeliten gesungen oder vorgelesen worden, erinnerte ihn ein Hofgeistlicher, dass dieselbe den damaligen Bilderdienst treffe[4]). Im Gespräch aber mit dem Bischof Anton von Syläum erklärte der Kaiser: „wenn nicht in den Evangelien oder den apostolischen Schriften geschrieben stehe: ihr sollt mein Bild anbeten, so gebe er nicht zu, dass sie angebetet werden dürfen"[5]). Vergebens suchte ein Mönch aus Gal. 1, 8 ihn zu bekehren[6]). Demnächst wurde vornehmlich der Beweis aus der Tradition angetreten. Auf diese berief sich der Patriarch Nicephorus gegenüber jener biblischen Begründung des Kaisers[7]). Ebenso in einem polemischen Gespräch des Abtes Theodorus Studita ist es der Ketzer, welcher hinsichtlich der Bilder den Schriftbeweis verlangt; worauf der Rechtgläubige erklärt: dass in der Bibel vieles nicht wörtlich stehe, was doch gleichbedeutend mit derselben von den Vätern verkündigt sei[8]). Und die Mönche des Abrahamklosters unternahmen aus den Schriften der Väter den apostolischen Ursprung der Bilder zu beweisen: weil Lucas die Maria gemalt und Christus sein Bild, nicht von Menschen gemacht, hinterlassen habe[9]). Zwar wurde von der andern Seite gleich anfangs dieselbe Methode angewendet: der Vorleser Johannes aus dem Kloster Hodeyon sammelte die Stellen über den heidnischen Götzendienst, um sie auf die Verehrung der Bilder Christi anzuwenden[10]). Aber diese Schrift ist zu Grunde gegangen mit andern Documenten, welche die nachmals siegende Parthei der Bilderverehrer der Nachwelt nicht gegönnt hat. Wir hören nur, der Patriarch Nicephorus (der auch selbst dies Gleichniss von den Gründen der Gegner braucht) habe sie wie Spinnengewebe aufgelöst[11]). Doch ist aus den erhaltenen Streitschriften der letztern die Art der Verhandlung ersichtlich. Die Hauptschriftsteller auf dieser Seite sind die genannten, Nicephorus und Theodorus Studita.

1) Walch Hist. der Ketzereien Th. X. S. 695. findet in dieser Periode eine verschiedene Art zu streiten, modificirt jedoch selbst diese Behauptung. Man kann keineswegs sagen, dass der Traditionsbeweis zurück-

getreten sei; im Gegentheil, Theodorus Studita und noch mehr Nicephorus bringt eben so ganze Reihen von Zeugnissen bei wie Joh. Damascenus.

2) Michael. monach. Vit. Theodor. Studit. c. 64. ed. Sirmond. Opp. T. V. p. 41. B. Vergl. Walch a. a. O. S. 637.

3) *Ebendas.* c. 63. p. 40. D. Ignat. Vit. Nicephor. c. 7. §. 42. in Act. Sanct. mens. Mart. T. II. p. 304. E. und Nicephor. Disput. cum Leone Armeno, in Origin. Constantin. manip. ed. Combefis. p. 162. Von letzterer Schrift vergl. Walch Th. X. S. 677. Th. XI. S. 361.

4) S. die Quellen bei Walch Th. X. S. 618. 628. 632. 634; und dazu S. 663. 665.

5) Script. incert. De Leone Bardae, hinter Theophan. Chronogr. p. 437. ed. Par. Walch S. 609. vergl. S. 695.

6) Constantin. Porphyrogen. Chron. Lib. III. c. 12. ed. Combefis. Hist. Byzant. Script. post. Theophan. p. 63. Walch S. 622. vergl. S. 698.

7) S. Anm. 5. vergl. oben S. 208 f.

8) Theodor. Studit. Antirrhetic. II. c. 6. 7. p. 108. C. D. 109. A. ed. Sirmond. Opp. T. V. Walch a. a. O. Th. XI. S. 346.

9) S. den Anm. 6. a. O. c. 11. p. 63.

10) S. die Quellen bei Walch Th. X. S. 594. 608. 618, und dazu S. 668 f.

11) Nicephor. Adv. Constant. Copronym. Antirrhet. I. c. 7. p. 4 f. ed. Mai. Ps. Joh. Damasc. Ep. ad Theophil. imp. (s. § 63.) c. 20. p. 640. E.

§. 62. Nicephorus.

Der bedeutendste ist Nicephorus, Patriarch von Constantinopel seit dem J. 806, der schon an dem Concil der Bilderverehrer zu Nicäa im J. 787 Theil genommen: da er von seiner Ueberzeugung nicht abging, wurde er von Kaiser Leo abgesetzt (815), er ist im Exil gestorben (828). Von ihm ist eine Reihe von Schriften zur Vertheidigung der Bilder und zur Abwehr ihrer Feinde ausgegangen: wovon früher nur bruchstückliches bekannt geworden, da eine Gesammtausgabe, welche Banduri vorbereitet und im J. 1705 angekündigt hatte, nicht zu Stande gekommen ist; neuerdings ist aber eine Anzahl seiner Werke durch Mai (1849) und Pitra (1852) herausgegeben[1]). Sie zeugen von dem Eifer und der Beredtsamkeit des Mannes, welche schon Photius gerühmt hat, seiner Gewandtheit und vielseitigen Bildung: wiewohl er Abschweifungen liebt, weiss er doch auf den geordneten Weg zurückzufinden; aber bei der häufigen Behandlung desselben Thema's, zumal eines so eingeschränkten, sind Wiederholungen unvermeidlich.

Diese Werke sind erstens die grössere Vertheidigungsschrift vom J. 817 und die Streitschrift gegen den Kaiser Constantin Kopronymus, ein Gegensatz, der ihm erlaubte offener und schärfer mit der Sprache hervorzukommen, die den lebenden Kaiser, Leo den Armenier treffen sollte. Jene knüpft an den doppelten Vorwurf an: dass die Verehrer der Bilder Götzendiener seien, und dass sie den Körper Christi als einen beschränkten (περίγραπτον) malten, somit auch seine Gottheit beschränkten, also leugneten, und damit auf die Seite der Arianer und Manichäer träten[2]). Der Widerlegung des ersten Vorwurfs ist die genannte Vertheidigungsschrift für den reinen Glauben der Christen (d. h. der Bilderverehrer) gewidmet: den andern nimmt die Streitschrift wider Kopronymus auf[3]). Doch wird auch hier das Verhältniss von Götzenbild und Bild erläutert: jenes sei eine Darstellung solcher Dinge, die nicht vorhanden sind, wie der Tritonen, Centauren; das Bild sei Nachahmung eines vorhandenen Urbildes, dessen Gestalt es wiedergiebt, während der Stoff verschieden ist[4]). Ihre eigentliche Aufgabe aber verfolgt diese Schrift, indem sie eine Abhandlung des Kopronymus durchgeht und die Lehre von den beiden Naturen erörtert: insbesondere das περίγραπτον, dass Christus nach seiner Gottheit unbeschränkt, nach seiner Menschheit beschränkt sei. Wobei nun die Gegner, welche letzteres in Abrede stellten, der andere Vorwurf trifft, den schon der Titel der Schrift anzeigt: dass sie die Menschwerdung leugneten, nehmlich Christo nur einem Scheinkörper zuschrieben. Dagegen führt er in einem Anhange 74 Stellen der Kirchenväter auf[5]) in drei Abtheilungen, zum Zeugniss, dass Christus einen beschränkten Körper gehabt, dass er wahrer Gott und Mensch gewesen und dass er auch nach der Auferstehung alle körperlichen Eigenschaften behalten habe[6]).

Im Zusammenhang mit dieser dogmatischen Verhandlung über das περίγραπτον steht die Frage über das Wesen der γραφή (des Bildes), da die Gegner die Begriffe vermischten, welche der Verfasser aber auseinanderhält: dass von dem einen auf das andere nicht zu schliessen sei, die bildliche Darstellung nicht eine Beschränkung für das Abgebildete mit sich bringe eben so

wenig als das Beschränktsein die bildliche Darstellung bedinge. Dabei geht er von dem Doppelsinn des Wortes γραφή (s. v. a. Schrift und Bild) aus: einestheils in Buchstaben ausgeprägt und in Silben fortschreitend, werde sie von Schriftstellern (λογογράφοι) vorgebracht; anderntheils durch Nachahmung des Vorbildes geformt, von Malern (ζωγράφοι): jene gebe sich durch die Aussprache, diese durch den Augenschein kund[7]). Und weiter erklärt er das Verhältniss von Bild und Schrift, auf die Frage nach dem Ursprung der Bilder, welchen er der evangelischen Verkündigung gleichsetzt. Wie nach dem Spruch eines Kirchenlehrers (Basilius des Grossen, s. oben S. 68) oft kriegerische Grossthaten von Geschichtschreibern und Malern dargestellt würden, jene durch die Rede, diese durch Gemälde; so sei es wohlgefällig gewesen, die Sendung des Sohnes auch auf die Weise zu zeigen: und zwar habe es dieser gröbern, jedoch deutlichern Darstellung bedurft den Ungebildetern zu Liebe, dass auch die, welche nicht lesen können, was in der Schrift ihnen entgeht, durch den Anblick empfingen, und gedrängter und offenkundiger die Wahrheit der Begebenheiten erkennten. Denn was oft der Geist durch das Gehör nicht fasse, ergreife das Gesicht ohne Fehl und lasse es deutlicher verstehen; so dass man zum Gedächtniss dessen was Christus für uns gethan und gelitten hat, leichter und schneller geführt werde, als durch die Erzählung geschieht[8]). Doch ist es nicht blos eine Aushülfe für die Ungebildeten; sondern es wird die allgemeine und wesentliche Geltung nachgewiesen. „Auch die Worte sind Bilder der Dinge und folgen ihnen als der Ursache. Und zuerst gehen sie in das Ohr ein, dann durch Ueberlegung gelangt der Hörende zum Verständniss der angezeigten Dinge. Aber das Gemälde führt sogleich und ohne Vermittelung den Geist des Schauenden zu den Dingen als schon gegenwärtigen und gewährt auf den ersten Anblick eine deutliche und vollständige Erkenntniss. Und um das Wort eines Kirchenvaters (Basilius des Grossen) zu gebrauchen, was die erzählende Rede berichtet, das zeigt schweigend das Gemälde durch Nachahmung. Wie viel also die Sache der Rede vorangeht, so viel wird die Nachbildung und das Gleich-

niss der Sache dem Laut der Rede vorangehn, wenn es um die Erkenntniss der Dinge sich handelt[9])." Davon wird wider die Bilderstürmer die Anwendung gemacht, dass, da beide, die Schrift und die Malerei denselben Inhalt haben, kein Verständiger die eine ehren und die andere verbrennen könne[10]). Wie ihnen umgekehrt in dem frühern Werk vorgehalten war, da sie auch der Deckel der evangelischen Bücher nicht schonten: dass sie das Evangelium selbst zerstörten; denn worin unterscheide sich das inwendig Geschriebene von dem auswendig Abgebildeten, da in beidem derselbe Sinn und derselbe Inhalt sich zeige[11]). — Damit war also eine zweite Hauptfrage eingeleitet, von der Tradition. Und in dieser Hinsicht erklärt der Verfasser sowohl dogmatisch: dass dieselbe vieles enthalte, was in der Schrift sich nicht finde, und dass die ungeschriebene Tradition die kräftigste sei, welche zur Gewohnheit geworden die Festigkeit der Natur annehme[12]), als auch historisch: dass von Alters her und zwar seit der Zeit des Evangeliums die Bilder überliefert seien. 800 Jahre, sagt er in der Vertheidigungsschrift, sind verflossen seit dies in Kraft ist[13]); und in der Streitschrift nennt er als aus jener Zeit die bekannten Bilder, das edessenische[14]) und das von dem blutflüssigen Weibe errichtete Standbild[15]). Demnächst stellt er dem bilderstürmenden Kaiser das Beispiel der früheren Kaiser entgegen, welche der apostolischen und väterlichen Ueberlieferung folgend Kirchen gebaut und mit heiligen Bildern Wände, Geräth und Teppiche geschmückt hätten[16]); insbesondere Constantins des Grossen, der auch auf seinen noch vorhandenen Münzen Zeugniss seines Glaubens hinterlassen, so wie Theodosius des Grossen, der in derselben Rechtgläubigkeit stehend herrliche Kirchen im Orient wie im Occident errichtet habe[17]). Und so kommen auch manche Einzelheiten zur Sprache, wie der mehrerwähnte Hinweis des Gregor von Nazianz auf das Bild des Polemo[18]). — Am ausgeführtesten ist der historische Beweis in der noch ungedruckten Schrift des Nicephorus über die Synoden, die allgemeinen und die falsche unter Kopronymus, wo er unter anderm auf das Beispiel des Erlösers sich beruft, der sogar das Bildniss des heidnischen Kaisers nicht verachtet

habe[19]): in dem zweiten Haupttheil aber geht er die Zeugnisse der Kirchenväter durch, welche die Bilderfeinde für sich geltend machten, so wie die, welche für die Bilder sprächen: wobei es an Kritik nicht fehlt, wie denn schliesslich mit 12 Gründen bewiesen wird, dass die Schrift, welche die Gegner von Epiphanius anführten, nicht ächt sei[20]).

Dagegen sind zwei andere Schriften des Nicephorus neuerdings bekannt geworden, worin er ebenfalls historisch und kritisch (nicht ohne die Frage von allen Seiten aufzunehmen) zu Werke geht gegenüber der Berufung des Concils der Bilderfeinde unter Kopronymus auf die alten Kirchenlehrer: indem entweder die Aneignung der Zeugnisse (dass sie gegen ihren Sinn gebraucht seien, wenn die Verwerfung der Götzenbilder die christlichen Bilder treffen soll)[21]) oder der Charakter der Zeugen angefochten wird; letzteres insbesondere bei Eusebius von Cäsarea und Epiphanides, welche der Verfasser jenen einen Arianer, den andern einen Doketen schilt[22]). Diesen widmet er ein ganzes Buch, dessen erster Theil unlängst herausgegeben ist, gerichtet hauptsächlich gegen den Brief des Eusebius an die Constantia, worin derselbe mit ihrem Verlangen nach einem Bilde Christi sie abweiset: da der Brief grösstentheils im Text mitgetheilt wird, so ist er auf die Weise erhalten[23]). Was diese Polemik betrifft, so zieht Nicephorus freilich ungerechte Consequenzen, insbesondere die gewöhnliche, dass die Menschwerdung geleugnet werde[24]), und verketzert den Eusebius, indem er den Massstab späterer dogmatischer Definitionen anlegt; andrerseits weiss er die Blössen des Gegners wohl zu treffen. Da dieser die Constantia fragt: was für ein Bild Christi sie wolle, ob das wahre und unwandelbare, welches von Natur seine Züge trägt, oder welches er für uns angenommen hat, in Knechtsgestalt erscheinend, entgegnet Nicephorus: das sei eine falsche Trennung, denn beide Gestalten kämen dem Einen Christus zu, die eine im Geiste, die andere sinnlich zu schauen; da es aber um die sichtbare Figur sich handele, so sei jene Unterscheidung unstatthaft. Wie wenn jemand das Bild eines Menschen bestellt, er von dem Maler nicht gefragt werde, ob er die Seele oder den

Leib wolle abgebildet haben[25]). Und da Eusebius fortfährt: sie meine wohl das Bild der Knechtsgestalt; aber auch dieser sei die Herrlichkeit Gottes beigemischt gewesen, indem vor seinen vertrauten Jüngern auf dem Berge sie verwandelt und übermenschlich erschienen sei, — wer vermöge denn den Glanz solcher Herrlichkeit mit todten Farben und Schattenrissen zu malen?, entgegnet Nicephorus vorerst diesem Standpunkt sich anbequemend: wenn wegen der Verklärung sich die Gestalt nicht malen lasse, so müsse sie vor der Verklärung gemalt werden; wiewohl er zuletzt die Behauptung einer Verwandlung und Vermischung des Körpers mit der Gottheit verwirft und eben deshalb die Abbildung fordert[26]). Und da Eusebius auf das göttliche Gebot, kein Gleichniss zu machen, hinweiset[27]), wehrt er dessen Anwendbarkeit ab durch Auslegung wie durch Berufung auf A. T. liche Bilder, die Cherubim u. s. w. Schliesslich hält er dem Eusebius den Widerspruch vor, in den er mit sich selbst komme: da er in seiner Kirchengeschichte Nachricht gegeben nicht allein von der Statue Christi, die das blutflüssige Weib errichtet, von Gemälden der Apostel Petrus und Paulus und Christi, die bis auf seine Zeit gekommen seien, sondern auch wie der Bischofsstuhl des Jacobus zu Jerusalem in Ehren gehalten werde: wie viel mehr verdiene das Bild Christi Verehrung[28]).

Auch ein interessantes Beispiel der andern Methode, den Gegnern ein Zeugniss abzustreiten, ist neuerdings bekannt geworden in einem Anhang zu diesem Buch: da lernt man einen apologetischen Schriftststeller wohl noch des 3. Jahrhunderts, Macarius Magnes kennen[29]), der der Schule des Origenes verwandt einen heidnischen Philosophen (vielleicht den Porphyrius) bekämpft hatte; auf seine Aeusserung: „man dürfe von den in Rede stehenden kein Bild machen", hatten die Bilderfeinde sich berufen[30]). Dagegen zeigt Nicephorus durch genaue Darlegung des Zusammenhangs, dass dies die christlichen Bilder nicht betrifft; denn jenem Philosophen, der die Götter der Heiden den Engeln der Christen gleichstellte, in Götterbildern von Holz, Stein oder Metall aber die Gottheit nicht gegenwärtig gedacht wissen wollte, antwortet Macarius: die Auserwählten strebten

in ihrem Wandel den Engeln gleich zu werden und dereinst in den Chor der Seligen einzugehn, — nicht dass sie von ihnen (nehmlich im Sinne jenes Heiden von den gleichgestellten Götzen) Bilder körperlich formten, einen Schatten anredeten und meinten, die Gottheit sei in Holz und Stein verborgen oder in Erz und Eisen eingeschlossen[31]). Schliesslich erläutert der Verfasser den Gebrauch der Bilder bei den Christen durch die Erklärung: „dass sie durch die ihnen eigene Anschauung von den Bildern zu den Urbildern geleitet — eine herkömmliche Vorstellung, die öfter bei ihm wiederkehrt[32]) — und dorthin den Geist aufschwingend, durch das Gemälde und die ähnliche Gestalt das Abwesende wie gegenwärtig im Spiegel schauen"[33]). Den Eingang aber bildet eine anziehende kritische Verhandlung: da nehmlich die Gegner die Stelle nur angeführt hatten: „von Macarius, aus dem 4. Buch der Antworten"[34]), ohne den Verfasser oder das Werk näher zu bezeichnen; so hatte Nicephorus sich danach umgesehn, mit vieler Mühe dasselbe ausfindig gemacht und lässt nun den Leser lebendig an der Untersuchung Theil nehmen. Er erörtert die Herkunft des Verfassers aus Magnesia; auch der Stand desselben wird festgestellt. Die Aufschrift sei: Buch des Macarius und zwar des Priesters[35]): „wie nicht blos der Titel angiebt, sondern auch auswendig auf dem Deckel des sehr alten Buchs das würdig ausgeführte Bild des Macarius deutlich sehen lässt; denn er erscheint mit der priesterlichen Stola bekleidet[36]), — wie wir oft in andern Tafeln den Verfasser abgemalt finden." So zeigt sich hier eine Probe nicht allein der patristischen Forschung, sondern auch der Achtsamkeit auf die Monumente: dass er nicht bloss für die Bilder zu streiten, sondern auch aus ihnen zu lernen weiss.

1) Der ausführliche Conspectus der angekündigten Ausgabe von Banduri bei Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. Vol. VII. p. 610—632. Die neuern Publicationen von Mai Nova Patrum bibliotheca T. V. Rom. 1849. (doch erst später ausgegeben) und von Pitra Spicileg. Solesmense T. I. Par. 1852. p. 302—503.

2) Nicephor. Apologet. pro imag. c. 9. 10. p. 10. 13. ed. Mai.

3) Id. Antirrhetic. adv. Constantin. Copronym. I. zu Anfang p. 1. ed. Mai.

4) Antirrhetic. adv. Constantin. Copronym. I, 28. 29. p. 31. Vergl. Walch Hist. der Ketzereien Th. XI. S. 330.

5) Ed. Pitra l. c. p. 337—370. Von dem Wiederaufleben des Doketismus s. p. 340.

6) Diese Eintheilung s. das. im Prooem. c. 4. p. 339.

7) Antirrhetic. II, 12. p. 65. ed. Mai. 8) III, 3. p. 76.

9) *Ebendas.* III, 5. p. 77. 10) III, 6. p. 78.

11) Apologet. c. 61. p. 102. 12) Antirrhetic. III, 7. p. 78f.

13) Apologet. c. 81. p. 131. 14) Antirrhetic. I, 24. p. 24.

15) Antirrhetic. III, 6. 42. p. 78. 112. 16) II, 1. p. 54.

17) *Ebendas.* III, 78. 79. p. 138f. 18) III, 17. p. 85.

19) De synodis P. l. c. 6, nach dem Conspectus bei Fabric. Bibl. Gr. l. c. p. 628.

20) *Ebendas.* p. 630f.

21) Antirrhetic. contra Euseb. c. 6. p. 378f. ed. Pitra.

22) *Ebendas.* c. 7. p. 380. 23) c. 9. p. 383—386. 24) c. 39. p. 431.

25) *Ebendas.* c. 11. p. 392. 26) c. 22. p. 411. c. 79. p. 491.

27) *Ebendas.* c. 51. p. 448. 28) c. 58. p. 460. c. 81. p. 493f.

29) Antirrhetic. de Magnete p. 302ff. ed. Pitra. S. dessen Prolegom. p. LXXII.

30) *Ebendas.* c. 14. p. 311. 31) c. 32—36. p. 322—324.

32) S. zuvor c. 39. p. 325. und Antirrhetic. c. Euseb. c. 60. p. 466.

33) *Ebendas.* c. 54. p. 335. 34) c. 6. p. 305. 35) c. 8. p. 307.

36) So heisst es in dem Brief der drei morgenländischen Patriarchen an K. Theophilus (s. §. 64) c. 22. p. 641. D. von den Mitgliedern der Synode unter Nicephorus: καὶ πάντων τὰς ἱερατικὰς στολὰς ἀμπεχομένων.

§ 63. Theodorus Studita.

Der andere Schriftsteller über die Bilder, der in seiner ganzen Haltung aggressiver war und darum mehr gelitten hat, ist Theodorus, seit dem J. 798 Abt des Klosters Studium, daher Studita genannt († 826). Sein Eifer für die Bilder ist so gross, dass er bei jeder Gelegenheit hervorbricht und auch ohne dies solche sich zu schaffen weiss. Daher in allen Klassen seiner Schriften dies Thema wiederkehrt. Unter seinen zahlreichen *Briefen* sind in dieser Hinsicht zwei hervorzuheben: der eine an den Naukratius, nachmals Abt desselben Klosters, der in der Verfolgung der Bilderverehrer unter Leo dem Armenier gegeisselt, in's Gefängniss geworfen und seinem Minister Johannes Lekanomantis übergeben war. Da dieser für den Umsturz

der Bilder die Stimmen eines Asterius, Epiphanius, Theodotus vorschützte; so suchte Theodorus Studita, davon benachrichtigt, den Naukratius zu befestigen, indem er die Stellen widerlegte und Erklärungen der Kirchenlehrer zu Gunsten der Bilder entgegenhielt[1]). Der andere Brief ist an die Nachfolger jenes Kaisers, Michael und Theophilus gerichtet (vom J. 823), denen alsbald nach ihrem Regierungsantritt die Wiederherstellung der Bilder an's Herz gelegt wird: daher er nächst einem Glaubensbekenntniss die Bedeutung der Bilder nach dem Zeugniss angeblich des Petrus und einer Reihe von Kirchenlehrern darlegt[2]). — Seine *Hauptschrift*, die schon (S. 238) erwähnte Widerlegung der Bilderfeinde, in drei Büchern[3]), ist dadurch nach beiden Seiten ergiebig, dass sie auch die Gegner sich aussprechen lässt: wie denn die beiden ersten Bücher als Gespräche zwischen dem Ketzer und dem Rechtgläubigen abgefasst sind. Es wird gestritten sowohl über die Möglichkeit und Zulässigkeit der Bilder Christi, als über ihre Verehrung. Eigenthümlich ist, dass der Ketzer das Bild, wenn es in der Höhe steht, ehren, obwohl nicht anbeten will; womit der Rechtgläubige aber keineswegs zufrieden ist[4]). Die Polemik enthält, abgesehn von den herkömmlichen Beweisen manches was an Nicephorus erinnert. So handelt es sich auch um das Beschränktsein des Körpers Christi, welches der Ketzer anerkennt, und um seine Geltung als Urbild, dem ein künstlerisches Abbild entspricht, und die Anbetung beider, wovon der Rechtgläubige ihn zu überführen sucht; nachdem er zuvor behauptet hatte, das Nachbild sei von dem Urbild so wenig als der Schatten vom Körper getrennt und die Ehre des Bildes gehe auf das Urbild über und umgekehrt[5]). Es waltet auch hier die dialektische Methode, welche biblische, historische, dogmatische Gründe in ihren Kreis zieht.

Daneben ist die Rücksicht auf derzeitige Bilder zu bemerken, die er in lebendiger Schilderung vorzuführen weiss. Und zwar in einer *Predigt* auf die Enthauptung Johannes des Täufers, worin er zu den Malereien sich wendet, welche die dem Täufer geweihte Kirche seines Klosters schmückten. Denn nachdem er dessen Passionsgeschichte durchgegangen bis zur Bestat-

tung (Matth. 14, 3—12), fährt er fort[6]): „Schau in dem Bilde das Grab des Gerechten und strafe die Bilderstürmer als Feinde der Wahrheit; und scharf in's Auge fassend das Gemälde entnimm daraus den Gewinn: wie der Heilige mit Eisen gefesselt aus dem Gefängniss gebracht wird, wie der Henker das Schwert zückt gegen den heiligen Scheitel, wie das abgeschlagene Haupt der wüthenden Herodias übergeben und der heilige Leib bestattet wird von den Händen seiner Schüler, welche weinend, schmerzvoll im Haufen umherstehn, indem der eine seine Füsse berührt, der andere das Haupt dem übrigen Körper anpasst, ein anderer Weihrauch darbringt und die Leichengesänge anstimmt." Und diese Beschauung des Gemäldes reisst ihn weiter fort, dass er im Geist an jenes Grab sich versetzt glaubt und nun schildert was sich dort dem Anblick darbietet. — Endlich weisen auch manche seiner *Gedichte* auf Kirchen und kirchliches Geräth hin und sind gradezu als Inschriften ihnen gewidmet: wie das Epigramm auf ein Christusbild, worin als dessen Stifter der Patricier Leo genannt wird[7]).

1) Theodor. Studit. Epist. II, 36. p. 438 ff. in Sirmond. Opp. T. V.

2) Epist. II, 199. p. 705 ff. Diesen Brief hat Walch Hist. der Ketzereien X, 606. nebst andern als Quellen der Geschichte des Bilderstreits.

3) Id. Antirrhetic. adv. iconomachos, in Sirmond. Opp. T. V. p. 89—168. Auszüge bei Walch a. a. O. Th. XI. S. 330—356.

4) *Ebendas.* II, 27. p. 119. C. Walch S. 348.

5) *Ebendas.* II, 8. 9. p. 109. E. f. I, 8. p. 95. D. 96. B. Walch S. 347. 336.

6) Id. Orat. V. in decollat. Joh. bapt. c. 8. in Mai Nov. Patr. bibliotheca T. V. P. ult. p. 50 f.

7) Id. Carm. 93. p. 770. ed. Sirmond.

§. 64. Die drei Patriarchen des Orients.

Einen andern Weg schlägt ein Schriftstück aus den letzten Zeiten des Bilderstreits ein, gerichtet an den Kaiser Theophilus zu Anfang seiner Regierung (um das J. 829)[1]) und zwar nach alter Ueberlieferung von den Patriarchen zu Antiochien, Alexandrien und Jerusalem[2]). Dieser Annahme entspricht es, dass *die Verfasser* am Schluss, wo sie persönlich mit Autorität auf-

treten, die Mehrzahl anwenden; und es hindert nicht, dass im Lauf der Darstellung der Concipient von sich in der Einzahl redet[1]). Die Schrift beginnt nehmlich mit einem Glaubensbekenntniss und schliesst mit Ermahnungen an den neuen Kaiser; übrigens aber ist der Inhalt ganz historisch, wenn auch nicht überall kritisch: weshalb sie eine wichtige, doch mit Vorsicht zu nutzende Quelle für die Geschichte dieser Streitigkeiten ist. Es wird die Geschichte der griechischen Kaiser durchgegangen von Constantin dem Grossen bis auf den jüngst verstorbenen, Michael den Stammler, mit Beziehung auf die Geltung der Bilder. Und so kommen auch deren einzelne zur Sprache, was sonst in den Schriften dieses Zeitalters weniger sich findet: wiewohl auch dabei das Geschichtliche mit Sagenhaftem gemischt ist. Denn es wird erwähnt das Marienbild, welches Lucas gemalt, und das edessenische Bild Christi, das er an Abgarus geschickt habe, letzteres mit Beziehung auf den Schutz, welcher dadurch im Kriege mit Chosroes der Stadt zu Theil geworden (nach Evagrius, s. S. 179)[4]); ja es wird auch eine genaue Beschreibung der Gestalt und Gesichtszüge Christi mitgetheilt, wonach Constantin der Gr. ihn habe malen lassen[5]), — das Verhältniss ist natürlich umgekehrt, dass die spätere Beschreibung an den Typus der Bilder sich angeschlossen hat. Vor allem aber kommt bei diesem Kaiser zur Sprache, dass er das Kreuz nebst seinem Bilde auf die Münzen gesetzt habe, zu bezeugen, das Reich Gottes sei gekommen; dass er das Bild Christi aufgerichtet, auch Malereien und Mosaiken habe ausführen lassen nach der evangelischen Geschichte von der Geburt bis zur Auferstehung[6]). Darauf bezieht sich denn die Aufforderung, ihm nachzuahmen inmitten des Gedächtnisses der bilderstürmenden Kaiser[7]). Aus deren Geschichte aber werden drei Bilder namhaft gemacht: das Bild der Mutter Gottes in den Blachernen, welches Kaiser Constantin Kopronymus habe wegreissen lassen, bevor daselbst die Synode (vom J. 754) gehalten sei[8]); das bekannte Bild Christi über dem ehernen Thor, welches Leo der Armenier habe steinigen lassen (vergl. S. 206); ein Vorgang, welchem dies Schreiben das Beispiel Christi gegenüberstellt, der als er die Münze

sich zeigen liess mit dem Bildniss und der Ueberschrift des Kaisers, diesem die gebührende Ehre vindicirt habe: wie viel mehr komme seinem Bildniss Ehre zu[9]). Das dritte ist eine enkaustische Darstellung der Einsetzung des Abendmahls auf einer Schüssel aus der Zeit Theodosius des Grossen, welche, gleichfalls zur Zeit Leo's des Armeniers, Theodorus Erzbischof von Syracus mit Füssen getreten habe[10]). Schliesslich wird auf den Gebrauch der Bilder in der alten Kirche verwiesen, als Erweis unbefleckter christlicher Frömmigkeit nach apostolischer Ueberlieferung, wobei die verschiedenen Arten der Bilder Erwähnung finden: „ihr Schmuck leuchtet in Malereien und Mosaiken, auf Mauern und Tafeln und heiligem Geräth." Und die Verfasser erklären, dass sie zur Bekräftigung der von ihnen vorgetragenen göttlichen Lehre das Bild der Maria mit dem Kinde an die Spitze ihrer Schrift gesetzt hätten[11]).

1) Die chronologische Angabe c. 9: 130 Jahre nach dem Anfang des Bilderstreits ist nicht genau.

2) Herausgegeben von Combefis Origin. Constantinopol. manipul. p. 110—145. und Lequien in Joh. Damascen. Opp. T. I. p. 629—647. Auszüge bei Walch Hist. der Ketzereien Th. X. S. 153 ff. 354 f. 593 ff. Th. XI. S. 367 ff. Zur Kritik desselben s. daselbst Th. X. S. 723 ff.

3) Epist. ad Theophil. imperat. c. 7. ed Lequien l. c. p. 632. D.

4) c. 4. 5. p. 631 f. 5) c. 3. p. 631. A. 6) c. 3. p. 630. B—D.

7) c. 27. p. 644. B. 8) c. 14. p. 636. D. 9) c. 24. p. 642. E.

10) c. 28. p. 645. A. 11) c. 30. p. 646. B. C.

2. Die Alterthümer Constantinopels.

§. 65.

Seinen dogmatischen und liturgischen Abschluss erhielt der Bilderstreit, wie schon erwähnt ist (S. 206) im J. 842 durch Einsetzung des Festes der Orthodoxie, welches alljährlich am ersten Fasten-Sonntage gefeiert wird. Zu dieser allgemeinen Feier kommen aber im griechischen Kirchenjahr noch manche Gedächtnisstage, welche auf einzelne Bilder sich beziehen, denen ein wunderbarer Ursprung oder Wunderwirkung beigemessen wird. Zwar hat das Menologium des Basilius aus dem 10. Jahr-

hundert dergleichen nicht aufgenommen; aber in den Menäen finden sie sich verzeichnet. So steht am 9. August die Auffindung des nicht von Händen gemachten Bildes τῶν Καμουλιάνων, welche von Gregor von Nyssa beschrieben sein soll[1]). Das berühmteste aber ist das nicht von Händen gemachte Bild von Edessa, genannt das heilige Tuch (μανδήλιον), welches Christus selbst dem Abgarus sollte gesendet haben. Durchgängig beriefen sich darauf die Vertheidiger der Bilder, als über diese noch gestritten wurde; mehrmals wird bemerkt, dass es noch vorhanden sei und in hoher Verehrung stehe: wie von Johannes Damascenus[2]) und selbst den Päpsten Gregor II. und Hadrian I. (s. S. 215. 234). Endlich wurde es nach Constantinopel gebracht im J. 944: und das Gedächtniss dieser Uebertragung wurde am 16. August gefeiert. Dazu kommt eine Wiederholung dieses Bildes auf einem Ziegel (κεράμιον), welche von demselben, als es auf dem Wege nach Constantinopel in Hierapolis Nachts in einem Haufen Ziegel verborgen war, wunderbar gewirkt sei. Die Uebertragung dieses Bildes nach Constantinopel, welche um das J. 965 erfolgte, ist in den Menäen gleichfalls unter dem 16. August angesetzt[3]). Die erstere aber gab dem damals regierenden K. Constantin Porphyrogeneta Anlass zu einer eigenen Schrift über die Geschichte des Bildes, worin schliesslich der feierliche Empfang in der Hauptstadt geschildert wird[4]).

Gegen den Eifer, mit welchem die Frage von den Bildern über ein Jahrhundert behandelt worden ist, tritt das Interesse für alle andern kirchlichen Monumente zurück: es wurde darüber eben nicht gestritten. Nur im Zusammenhang mit dem Bilderschmuck wird in jenem Streit hin und wieder eine Kirche erwähnt: wie die Kirche der heil. Anargyri (Kosmas und Damianus) in Constantinopel, auf deren Gnadenschätze hinzuweisen ihre Geistlichkeit in dem Concil zu Nicäa sich angelegen sein liess[5]), die dortige Kirche der Mutter Gottes in den Blachernen, worin nach Beseitigung ihres Bildes K. Constantin Kopronymus die falsche Synode der Bilderfeinde gehalten habe[6]) und die sogen. grosse Kirche in Alexandrien mit einem Wunder wirkenden Marienbilde[7]). — Doch haben die *Geschichtschreiber* nicht unterlassen von der

Vergötterung ungerechter Tyrannen und frevelhafter Menschen auf Erden um sich gegriffen: zuerst bei den Aegyptern und Assyrern, denen die Griechen gefolgt seien[17]). Auf der andern Seite kommt in der Folge der Ketzereien auch die der Bilderfeinde zur Sprache[18]).

Später zu Anfang des 14. Jahrhunderts tritt hier noch ein Kirchengeschichtschreiber auf, Nicephorus Callisti, der freilich berufen ist, dass er seine Quellen nicht gesichtet und Fabelhaftes bereitwillig aufgenommen habe. Wirklich hat er was Constantinopel betrifft sowohl in seiner Kirchengeschichte den Andreas als Apostel von Byzanz, von welchem Stachys daselbst zum Bischof eingesetzt sei, aufgeführt[19]), als auch das Leben des Apostels Andreas, als des ersten Bischofs von Byzanz besonders beschrieben (welches handschriftlich noch vorhanden ist), — eine Annahme, die lediglich aus apokryphischer Ueberlieferung stammt[20]), jedoch längst allgemein (auch von dem Patriarchen Nicephorus) angenommen war. Aber ihm haben auch ächte Quellen vorgelegen, die auf uns nicht gekommen sind. Besondere Aufmerksamkeit zeigt er für die Monumente Constantinopels: er giebt gern Kunde von dem dortigen Kirchenbau, wozu er in dem uns erhaltenen Theil seiner Kirchengeschichte (bis zum J. 610) um so mehr Veranlassung hatte, da dieser die glänzendste Periode der byzantinischen Architektur in sich begreift. Also gedenkt er, über des Eusebius Leben Constantins hinausgehend, der aus Rom gekommenen Porphyrsäule mit der Bildsäule des Kaisers, welche dieser errichtet und mit den merkwürdigsten Reliquien (z. B. der Axt, womit Noah die Arche gezimmert) versehen habe: ein Schatz, welcher der Stadt bis jetzt unversehrt geblieben sei[21]). Desgleichen seiner zahlreichen Kirchenbauten, unter denen von der Kirche des Erzengels Michael im Sosthenium näher die Rede ist[22]). Er giebt von der Kirche der Euphemia zu Chalcedon aus Anlass des dort gehaltenen allgemeinen Concils die ausführliche Beschreibung nach Evagrius[23]). Und einen eigenen Bericht von der Gründung der Kirche der Mutter Gottes am Brunnen, zunächst von der Oertlichkeit und der Quelle, nachdem er über die dort geschehenen Wunder

ein Buch geschrieben, woraus diese Stelle herübergenommen ist[24]). Dieser Bau war ein Werk K. Justinians I., auf dessen zahlreiche Kirchenbauten der Verfasser hinweiset: den Bericht über den Bau der Sophienkirche hat er aus Procopius entlehnt (der Abschnitt fehlt nur zufällig im Text)[25]). Da manche von diesen und andern Kirchen, die er nur kürzlich namhaft macht, demnächst von Codinus erwähnt werden, so hat der Herausgeber desselben nicht unterlassen auf jene Kirchengeschichte Bezug zu nehmen[26]). — Nehmlich noch in den letzten Zeiten des byzantinischen Reichs hat Georg Codinus (der dessen Untergang überlebt hat) eine Reihe von Schriften ausgehen lassen, wenn auch nur als Abschrift oder Auszug, über die Alterthümer Constantinopels: und zwar über den Ursprung der Stadt, die Gestalt und den Umfang derselben und ihre Monumente[27]). Diese werden in drei Abhandlungen befasst, nach ihrer Unterscheidung als Statuen, Gebäude, vornehmlich Kirchen (wobei auch die öffentlichen Plätze vorkommen), und speciell die Sophienkirche, der allein eine eingehende Beschreibung gewidmet ist, während alles übrige nur catalogartig behandelt wird. Doch ist es für die monumentale Geschichte Constantinopels unschätzbar, aus dieser Zeit ein solches Verzeichniss zu besitzen.

Wenn nun von allem dem wenig übrig geblieben ist und dies wenige in trauriger Verhüllung, so hat doch eine ideelle Schöpfung der griechischen Kirche und Kunst den Fall des Reichs überdauert und Lebensfähigkeit bewahrt: worauf wir schliesslich unsere Aufmerksamkeit richten.

1) *Menaea* ed. Venet. 1843. mens. Aug. p. 55.

2) Joh. Damasc. De imag. Orat. I. Opp. T. I. p. 320. E. und der Verf. der Orat. adv. Constantin. Cabalin. c. 4. ebendas. p. 617. C; so wie der Epist. ad Theophil. imp. (s. §. 63) c. 5. ebendas. p. 632. A.

3) *Menaea* l. c. p. 88. 92.

4) Constantin. Porphyrog. Narratio de Christi imagine Edessena, in Combefis. Origin. Constantinop. manipul. p. 75—101. und in Gallandi Bibl. Patr. T. XIV. p. 120—132.

5) Conc. Nic. II. Act. IV. Mansi T. XIII. p. 64 ff. 69. A.

6) Ps. Joh. Damasc. (s. Anm. 2) Ep. ad Theophil. imp. c. 14. p. 636. D.

7) *Ebendas.* c. 6. p. 632. B.

8) Constantin. Porphyrog. Vita Basil. Maced. c. 78—95. Von den 100 heiligen Gebäuden s. c. 93.

9) Phot. Descriptio eccles. nov. in Banduri Imp. Orient. T. I. P. III p. 120. A. 119. E. und hinter Codin. Exc. de antiq. Const. ed. Bonn. p. 199. 198.

10) v. Rumohr Italien. Forschungen Th. III. S. 194.

11) Codin. De origin. CP. p. 16. ed. Bonn.

12) Anonym. De sepulcr. imperat. herausgeg. von Banduri l. c. p. 121; und von Bekker hinter Codin. l. c. p. 203.

13) Anonymi De antiquit. CPolitanis libr. IV. herausgeg. von Banduri als die 4 ersten Bücher der Antiquitates CPolit. in s. Imp. Orient. T. I. P. III.

14) Nicet. Choniat. Hist. Alex. Duc. c. 3. p. 368. ed. Par.

15) Id. Narratio de statuis CP., griechisch und deutsch von Wilken Gesch. der Kreuzzüge Th. V. Anhang II. S. 16 ff.

16) Epiphan. Adv. haeres. I. c. 6. 7. p. 7 f. Joh. Damasc. De haeres. Opp. T. I. p. 76sq. S. auch Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. p. p. 337. not.

17) Nicet. Choniat. Thesaur. orthod. fidei. Lib. I. c. l. in Max. bibl. Patr. T. XXV. p. 56.

18) *Ebendas.* Lib. XVI. nach dem Conspectus des ganzen Werks bei Montfaucon Palaeogr. Gr. p. 331.

19) Nicephor. Callisti Hist. eccles. II, 39. VIII, 6.

20) Vergl. Fabric. Cod. apocr. N. T. ed. 2. p. 502. not. f.

21) Nicephor. Callisti l. c. VII, 49. 22) VII, 50. 23) XV, 3.

24) *Ebendas.* XV, 25. 26. 25) XVII, 20.

26) Lambec. Not. ad Codin. De aedif. CP. p. 270. 274. 275. 276.

27) Codin. De originibus CP., de forma et ambitu CP., de signis CP., de aedificiis CP. und de S. Sophia, herausgeg. von Lambecius Par. 1655. und von Bekker Bonn. 1843.

3. Das System der griechischen Kirchenmalerei.

§. 66.

Da die Anordnung der Bilder in den Kirchengebäuden nicht als Sache des Künstlers, sondern der Kirche angesehen wurde und die Tradition grade auf diesem Gebiet in dem Streit über die Bilder zu erhöhter Anerkennung gekommen war; so hat sich über jene Ausschmückung im Einzelnen und Ganzen bei den Griechen ein Herkommen gebildet, welches durch die Jahrhunderte festgehalten und in lebendiger Uebung geblieben ist: es

hat sich bis auf die Gegenwart fortgepflanzt zumeist an dem Punkt, wo noch von den mittleren Zeiten her das griechische Kirchenthum eine eigenthümliche und geschlossene Existenz bewahrt hat, in der Mönchsrepublik auf dem Berge Athos mit mehr als 20 Klöstern und 288 Kirchen und Kapellen. Dieses Herkommen ist seit lange auch schriftlich überliefert worden in einem Handbuch der Kirchenmalerei (ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς), welches noch heute die Entwürfe der griechischen Kirchenmaler regelt und von besonderer Wichtigkeit ist als Schlüssel zum Verständniss des ganzen griechischen Bilderkreises. Es sind aber mehrere Recensionen desselben vorhanden.

1. Eine Handschrift war im Besitz des Malers Euthymios Dimitri aus Palãopatra im Peloponnes, welcher darnach in der griechischen Kapelle zu München um das Jahr 1828 einige Figuren an der Altarwand ausgeführt hat. Nachricht von diesem Buch mit einigen Auszügen ist durch Schorn (1832) gegeben[1]); wobei zur Sprache gekommen, dass derselbe Künstler für die Darstellung des jüngsten Gerichts noch eine andere erweiterte Anweisung hatte, die aus einem grössern Malerbuch genommen sein mochte[2]). Jenes Buch von etwa 150 Seiten in klein 8°. enthält am Schluss eines Abschnitts das Datum des J. 1741, von dem letzten Abschreiber aber am Schluss des Ganzen die Jahreszahl 1820. Es ist eine Anweisung zur Ausmalung einer Kuppelkirche, welche die Bilder und Inschriften, zum Theil auch die Art der Darstellung umfasst, nicht minder die Anordnung der Bilder für die verschiedenen Theile des Gebäudes: so dass dem Kuppelgewölbe das Bild Christi, der Engel, Propheten und Evangelisten, wovon der erste Abschnitt handelt, der Vorhalle das jüngste Gericht zugetheilt wird, worüber der letzte Abschnitt ausführliche Vorschrift giebt. Diesem voran geht für sämmtliche Darstellungen die Bezeichnung der Sprüche aus dem A. T. Den Schluss macht eine technische Anweisung zur Malerkunst, welche durch das verderbte Griechisch als ein moderner Zusatz sich erkennen lässt. Das übrige ist der Sprache nach aus der Zeit zwischen dem 10—15 Jahrhundert; aber auch dies mehr eine Sammlung verschiedener älterer Malervorschriften, zum

Theil unvollständig und ohne rechten Zusammenhang: woraus gleichwohl hervorgeht, dass die Anordnung ursprünglich mit grosser Klarheit und mit wahrhaft poetischem Gefühl entworfen ist[1]). Verglichen mit der gleich zu erwähnenden vollständigern Recension vom Berge Athos zeigt sich manche wörtliche Uebereinstimmung, aber auch erhebliche Verschiedenheit. In der technischen Anweisung am Schluss (welche dort den Anfang macht) ist die Bestimmung der Länge des Menschen zu 9 Köpfen ganz dieselbe. Im ersten Abschnitt stimmt die Beschreibung der Propheten, welche in der Kuppel die Engelchöre umgeben sollen[4]), meist wörtlich überein[5]); ihre Sprüche sind mehr abweichend. Auch in der Beschreibung des jüngsten Gerichts im letzten Abschnitt fehlt es nicht an wörtlicher Uebereinstimmung sowohl was das Paradies[6]) als was die Hölle betrifft, wenn diese mit der äussersten Finsterniss, dem nie ruhenden Wurm und dem Zähneknirschen ausgestattet wird[7]). Doch ist jene nicht allein ausführlicher, sondern auch abweichend, namentlich in der Aufführung von 12 Aposteln mit ihren Sprüchen, während in der andern Recension nur 2 Propheten nebst der Judith mit Sprüchen erscheinen.

2. Die andere Anweisung ist auf dem Berge Athos in Gebrauch und nach einer Abschrift vom J. 1840 vollständig bekannt, wiewohl nur in Uebersetzungen: eine französische von Durand, eine deutsche von Schäfer[8]). Sie ist verfasst von dem Maler Dionysios, Mönch von Fourna-Agrapha, der seine Kunst von Jugend auf zu Thessalonich erlernt hatte. Als sein Muster nennt er den Manuel Panselinos (aus dem 11. Jahrhundert), der mit seiner wunderbaren Kunst alle ältern und neuern Maler verdunkelt und dem er in seinen auf dem Athos ausgeführten Malereien nachzuahmen sich beeifert habe[9]). Diese Nachahmung bezieht sich auf das Technische der Malerei; wiewohl in dem Buch auch andere Malerschulen berücksichtigt werden, ausdrücklich die cretensische und moskowitische[10]). Die Regeln aber, die er, laut der Vorrede, unterstützt von seinem Schüler, Meister Cyrillus von Chios, mit vieler Mühe gesammelt, sind älter: das letzte Ereigniss, welches darin berücksichtigt wird, ist die Her-

stellung der Bilder durch die Kaiserin Theodora im J. 842; auch wird in der Lehre das Ergebniss des Bilderstreits vorausgesetzt, namentlich der Begriff des Unbeschränkt- und Beschränktseins für die beiden Naturen Christi in dem gleich anzuführenden Gebet. Doch geht das Handbuch über diese Epoche hinaus, da es Abbildungen Gottes des Vaters anzeigt[11]), welche in der Periode des Bilderstreits noch nicht zugelassen wurden; und unter den Heiligen ist sogar noch Gregorius Palamas aus dem 14. Jahrhundert, streitend für die griechische Lehre vom Ausgang des heil. Geistes aufgeführt[12]), was aber ein späterer Zusatz sein kann. Das Ganze zerfällt in vier Theile: voran geht die Unterweisung in der Malerkunst, wo hauptsächlich die Bereitung der Farben und Instrumente, die Behandlung des Grundes, die Anlegung des Bildes vorkommt; der zweite bei weitem grössere Theil beschreibt die Gegenstände der Malerei aus der heil. Schrift und aus der Kirche; weiter wird die Vertheilung der Bilder in den Kirchen und andern Räumen gelehrt; zuletzt kommt die Mittheilung der Inschriften. Der Anfang jener Unterweisung aber enthält ein Gebet, welches der Priester über den Zögling bei seiner Einweihung sprechen soll: dass der Herr, der sowohl die Züge seines Antlitzes auf das Tuch abgedrückt, wodurch Abgarus geheilt worden, als auch den Lucas erleuchtet habe, um die Schönheit der heil. Jungfrau mit dem Kinde darzustellen, diesen seinen Diener erleuchte, seine Hand führe, dass derselbe würdig und vollkommen sein Bild, das seiner Mutter und aller Heiligen darstellen könne, zu seinem Ruhme und zur Verherrlichung seiner heil. Kirche u. s. w.[13]) Und auf diesen Ursprung kommt der Verfasser gegen Ende zurück, wo er eine nach dem Resultat des Bilderstreits kurzgefasste Theorie der Bilder giebt: denn dahin zielt die Erklärung, dass das Malen derselben uns nicht nur von den heil. Vätern, sondern von Christus selbst überliefert sei; zugleich rechtfertigt er die Verehrung der Bilder mit dem Spruch des Basilius, dass sie auf das Urbild übergehe[14]).

Der Bilderkreis aber, der im zweiten Theil vorgeführt wird, umfasst die biblische Geschichte von der Erschaffung des Men-

schen an, die Geschichte der Kirche und ihre Zukunft bis zur Vollendung. Und hier ist schon die Auswahl des Stoffes theologisch bedeutungsvoll. Das A. T. nach seinem geschichtlichen wie seinem prophetischen Theil empfängt ausgedehnte Berücksichtigung; auf der andern Seite sind nicht weniger als 26 Scenen aus der Apocalypse aufgenommen. Die Umschreibung der Bilder ist ganz in Worten der heil. Schrift abgefasst; aber öfters mit nähern Angaben, sei es Auslegung oder Erweiterung. Der Engel, der dem Bileam erscheint, wird Fürst Michael genannt[15]). Der Beweinung Abels ist eine Tröstung hinzugefügt aus dem Munde eines Engels, der zu Adam spricht: „weine nicht, er wird auferweckt werden am jüngsten Tage" (nach Luc. 7, 13 verbunden mit Joh. 11, 24)[16]). Der Tod des Jesaias wird geschildert, wie er an einen Baum gebunden zersägt worden[17]). Die wichtigste Erweiterung betrifft das Prophetenthum, dass nächst den Propheten des A. Bundes eine Reihe heidnischer Weisen aufgeführt wird, welche die Menschwerdung verkündigt haben sollen, darunter Solon, Sophokles, Platon und Aristoteles, ferner die Sibylle[18]). Auch zu der evangelischen und apostolischen Geschichte ist aus der Legende einiges aufgenommen, wie die Einführung der 3jährigen Maria in den Tempel[19]); der Sturz der Götzenbilder in Aegypten bei der Ankunft des Christkindes[20]); die Errettung der Elisabeth mit dem kleinen Johannes bei dem Kindermord, da sie einem verfolgenden Soldaten entging, indem ein Fels sich vor ihr öffnete[21]); der Untergang des Simon Magus auf das Gebot des Petrus an die Teufel, die in der Luft ihn trugen[22]); die Gegenwart einer Schülerin des Paulus bei seiner Hinrichtung[23]); das Abscheiden des Apostels Johannes, der lebendig in die Grube gestiegen[24]). Die 70 Jünger werden mit Namen aufgeführt; abweichend von der gewöhnlichen Sage wird nicht der Kriegsknecht, der mit dem Speer in die Seite Christi stach, sondern der Hauptmann Longinus genannt[25]). Selten ist eine ganz ausserhalb der Anweisung stehende Erklärung, wie der vier Thiere der Evangelisten, welche auf Christus selbst bezogen werden[26]). — Andrerseits ist für die eigentliche Kunstvorstellung manche nähere Bestimmung aufgenommen. Vor

allem die *Personen*beschreibung, die freilich, ausgenommen eine Schilderung der Person Christi[27]), kurz genug, doch immerhin charakteristisch ist: so werden dem Engel bei der Vertreibung aus dem Paradiese ausser Schwertern sechs Flügel gegeben, er also als Seraph bezeichnet[28]); es werden die drei Weisen aus dem Morgenlande im Alter abgestuft, der eine als Greis, der andere mit keimendem Barte, der dritte ohne Bart[29]), und der Apostel Johannes als Greis vorgestellt, kahlköpfig mit langem Bart[30]): wie bei den heiligen Personen meist nur das Alter angezeigt wird. Selten ist eine Beschreibung der Kleidung, wie bei Pilatus, da Christus von ihm gerichtet wird[31]). Aber auch die *Scene* und die ganze *Composition* erhält bedeutungsvolle Bestimmtheit. Eigenthümlich und sinnvoll sind typische Beziehungen des A. T. in der Kunstvorstellung ausgeprägt. Bei dem Thurmbau zu Babel sind über dem Thurm viele Wolken, aus denen feurige Zungen hervorkommen, die sich auf die Arbeiter vertheilen; gleichwie es bei den Aposteln am ersten christlichen Pfingstfest vorgestellt wird[32]). Dadurch wird das Ereigniss in Antiparallele mit der Ausgiessung des heil. Geistes gesetzt: dort die Sprachen- und Völkertrennung, hier die Gabe der Sprachen, um die getrennten Völker zu Einer Gemeinde zusammenzufassen. Und wie Moses den Busch brennen sieht, erscheint in demselben auf der Höhe die heil. Jungfrau mit dem Kinde[33]), indem der brennende Busch selbst für ein Symbol derselben genommen wird. Im Leben Jesu ist gleich zu Anfang die Höhle angegeben als Ort der Geburt nach alter Ueberlieferung. Unter seinen Wundern stehen die Heilung des Blinden, wie Christus in Jericho einkehrt (Luc. 18, 35) und die des Blinden (Bartimäus), wie er aus Jericho herausgeht (Marc. 10, 46) als zwei Ereignisse (wie auch Matthäus von der Heilung zweier Blinden redet 20, 30), mit der Anweisung bei dem zweiten Vorgang: „ihn ähnlich wie den ersten zu machen, nur nicht die Gesichtszüge der Blinden, damit es verschiedene Darstellung gebe[34])". Und bei der Kreuzigung ist unter dem Kreuze der Schädel Adams angezeigt[35]), gleichfalls nach alter Sage, welche den ersten Menschen auf Golgatha begraben sein lässt. Ein weites Feld der Ausle-

gung boten die Parabeln, deren 40 aufgeführt werden: in der Parabel von den Arbeitern im Weinberge werden (wie schon bei Origenes) die unterschiedenen Stunden des Tages auf fünf Weltalter gedeutet, von denen die vier ersten den alten Bund umfassen und als Repräsentanten aufweisen Henoch und Noah, Abraham nebst den folgenden Patriarchen, Moses, endlich die Propheten[37]). Nach der Parabel vom Säemann soll die vierte Gruppe, entsprechend dem Samen, der in den guten Boden gefallen ist, aus Mönchen und Geistlichen bestehen: jene beten in Höhlen und haben das Bild Christi und der Maria mit Kerzen vor sich[38]). Und nach der Parabel vom Unkraut unter dem Waizen erscheinen beide Menschenklassen im Himmel und in der Hölle, näher bezeichnet die Einen als die Rechtgläubigen von Engeln geführt, die Andern als die Ketzer, von Teufeln gequält[39]).

Die beiden hier ausgesprochenen Motive treten auch weiterhin hervor sowohl in geschichtlichen Bildern aus der *Kirche*, die vornehmlich in ihren Heiligen und Märtyrern zur Anschauung kommt, als in symbolischen Vorstellungen. Der *Orthodoxie* zu Liebe werden die sieben allgemeinen Concilien aufgeführt: und zwar das fünfte, nach einem in der morgenländischen (durch Evagrius, Theophanes, Photius, Zonaras) wie in der abendländischen Kirche verbreiteten Irrthum als gegen Origenes gerichtet, der disputirend erscheint, während ein Teufel ihm auf den Schultern sitzt und seine Augen zuhält[40]). An das siebente schliesst sich hier die Aufstellung der Bilder unter der Kaiserin Theodora, welche die Einsetzung des Festes der Orthodoxie bezeichnet. Ferner unter den Heiligen kommt Petrus Bischof von Alexandrien vor nach der Legende, wie das Christkind ihm erscheint, von Arius seines Kleides beraubt[41]). Und Gregorius Palamas Erzbischof von Thessalonich mit einer Erklärung wider die Lehre, dass der heil. Geist vom Sohne ausgehe (s. oben S. 259), vermöge seiner gegen die Lateiner gerichteten Schrift über den Ausgang des heil. Geistes allein vom Vater[42]). — Anderntheils wird das *Mönchsthum* verherrlicht in der Person des Pachomius, vor dem ein Engel im Mönchsgewand erscheint mit

den Worten: „in diesem Gewand wird alles Fleisch gerettet werden[43])". Und durch zwei symbolische Vorstellungen: die eine mit der Ueberschrift: das Leben des wahren Mönchs; die andere ein Bild der seelenerrettenden und zum Himmel führenden Leiter, auf welcher nur Mönche hinaufsteigen[44]). Aber es sind auch Mönche, die auf diesem Wege gefährdet erscheinen oder herunterfallen. Und ein anderes Bild lässt einen heuchlerischen Mönch sehen, wie er eines furchtbaren Todes stirbt[45]).

Von überirdischen Scenen, worin also das *dogmatische* Element vorwaltet, sind zu Anfang vor der Schöpfung des Menschen (die Schöpfung der Welt ist nicht aufgenommen) die neun Engelchöre nebst dem Fall der Engel beschrieben. Und am Schluss der heiligen Geschichte eine den Griechen eigenthümliche Vorstellung: die sogen. himmlische Liturgie, das ist Christus als der ewige Hohepriester im Zusammenhang mit der Einsetzung des Abendmahls, woran die ganze Geisterwelt Theil nimmt. Und dann noch besonders diese Geisterwelt: Christus im Himmel thronend, umgeben von den Chören der Engel und aller Heiligen, welche seine Herrlichkeit preisen[46]). Woran sich die ganze Folge der Scenen aus der Apocalypse bis zur Wiederkunft und dem jüngsten Gericht anschliesst.

Zu einem *System* aber verbinden sich alle diese Kunstvorstellungen durch die schliessliche Anweisung, die Kirchen je nach ihrer Form, als Kuppel- oder Kreuzkirchen, vollständig auszumalen: wodurch die Reihenfolge von oben nach unten so wie in horizontaler Richtung, mit Rücksicht auf die Weltgegenden und auf die Abtheilungen des Gebäudes (wie das Sanctuarium, die Kapelle mit den Abendmahlsgefässen, die Thür), festgestellt wird. Es zeigt sich in dieser Anordnung eben so sehr das Festhalten an dem Glaubensgrunde als sinnreiche Verknüpfung heiliger Personen und Ereignisse mit der Bestimmung des Orts. Eine ausgedehnte Anwendung der Inschriften dient wesentlich zur Verdeutlichung; worauf wir im letzten Theil zurückkommen.

1) Schorn Nachricht über ein neugriechisches Malerbuch, Kunstbl. 1832. No. 1—5.

2) Ebendas. S. 12. 3) S. 2. 3. 5.

4) Von Schorn genauer angegeben, S. 10.

5) Doch ist nach der einen Recension: Micha ein Jüngling mit Schnurrbart, Maleachi ein Jüngling ohne Bart; nach der andern Micha: ein Greis mit spitzem Bart, Maleachi mit grauem Haar und rundem Bart.

6) Nach dem erst genannten Malerbuch, b. Schorn S. 13 ist das Paradies mit Mauern umgeben, wie die Apoc. es beschreibt und mit mannichfaltigen Fruchtbäumen geschmückt, auf welchen verschiedenartige Vögel sitzen; ebenso das andere Malerbuch ed. Didron p. 277. ed. Schäfer p. 268.

7) Bei Schorn a. a. O. S. 12.; verglichen mit der Ausgabe von Didron S. 274, von Schäfer S. 268. Zwar will Schorn S. 14 hierin mehrere neue Motive erkennen, hervorgegangen aus einer personificirenden Kraft, die an die menschenschaffende Phantasie des alten Hellas erinnere, indem er den stockfinstern Hades, das Zähneknirschen u. s. w. (wodurch in dem Malerbuch von Athos nur Zustände bezeichnet werden) für mythische Gestalten nimmt. Das ist aber (etwa abgesehn von der Figur des Hades) wahrscheinlich ein Missverstand.

8) Manuel d'iconogr. chrétienne grecque et latine, traduit par Durand, avec une introd. et des notes par Didron. Paris 1845. Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos, aus dem handschr. neugriechischen Text übersetzt von Schäfer. Trier 1855.

9) S. 7 ed. Didron (S. 39 f. ed. Schäfer).

10) S. 51 (80 f.). Und schon in der Vorrede (S. 40 der deutschen Uebers.) wird auf die cretensischen Maler Rücksicht genommen; die französische Uebersetzung hat dies ausgelassen.

11) Bei der Erschaffung Adams S. 78 (105), in der göttlichen Liturgie S. 229 (232). Und allgemein S. 451. 456. (415. 419).

12) S. 317 (311). Hiernach ist die Behauptung Schäfers im Vorwort, dass das Buch in seinen Heiligen nicht über das 7. Jahrh. hinausgehe, zu berichtigen.

13) S. 12 (45). 14) S. 451 (414). 15) S. 101 (125).

16) S. 83 (110). 17) S. 116 (136).

18) S. 148 (164). Und noch einmal erscheinen sie in der Parabel von dem Kaufmann, der die köstliche Perle findet S. 209 (216).

19) S. 280 (277). 20) S. 160 (176). 21) S. 161. 356 (177. 342).

22) S. 363 (348). 23) S. 365 (349). 24) S. 384 (365).

25) S. 309. 195 (306. 204). 26) S. 307 (300). 27) S. 452 (415).

28) S. 81 (107). vergl. S. 71 (99). 29) S. 159 (174).

30) S. 299 (293). 31) S. 192 (201). 32) S. 86. 205 (112. 213).

33) S. 94. (119). 34) S. 157 (178). 35) S. 183. 184 (194).

36) S. 196 (205). 37) S. 212 (218). 38) S. 207 (213).

39) S. 207 (214). 40) S. 350 (335). 41) S. 317 (311).

42) Fabric. Bibl. Graec. ed. Harl. Vol. XI. p. 505.

43) S. 331 (321). 44) S. 402. 405 (377. 379).

45) S. 407 (381). 46) S. 229. 234 (232. 237).

4. Die russische Iconographie.

§. 67.

Auch bei den Russen, welche die christliche Religion wie die religiöse Kunst von den Griechen empfangen haben, gilt in beiden Gebieten der Grundsatz der Tradition. Also für die heilige Malerei oder Iconographie das Festhalten an den Vorbildern, die theils von den Griechen herübergekommen theils, für die einheimischen Heiligen, in Russland selbst entstanden sind. Auch diese Ueberlieferung ist, wiewohl später als die griechische, zu schriftlicher Feststellung gelangt, die in zahlreichen Handschriften vorliegt: worüber Professor Buslajeff in Moskau in seinem verdienstvollen Werk: Geschichtliche Umrisse der russischen National-Literatur und Kunst, Licht verbreitet hat[1]).

Jener Grundsatz der Tradition erhielt seine ausgesprochene und feierliche Anwendung auf dem ganzen Gebiet der Iconographie durch die Synode zu Moskau im J. 1551, genannt Hundertkapitel, deren 43. Artikel von Malern und Heiligenbildern handelt. Sie fand zu rügen den Verfall der Kunst wie die Ausartung der Künstler: es werden strenge Anforderungen an ihre sittliche und religiöse Würdigkeit gemacht und ihre Bildung und Arbeit unter die Aufsicht der kirchlichen Oberen gestellt. In der Kunst aber wird vornehmlich die Willkür eigener Erfindung bekämpft: der Maler soll mit grösster Sorgfalt die Bilder Christi, der Maria, der Propheten, Apostel, Märtyrer, der heil. Männer und Frauen und der ehrwürdigen Väter nach dem Muster und der Auffassung der alten Maler ausführen. Er wird namentlich auf die griechischen Meister und unter den Russen auf Andreas Rubleff verwiesen. Und die höhern Priester sollen darauf sehen, dass in ihren Diöcesen die guten Maler und deren Schüler nach den alten Mustern zeichnen[2]). — Diesem Hinweis aber auf den überlieferten Bilderkreis entsprachen die sogen. iconographischen *Originalien*: das sind Leitfaden für den Maler, in Handschriften, welche frühestens dem Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts, grösstentheils dem 17. und selbst dem 18. angehören.

Es werden aber zwei Arten derselben unterschieden: 1) Bilder-Originalien, d. h. kleine Abbildungen der Heiligen in Umrissen mit kurzen Angaben über die Farben der einzelnen Theile, auch nur mit Benennung des Gegenstandes; 2) erklärende Originalien, d. h. Text ohne Bilder, welcher diese Angaben weiter ausführt. Je kürzer ein solches, desto älter ist dessen Abfassung[3]). In spätern finden sich schon viele historische Sagen über heilige Orte in Russland[4]). Beiderlei Arten sind nach dem Kalender geordnet; doch wird nicht bloss der Gegenstand der Malerei, sondern auch die Art der Herstellung erläutert, z. B. wie man die Bretter für die Heiligenbilder zubereiten, die Farben reiben, das Gold auftragen muss[5]): was also der ersten technischen Abtheilung des Malerbuchs vom Berge Athos entspricht. Aber über jene Einzelheiten in der Schilderung der Kalenderheiligen scheinen die russischen Handbücher nicht hinauszugehen, namentlich nicht die zusammenstimmende Ausmalung der Kirchen zu umfassen, worin durch das griechische Handbuch ein ganzes System der Iconographie dargelegt wird.

Uebrigens wird in diesen Originalien selbst, wenigstens in einem derselben die Ableitung der russischen von der griechischen Kunst aufgezeigt, indem es den beiderseitigen Entwickelungsgang andeutet[6]). Es gedenkt einestheils der Ausschmückung der Sophienkirche Justinians, in der, nach der Sage, 360 Altäre und auf jedem ein Heiligenbild errichtet seien (was freilich eine Fabel ist), der Ausmalung des griechischen Menologiums auf Befehl des K. Basilius Macedo, im 9. Jahrh. (falls nicht eine Verwechselung mit Basilius II. stattgefunden, aus dessen Zeit ein solches Menologium zur Hälfte in Rom erhalten ist), und der Bewahrung jener Heiligenbilder, so viel aus der Verwüstung gerettet worden, auf dem Berge Athos und an andern heiligen Orten. Von da wird denn der Uebergang zu der russischen Iconographie gemacht. „Noch in der Zeit der grossen und rechtgläubigen russischen Fürsten wurden diese Muster von griechischen und russischen Malern, zuerst in Kiew, später in Nowgorod, copirt; und solche Copien befinden sich in den Kirchen. Und nach jenen Heiligenbildern ist auch dieses Original

von alten Malern gemalt. Und es giebt in Russland viele solche Originalien."

1) Buslajeff Istoričeskije, očerki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva. Petersb. 1861. Bd. II. S. 330—390. Der Verf. verweiset S. 343. auf eine besondere Schrift von Sacharoff o russkich podlinnikach. — Eine Uebersetzung jenes Abschnitts im Auszuge verdanke ich Herrn Bilbassow in Petersburg.

2) Karamsin Gesch. des russ. Reichs Bd. IX. S. 79. u. bes. Buslajeff S. 333 f.

3) Buslajeff a. a. O. S. 346 f. 348.

4) S. 374 f. 378. 5) S. 343. 6) S. 344.

B. Im Abendlande.

1. Das neunte Jahrhundert.

§. 68.

Die Kirche des carolingischen Zeitalters war zwischen die Aufgabe gestellt eine alterthümliche theologische Wissenschaft zu erhalten und für die Bedürfnisse neuer Culturvölker in Gottesdienst und Unterricht zu sorgen. Beides führte zunächst nicht auf Betrachtung der Monumente; und noch weniger wurde dies Gebiet berührt durch eine Reihe dogmatischer Streitfragen, die das Jahrhundert erfüllen und theils von der griechischen Kirche herüberkamen, theils im Abendlande selbst ihren Ursprung hatten. Zumal auf der Höhe einer fremden Weisheit, wie bei Johannes Erigena, der wenigstens an Einer derselben Theil nahm: da er die Dinge an seinem Geist vorübergehen liess, wie sie aus Gott hervorgehn und endlich in ihn zurückkehren, also die Werke Gottes ihm etwas vorübergehendes und selbst das Böse ein verschwindendes war, mochten die Denkmäler menschlicher Kunst nicht als Gegenstand höherer Würdigung ihm erscheinen. Und selbst in Cultusfragen, wie in den vielfachen Verhandlungen über den Ritus der Taufe, welche Karl der Grosse angeregt hatte, wird des Tauforts kaum gedacht.

Jedoch eine andere Cultusfrage, die von den Bildern, kam nicht allein aus der griechischen Kirche herüber, sondern wurde

später innerhalb der abendländischen Kirche durch selbständige Anregung mehrfach verhandelt: wobei auch auf die Zeugnisse und Bilder des Alterthums zurückgegangen wird. Demnächst konnten die Schriften zur Unterweisung der Geistlichen die heiligen Oerter und deren Ausstattung nicht ausser Acht lassen. Endlich, so weit es auch an Alterthümern gebrach, führte doch der Neubau von Kirchen zu Festfeier und geschichtlicher Erinnerung, deren Aufzeichnung eine neue Aufgabe wurde. — Wir sehen zuvörderst auf diese Motive wie sie im *fränkischen* Reich hervortreten und dann auf die kirchliche Geschichtschreibung in *Italien*, worin der Zusammenhang mit ältern Bestrebungen sich offenbart.

a. Die Theologie und Encyclopädie.

§. 69. Alcuinus.

Wir begegnen hier vor allen dem Alcuinus, der in Zusammenhang mit der Schule Beda's, gleich diesem die vorhandenen Bildungselemente vielseitig zusammenfasste, aber die Frucht weiter hinaustrug. So erscheint er an der Spitze der theologischen wie überhaupt der wissenschaftlichen Bildung des Carolingischen Zeitalters, da er als Lehrer am Hofe Karls des Grossen wie in Klosterschulen, überdies durch zahlreiche Schriften erneuernd und grundlegend gewirkt hat. Unter diesen sind die theologischen vornehmlich der Schriftauslegung und dem Dogma gewidmet; auch die Kirchengeschichte ist von ihm angebaut durch einige kleinere Arbeiten biographischen Inhalts. Seine Theilnahme aber für die Monumente hat er von verschiedenen Seiten, in wissenschaftlicher und praktischer Hinsicht bethätigt.

Sie giebt sich schon zu erkennen ganz persönlich in mancherlei Gleichnissen aus alter Zeit, die er auf andere und auf sich selbst anwendet. Dem Einhand als Oberaufseher der königlichen Bauten, namentlich Baumeister der königlichen Pfalz giebt er den Namen des Baumeisters der Stiftshütte Beseleel (2 Mos. 31, 2. 35, 30)[1]); hingegen den Elipandus, der in der Lehre vom Sohne Gottes wider die Glaubensregel verstossen hatte,

stellt er jenem Jüngling (Herostratus) gleich, der den Tempel der ephesischen Diana angezündet, um, da er durch nichts Gutes sich auszuzeichnen vermochte, durch irgend eine Schandthat bekannt zu werden[2]). Von sich selbst aber sagt er bescheiden auf eine exegetische Frage König Karls: er sei kaum im Stande seiner Herrlichkeit etwas würdiges darzubieten, weil er nicht die Zuversicht hege, wie der Architekt Zenokrates, der mit Pappelzweigen bekränzt und mit einem Löwenfell bekleidet unter dem Volkshaufen zu der Tribune Alexanders des Gr. sich gewendet und auf die Frage wer und woher er sei, geantwortet: „ich bin ein macedonischer Architekt und bringe zu dir Gedanken und Formen würdig deiner Herrlichkeit[3])". — In *historischem* Zusammenhang kommen manche Denkmäler zur Sprache in seinem Gedicht von den Bischöfen von York, worin er der Kirchengeschichte Beda's folgt[4]) und dann die Geschichte bis auf seine Zeit fortführt. In jenem Theil gedenkt er bei dem ersten Bischof Paulinus dessen Bauten, namentlich der Kirche zu York[5]); und bei dem König Oswald des Kreuzes, das von ihm im Kampf mit dem Ceadvalla (s. S. 199) auf einer Höhe errichtet worden und nachmals Gegenstand grosser Verehrung gewesen, so wie der Kirchen, welche er gebaut und reich mit Geräth ausgeschmückt[6]). In dem andern Theil wird nächst Ecgbert, dessen Sorge um den Cultus, auch um den Schmuck der Kirchen gepriesen wird[7]), vornehmlich Aelbert geschildert zuerst als Lehrer (Alcuin nennt ihn seinen Vater und Meister), dann als Bischof, wie er zumal Altäre geschmückt und die neue Kirche erbaut habe (welche im J. 780 kurz vor dem Tode Aelberts eingeweiht wurde), wobei Alcuinus selbst mit einem andern Schüler, dem Nachfolger Aelberts, betheiligt war[8]). An dieser Erwähnung ist insbesondere der Verfasser zu erkennen, der sein Gedicht mit jenem Lebensbilde schliesst. — Zweitens in der Frage von der Stellung der Bilder im *Cultus*, nachdem die Verhandlungen und Beschlüsse des Concils zu Nicäa mit dem Anspruch auf allgemeine Geltung unter Billigung des römischen Stuhles in's Abendland gekommen waren, hat Alcuinus als Verfasser der Carolinischen Bücher, wie wir sahen, sowohl den exegetischen

und dogmatischen Punkt in einer sehr durchgeführten Polemik behandelt, als auch die ältere Geschichte der Bilder nach den Zeugnissen der Kirchenväter (so weit sie ihm zugänglich waren) kritisch besprochen. Dabei werden zwar auch einheimische Kunstvorstellungen in Betracht gezogen (s. S. 228); aber von bestimmten Bildern ist nicht die Rede. Ebenso wenn König Karl zu der Sorge für die Herstellung und Ausschmückung der Kirchen sich bekennt (S. 231), bleibt diese Erklärung auch nur bei dem Allgemeinen stehen.

Desto mehr Einzelheiten in Beziehung auf Kirchen und Klöster, kirchliches Geräth und Grabmäler bieten zahlreiche Gedichte Alcuins, nehmlich solche, die zu *Inschriften* gedient haben: nicht wenige aus benannten Klöstern, des Amandus, des Vedastus u. a. Viele knüpfen an den heiligen Ort an. Einige für das Kirchengebäude im Ganzen sind Widmungsschriften, bezüglich auf dessen Bau oder Wiederherstellung: wie auf die Wiederherstellung der Michaeliskirche des Klosters St. Amand nebst Kirchhof durch Arno[9]), auf die Kirche des Vedastus und die Peterskirche zu Arras, beide durch Brand zerstört, welche von Abt Rado erneuert worden[10]), auf den Bau der Kirche im Kloster Nobiliacum durch Abt Ato[11]), auf die Weihe der Kirche zu Gorze durch Chrodegang[12]), auf die Herstellung der Kirche vermuthlich zu Tours durch Alcuin selbst[13]). — Innerhalb der Kirchen aber gehören einige dem Grabmal des Heiligen an: des Amandus[14]), des Vedastus[15]), des Nabor[16]); und vielleicht ist auch von Alcuinus verfasst die Inschrift, welche König Karl auf dem goldenen Reliquienkasten des Richarius zu Centula (Ricquier) setzen liess[17]). Andere sind den Grabmälern von Zeitgenossen gewidmet, z. B. des Abtes Fulrad († 784) in der Kirche St. Denis bei Paris, dessen Verdienst um die Herstellung dieser Kirche besonders hervorgehoben wird.[18]). Die meisten jedoch sind Altarinschriften, worin das Verdienst des Heiligen gepriesen und seine Hülfe erbeten wird. Einige aber beziehen sich auf Gemälde: namentlich bei einem Altar, wo Gott vorgestellt war zwischen Seraphin und Cherubim und die fünf klugen Jungfrauen[19]); eine andere Inschrift dient zur Bezeichnung von

Malereien aus der Patriarchengeschichte[20]). Ueberdies kommen einige Portalinschriften zu St. Amand und Nobiliacum[21]), und eine Glockeninschrift vor[22]). — Aber auch die Räumlichkeiten des Klosters sind umständlich bedacht: der Weg zum Chor[23]), das Refectorium[24]), das Dormitorium[25]), die Bibliothek[26]), das Museum der Abschreiber heiliger Bücher[27]), die Schule[28]), die Fremdenherberge[29]), selbst der Ofen[30]). Ueberall knüpft sich an Ort und Gegenstand ein sinniger Gedanke und wird von der äussern Erscheinung zu einer geistigen Erfassung der Uebergang gemacht nebst Anregung sittlicher Entschlüsse. — So giebt sich hier zuerst (nach dem Vorgange des Fortunatus Bischofs von Poitiers) in ausgedehntem Maasse durch die epigrammatische Poesie die Würdigung kirchlicher Monumente zu erkennen.

1) Alcuin. Ep. LXXXV. ad domnum reg. Opp. ed. Froben. T. I. p. 126.
2) Adv. Elipand. IV, 2. T. I. p. 906.
3) Ep. CXXV. ad Karol. imper. T. I. p. 185.
4) Poema de pontif. eccles. Eborac. Opp. T. II. p. 242 ff. Er führt von Beda das Leben Cuthberts an v. 684; und die Kirchengesch. v. 1206. 780.
5) v. 219 ff. 6) v. 247 ff. 427. — v. 275 ff.
7) v. 1265. 8) v. 1487 ff. 1506 ff.
9) Carm. 29. 124. T. II. p. 208. 217. 10) Carm. 41. 57. p. 209. 210 f.
11) Carm. 74. 12) Carm. 205. 13) Carm. 118. 14) Carm. 39.
15) Carm. 42. 16) Carm. 104. 17) Epitaph. Richardi abb. T. II. p. 617.
18) Carm. 266. 19) Carm. 201. 20) Carm. 208.
21) Carm. 32. 94. 22) Carm. 108. 23) Carm. 72.
24) Carm. 87. 216—220. 25) Carm. 69. 88. 26) Carm. 107.
27) Carm. 67. 28) Carm. 66. 29) Carm. 84. 30) Carm. 221. 222.

§. 70. Rabanus Maurus.

Auf demselben Wege finden wir in der nächsten Generation den Rabanus Maurus, Schüler des Alcuinus, der gleich ihm die Theologie seines Zeitalters repräsentirt. Auch unter seinen Gedichten sind zahlreiche Inschriften überliefert, bezüglich auf Kirchen, kirchliches Geräth und Grabmäler, die leider theilweise in einem mangelhaften Zustande auf uns gekommen sind.[1]) Von den ersten haben nur wenige als Zeugnisse des Baues einen historischen Inhalt[2]). Die meisten sind Altarinschriften, welche den

Namen der Heiligen melden und zu deren Verehrung einladen. Manche beziehen sich auf das Kreuz, wobei einmal der Stifter Gundramnus genannt wird[3]). Hin und wieder ist auch anderes Geräth inschriftlich bezeichnet: wie ein Ciborium, welches Otgar angefangen, Rabanus vollendet hatte[4]), ein Reliquienkasten des Sergius und die Kapsel eines Evangelienbuchs, beide von Rabanus gestiftet[5]). Doch fehlt es auch nicht an Inschriften, welche auf Kunstvorstellungen, insbesondere Malereien hinweisen und denselben zur Erläuterung dienen: namentlich auf das Bild Christi sowohl für sich, in einer Kapelle des Maurus[6]); als zwischen den Figuren des Petrus und Paulus, der Maria und des Erzengels Michael auf dem Boden eines Reliquienkastens, dessen Verfertiger auch genannt werden, der Mönch Isanbert und der Maler Rodulph[7]).

Damit ist also innerhalb des Cultus das praktische Interesse bezeugt, welches Rabanus den kirchlichen Monumenten gewidmet. Aber wissenschaftlich hat er den Gegenstand nicht aufgenommen, obwohl es an Gelegenheit dazu nicht gefehlt hätte. Zwar nicht in dem Hauptzweige seiner Thätigkeit, der Schriftauslegung, deren Frucht er in Commentaren fast über die ganze heilige Schrift (ausgenommen hauptsächlich Jesaias und die Apocalypse) niedergelegt und die er auch im Unterricht geübt und verpflanzt hat, wie denn aus seiner Schule Walafrid Strabo hervorgegangen ist. Wohl aber kommen zwei Werke in Betracht, die auf das Ganze der Theologie und der Wissenschaften überhaupt gerichtet sind, in welchen er dem Cassiodorus (in seinem Werk de institutione divinarum literarum) und dem Isidorus (in seinen Etymologiae) sich anschliesst: unter dem Titel de institutione clericorum und de universo. Beide sind wichtig, da sie nicht allein seinen eigenen Standpunkt zeigen, sondern die Bestrebungen jener Zeit zusammenfassen und auf länger hin dem Studium sein Gepräge geben. Das erstere weicht allerdings von dem Werk des Cassiodorus dadurch ab, dass dieser Mönche im Auge hat, Rabanus aber eine Anweisung zum geistlichen Amte bezweckt: also giebt er seinem Werk mehr eine praktische Einrichtung, worin es dem Buch des Isidorus von dem Kirchen-

dienst sich nähert. Aber das seinige ist umfassender. Er war dazu veranlasst (wie er in der Vorrede bemerkt), da er Brüdern des geistlichen Standes oftmals Fragen über Kirchendienst und kirchliche Gebräuche mündlich und schriftlich beantwortet hatte und man das Ganze des Unterrichts zusammengefasst wünschte[1]). Das geschieht in drei Büchern: das erste handelt von den gottesdienstlichen Personen und Kleidern und den Sacramenten: Taufe und Salbung, Leib und Blut Christi, nebst der Messe. Das zweite von den canonischen Horen, Gebet, Fasten, Beichte und Busse, den heiligen Zeiten, Gesängen, Lectionen, Büchern, endlich von der Glaubensregel und den Häresien. Das dritte von den Erfordernissen zum geistlichen Amt: der Wissenschaft von der heil. Schrift, der weltlichen Wissenschaft (den 7 freien Künsten), dem tugendhaften Leben und der geistlichen Beredtsamkeit nach Form und Inhalt. Von den heiligen Oertern ist hier so wenig als in der genannten Schrift des Isidorus die Rede. In dem andern Werk, einer allgemeinen Encyclopädie stellt sich Rabanus die Aufgabe: „manches mitzutheilen von der Natur der Dinge und der Eigenheit der Wörter so wie von der mystischen Bedeutung der Dinge" (wie es in der Widmung an K. Ludwig den Frommen heisst)[1]): er folgt darin ganz der Anlage der isidorischen Etymologiae, nur dass er die letztere Rücksicht auf die Allegorie ausgedehnter durchführt. So sind die 5 ersten Bücher theologischen Inhalts: dogmatisch, biblisch-historisch und kirchengeschichtlich, zuletzt umfassend die Sacramente und andere heilige Handlungen; die folgenden 6 bis 13 handeln von der Welt und den Creaturen und zwar das sechste und ein Theil des siebenten vom Menschen; die letzten 9 Bücher von menschlichen Beschäftigungen und Hervorbringungen. Darunter kommen im 14. Buch die Gebäude zur Sprache und so auch die heiligen Gebäude mit ihrem Inhalt: wo die Namen für Kirche (oratorium, fanum, selbst delubrum, basilica, martyrium) und kirchliches Geräth (fons, ara, pulpitum, analogium) erläutert werden. Weiter reicht das monumentale Interesse hier nicht.

1) S. Brower zu Hraban. Carm. XXX. bei s. Ausgabe des Fortunatus von 1617. und Hraban. Opp. ed. Colon. 1626. T. VI. p. 238.

2) Hraban. Poem. de divers. 103. 105. 117. p. 218. 219.
3) Letzteres Poem. 96; und ohne Benennung n. 88. 89. 91—96 etc.
4) Poem. 79. 5) Poem. 77. 107. 6) Poem. 86. 7) Poem. 106.
8) De institut. cleric. Praefat. Opp. T. VI. p. 1.
9) De universo Opp. T. I. p. 51.

b. Die Liturgik.

§. 71. Die Schriftsteller von der Taufe.

Im Einzelnen auf dem theologischen Gebiet kommen in dieser Zeit vornehmlich Cultusfragen zur Verhandlung: zunächst über die *Gebräuche der Taufe.* Da ihrer nicht wenige waren, musste diese Frage an jeden angehenden Kleriker herantreten; sie mochte insbesondere angeregt werden in Folge der massenhaften Bekehrung, welche Karl der Grosse besorgt hatte. So giebt Alcuinus einem jungen Presbyter, seinem Schüler, einen kurzen Unterricht über die Ordnung der Taufe, „damit er erkenne, wie nöthig es sei nichts auszulassen, was von den heil. Vätern darin festgestellt worden[1])". Und zahlreiche Abhandlungen fränkischer Bischöfe sind vorhanden, veranlasst durch ein Ausschreiben Kaiser Karls mit Fragen über die Taufgebräuche (um das J. 812): z. B. von Amalarius, Bischof von Trier (wozu auch die Antwort des Kaisers überliefert ist)[2]), und von Theodulf Bischof von Orleans. Jedoch den Taufort betreffen sie nicht, worauf auch die Fragen nicht führten; ausser dass Theodulf in dem Abschnitt von der eigentlichen Taufhandlung den Taufbrunnen mit dem Grabe Christi vergleicht und das Hinab- und Hinaufsteigen über dessen 7 Stufen (nach dem Vorgang des Isidorus, s. S. 194) erläutert[3]).

Sodann in die Kenntniss des *Gottesdienstes überhaupt* führen zwei Männer ein, welche dadurch sich unterscheiden, dass der eine mehr die mystische, der andere die historische Seite im Auge hat: Amalarius und Walafrid.

1) Alcuin. Epist. ad Oduin. presbyt. Opp. T. II. p. 127.
2) Amalar. archiep. Trevir. Epist. ad Karol. imperat., in Alcuini Opp. T. II. p. 520 ff.
3) Theodulf. De ordine baptismi, Max. bibl. Patr. T. XIV. p. 12. C.

§. 72. Amalarius.

Um die Zeit, als Rabanus Maurus sein Buch zur Unterweisung der Geistlichen abfasste, oder kurz darauf (um 820), hat Amalarius, damals Diaconus zu Metz (zu unterscheiden von dem eben genannten Erzbischof von Trier), insbesondere die Lehre von den kirchlichen Verrichtungen, de ecclesiasticis officiis, behandelt. Er strebte, der Ordnung der Messe, dem Officium, welches in dem Sacramentarium und Antiphonarium enthalten ist, auf den Grund zu kommen: zu erfahren was der Kern davon sei, was die Gründer im Sinne gehabt hätten, — wie er in der Widmung an König Ludwig und im Eingang des ersten Buchs erklärt[1]). Er war achtsam auf jede Einzelheit, indem freilich das Geringste in seinen Augen eine tiefere Bedeutung hatte. Und er giebt genaue Rechenschaft, nachdem er sorgfältig sich umgesehn und geforscht hatte sowohl in der Literatur als auch persönlich. So erwähnt er einen Gesang, den er in der Kirche zu Tours gehört an der Vigilie vor Ostern[2]). Und seinen Fund im Kloster Corbie, bestehend in einer Anzahl Antiphonarien, den er als eine besondere Fügung preiset (da die Abweichungen in den ältern und neuern Exemplaren seiner Provinz ihm Unruhe gemacht) zu Anfang seines Buchs von der Ordnung des Antiphonars[3]). Und da er, dieser Sache wegen nach Rom gesendet, zwischen dem römischen und fränkischen Ritus bedeutende Abweichungen gefunden, holt er sich Auskunft von einem römischen Archidiaconus, an welchen der Papst ihn gewiesen. In ihrer Behandlung aber und der Entscheidung nach innern Gründen zeigt er ein freieres Urtheil, mit Berufung auf die Grundsätze, welche Gregor der Gr. gegenüber der jungen angelsächsischen Kirche ausgesprochen[4]). Auch in der erstgenannten Schrift bringt er in einem zweiten Vorwort nach, was er indessen zu Rom über gewisse Lectionen von den Geistlichen der Peterskirche erfragt hatte.

Dies Werk behandelt also das kirchliche Officium, in vier Büchern, von denen das erste die Gottesdienstordnung vom Sonntag Septuagesima bis zur Pfingstwoche, vorzüglich in der Osterzeit; das

zweite die gottesdienstlichen Personen und ihre Kleidung, das dritte die Messe, das vierte den Cursus der Horen nebst Nachträgen zu den frühern Büchern umfasst. Das sind hauptsächlich die heil. Zeiten, die heil. Personen und die heil. Handlungen; von den heil. Sachen werden im Zusammenhang nur die Gewänder erläutert[5]). Doch kommt zerstreut auch das Kirchengebäude und dessen Geräth zur Sprache. Im ersten Buch führt das Officium der Passion sowohl auf die Bedeutung des Altars und den Gebrauch ihn zu bedecken oder zu entblössen, als auch, da am Charfreitag das Kreuz vor dem Altar aufgestellt wird[6]), auf dessen Verehrung, welcher ein eigener Abschnitt gewidmet ist[7]): wobei im Einzelnen die Kraft des Kreuzes (wenn man auch das Original nicht haben könne) in seinen Nachbildungen dargethan wird durch Hinweis auf das von König Oswald errichtetete Kreuz, nach Beda's Bericht (s. S. 199). Im zweiten Buch bei den kirchlichen Personen, und zwar bei der Weihe der niedern Kleriker, wird das Geräth angezeigt, welches sie als Zeichen des Amtes und zu dessen Ausübung empfangen: die Ostiarii die Schlüssel der Kirche, die Acoluthi den Leuchter, die Subdiaconen den Krug um den Wein für das Abendmahl zu administriren, auch das Waschbecken nebst dem Handtuch (scyphum manile cum manutergio), die Diaconen endlich die Patene und den Kelch: und es wird das Verhältniss dieser Zeichen zum Amte näher erläutert[8]). Im dritten Buch führt die Darstellung des Gottesdienstes zuerst auf das Instrument, welches die Gemeinde zusammenruft: „unser Zeichen ist von Erz, das inwendig einen eisernen Klöpfel hat"[9]); so wie auf den Versammlungsort, die Kirche, und deren Namen im Griechischen und Lateinischen[10]); weiter kommt die Aufstellung der Leuchter, der erhöhte Sitz des Bischofs und die Kanzel für den Vorleser und den Sänger zur Sprache[11]). Bei allem dem wird die mystische Bedeutung auseinandergesetzt, namentlich in Bezug auf die A. T.-liche Ordnung, indem die eherne Glocke den silbernen Trompeten des mosaischen Gesetzes (4. Mos. 10, 2), das hölzerne Gerüste dem ehernen Gestell Salomos (2. Chron. 6, 13) gegenübergestellt werden.

1) Amalar. De eccles. offic. Max. bibl. Patr. T. XIV. p. 934. C. 936. H.
2) *Ebendas.* IV, 17. p. 1015. E.
3) Amalar. De ordine antiphon. Prolog. l. c. p. 1032. F.
4) *Ebendas.* p. 1033. B. C.
5) Amalar. De eccles. offic. II, 15—26.
6) I, 12. p. 944. B. I, 13. p. 949. D. E. 7) I, 14.
8) II, 7. 10. 11. Vergl. Gregor. M. Lib. sacrament. Opp. T. III. P. I. p. 220. A. 221. B. D.
9) III, 1. Auch wird schliesslich erwähnt, dass bei den Griechen noch jetzt die hölzernen Tafeln in Gebrauch seien, Lib. IV. c. 21.
10) III, 2. 11) III, 7. 10. 17 f.

§. 73. Walafrid Strabo.

Weiter ist Walafrid Strabo, Mönch, nachmals Abt zu Reichenau auf den Gegenstand eingegangen in seinem Buch de rebus ecclesiasticis, dessen Titel schon auf eine andere Seite der Aufgabe hinweiset. Nachdem Amalarius bereits von den kirchlichen Gewändern gehandelt, ist Walafrid in der That der erste, der die „kirchlichen Sachen" überhaupt in den Kreis der Erörterung zieht. Er selbst zeigt in der Vorrede die Absicht einer Ergänzung an, da „nach allem was über die Diener der Kirche und ihre Dienste so wie über die Gründe der heil. Handlungen und Gebräuche schon geschrieben worden, der Abt Reginbert von ihm verlangt hatte, dass er manches, worin die Frühern sich zu kurz gefasst, hinzufüge[1])". Noch wichtiger ist der andere Gesichtspunkt, den er daselbst aufstellt und auf den er wiederholt zurückkommt, „aus authentischen Nachrichten zu zeigen den Ursprung und die Gründe gewisser kirchlicher Sachen und woher dies oder jenes in die Gewohnheit übergegangen und wie es im Fortgang der Zeit geworden sei". Das ist die *historische* Methode, wodurch sein Buch sich auszeichnet: er geht zurück auf die einfache Form des Gottesdienstes in der christlichen Urzeit[2]), deren Spur er auch in der Gegenwart nachweiset (in der Abendmahlsliturgie am Charfreitag)[3]); und zeigt das Wachsthum (incrementum) der Gebräuche und die Ausschmückung bis zur dermaligen Fülle, namentlich bei der Feier des Abendmahls, bei den Abendmahlsgefässen, bei dem Taufort[4]). Er bezeugt

auch seine Sorgfalt in Beglaubigung der Thatsachen, z. B. in der Frage wegen des täglichen Genusses des Abendmahls, wenn er auch nicht die Zeugen alle namhaft mache: „doch nichts werden wir wagen zu behaupten was wir nicht so gelesen oder aus dem Gelesenen geschlossen oder aus der Rede wahrhafter Personen erfahren oder durch den Gebrauch erkannt haben[5])". Die andere Seite, der *mystische* Sinn wird zwar hin und wieder von ihm berührt, z. B. bei den Glocken, sofern sie aus Silber oder Erz bestehen[6]). Er setzt ihn aber im Wesentlichen als bekannt voraus, wie die Vorrede davon ausgeht: es sei im Cultus überall schon hinlänglich erläutert, nicht allein was zu geschehen habe, sondern auch wie das Einzelne mystisch verstanden werden könne oder müsse. Und es ist vielmehr, im Zusammenhang mit seiner historischen Betrachtungsweise, ein gesunder praktisch-christlicher Sinn, nicht ohne religiös-sittlichen Affect, der die Untersuchung belebt und zu den Gegenständen leitet. So behandelt er die Frage, wem der Gottesdienst nütze und wem nicht und erklärt[7]): die heil. Oerter nützen denen nicht, welche die Heiligkeit von sich werfen, wie auch schaudervolle Oerter denen nicht schaden, welche durch die Gnade Gottes beschützt werden; so hätten bei der Belagerung Jerusalems die Juden vergebens ihre weinenden Augen zum Tempel umgewendet, hingegen Petrus sei aus dem Gefängniss befreit und Paulus dem Meer entkommen. „Und was soll ich noch sagen? Die Ungerechtigkeit hat die Engel aus dem Himmel geworfen; die Gerechtigkeit die Menschen aus der Hölle befreit." Sofort wendet er sich gegen die Meinung, als ob in der Herstellung oder Schmückung heiliger Gebäude die höchste Heiligkeit liege[8]): nur so will er dieselbe loben, wenn sie aus frommer Hingebung kommt, dass doch die Tugenden, welche ein geistlicher Bau und unvergänglicher Schmuck der Seelen sind, in denen Gott wohnt, weit vorgezogen werden.

Das Ganze zerfällt in drei Abschnitte: 1) von der Herstellung und dem Gebrauch der heil. Oerter[9]); 2) von den Opfern, welche darin dargebracht werden[10]); worauf 3) noch eine Reihe einzelner Punkte zur Besprechung kommen: die heil. Gefässe

und Kleider, die canonischen Stunden nebst den Hymnen und Gesängen, die Taufe, die Besprengung mit Weihwasser, die Weihe der Kerze u. s. w.[11]) So wird in diesem letzten Abschnitt die Geschichte der Abendmahlsgefässe, Kelch und Patene, berührt und bei den Taufgebräuchen das Taufgefäss angeführt: dass, wenn die Grösse erwachsener Personen in dem kleinern Gefäss ein Untertauchen nicht zulasse, auch durch Uebergiessen getauft werde[12]). — Der erste Theil aber beginnt mit dem Ursprung der Altäre und Tempel bei Juden und Heiden und wendet sich dann zur Urgeschichte der christlichen Kirchengebäude, handelt von ihrer Richtung nach Osten (im Einzelnen von der Kirche über dem heil. Grabe, dem Pantheon und der Peterskirche in Rom) und von den Instrumenten, wodurch zum Gottesdienst gerufen werde, insbesondere den Glocken[13]). Es folgen die Namen der heil. Oerter und Geräthe: und in einem eigenen Kapitel erörtert er, als der erste Kirchenschriftsteller, den deutschen Namen Kirche für das Gotteshaus, den er aus dem Griechischen ableitet[14]). Ebenso hat er zuerst in diesem Zusammenhang einen Abschnitt von Bildern und Gemälden[15]): wobei er den mittlern Standpunkt einnimmt, dass die Bilder weder zu verwerfen noch göttlich zu verehren seien, sondern zu benutzen wegen der Erinnerung an Geschehenes oder wegen der Liebe zu den dargestellten Personen, wie jenes in geschichtlichen Gemälden, dieses in Bildern des Herrn und seiner Heiligen zutreffe[16]). Und schliesslich führt er noch weiter den Nutzen aus, der aus Gemälden zu ziehen sei: wobei aus den angeblichen Akten des Silvester die Legende von Constantin dem Grossen vorkommt, der die Apostel, welche ihm erschienen seien, durch ihre Bilder erkannt habe[17]). Auch hier behauptet er jene mittlere Stellung, zu welcher die fränkische Kirche auf der Synode zu Frankfurt im J. 794 sich bekannt hatte. Doch führt er die Gründe hauptsächlich zu Gunsten der Bilder aus: und da er inzwischen die Geschichte des Bilderstreits berührt bei den Griechen, zu Rom und im fränkischen Reich unter Ludwig dem Frommen, erklärt er sich mit Bitterkeit über Claudius von Turin, der den Bildersturm der Griechen habe erneuern wollen, aber gestorben sei,

bevor er durch die Pfeile derer, die gegen ihn schrieben, durchbohrt worden[19]).

Auf diese Vorgänge haben wir demnächst zu achten.

1) Walafrid Strabo De rebus eccles. Praefat., Max. bibl. Patrum T. XV. p. 181. G. Auch bei Hittorp De div. offic. p. 390.
2) c. 2. 3. 3) c. 22. p. 191. C.
4) c. 22. p. 191. B. c. 24. p. 194. A. c. 26. p. 196. C.
5) c. 20. p. 190. A. 6) c. 5. p. 183. G.
7) c. 13. p. 187. C. 8) c. 14. p. 187. G.
9) c. 1—14; s. die Eintheilung c. 15. zu Anfang.
10) c. 15—23. 11) c. 24—31. 12) c. 26. p. 197. A.
13) c. 1—5. 14) c. 7. 15) c. 8.
16) p. 185. B. 17 p. 185. G. 18) p. 185. D.

c. Der Bilderstreit im Abendlande.

Es wurde nehmlich zu dieser Zeit in der fränkischen Kirche die Frage über die Bilder und deren Gebrauch durch Gegner derselben angeregt sowohl von aussen als in ihrer Mitte: theils durch eine Gesandtschaft des griechischen Kaisers Michael an Ludwig den Frommen im J. 824; theils durch das Vorgehn des Claudius von Turin. Beides führte zu eingehenden Verhandlungen, deren vornehmste Documente der Bericht der Synode zu Paris an den König und die Schriften der Gegner des Claudius, Dungal und Jonas sind; wozu ohne directe Beziehung auf ihn, das Buch eines Gesinnungsgenossen, des Agobardus kommt. Jener Bericht nimmt den historischen Beweis über die Bilder auf, ohne derzeitige Denkmäler zu berücksichtigen; einiges der Art findet sich in den Streitschriften gegen Claudius, das meiste hat Agobardus.

§. 74. Die Synode zu Paris vom J. 825.

Kaiser Michael also gab dem König Ludwig Nachricht von dem Stand der Bildersache im griechischen Reich: von einer abergläubischen Verehrung (dass z. B. manche Eltern die Bilder zu Gevattern nahmen, manche Priester Farbe von den Bildern abschabten, sie in die Opfer und den Wein mischten und

davon nach dem Abendmahl zu geniessen gaben, andere das Abendmahlsbrot den Bildern in die Hände legten und daraus die Communicanten es empfangen liessen), und von einer Local-Synode, welche solche Missbräuche verboten, die Bilder aber, die hoch genug hingen, um nur historisch gebraucht zu werden, an ihrer Stelle belassen hatte. Er bat zugleich, die Schritte dieser Gesandtschaft in Rom zu unterstützen: namentlich die Vertreibung flüchtiger Gegner dieser Synode, welche die griechische Kirche lästerten, von dort zu bewirken[1]). Der König liess die Gesandten, nachdem er selbst sie empfangen, nach Rom geleiten und erbat vom Papst Eugen für die fränkischen Bischöfe die Erlaubniss, die Aussprüche der Kirchenväter zu sammeln, welche zur Entscheidung der Streitfrage über die Bilder dienen könnten[2]); — gewiss nicht, weil man in der fränkischen Kirche darüber in Zweifel gewesen wäre, aber um eine neue Basis zur Einwirkung auf den Papst zu gewinnen[3]). Demgemäss beauftragte er einige nach Paris berufene Bischöfe mit einer solchen Sammlung, die auch in kurzer Zeit mit vieler Umsicht zu Stande gebracht wurde, wofür es freilich an Vorarbeiten nicht fehlte. Diesem Bericht ist der Entwurf eines Schreibens des Königs an den Papst und selbst eines Schreibens, welches der Papst an den Kaiser richten möchte, beigefügt[4]). Der König sprach seinen Beifall über die Sammlung aus und wies seine Gesandten an auf Grund derselben, mit Klugheit, ohne seinen Eigensinn zu reizen, den Papst auf den rechten Standpunkt hinsichtlich des Gebrauchs der Bilder zu bringen[5]). Von der Ausführung der Gesandtschaft ist keine Kunde überliefert.

Die Synode hatte zuvörderst die in der Sache ergangenen Schriftstücke verlesen lassen und nimmt in dem Bericht darüber ihre Stellung sowohl gegen die Partheien in der griechischen Kirche, mit Berufung auf die Carolinischen Bücher, als gegen den Papst Hadrian. Es wird gerügt an dem II. Nicenischen Concil, dass es die Stellen der Väter gewaltsam verwendet, um seinen Aberglauben zu bekräftigen. Und an Hadrian, dass er auf einer römischen Synode eine abergläubische Verehrung der Bilder angeordnet, in seinem Briefe an Constantin und Irene

abgeschmackte und der Sache fremde Zeugnisse der Väter vorgebracht, auch in seinem Briefe an Karl den Gr. die Parthei jenes Concils behauptet und auf dergleichen Zeugnisse sich gestützt habe; doch da er schliesslich sein Einverständniss mit der Lehre Gregors des Gr. bekannt, so erhelle, dass er nur unwissentlich vom rechten Wege abgewichen sei[6]). Da sie nun, einige durch den Augenschein, alle durch Berichte Kenntniss hätten von der abergläubischen Verehrung der Bilder bei denen, welche den Sitz Petri einnehmen; so hätten sie die Sprüche gegen das Zerbrechen der Bilder vorangestellt, um dieselben zu gewinnen, dass sie demnächst gegen ihren eigenen Aberglauben die Zeugnisse der Wahrheit desto leichter annähmen[7]). Jener Theil ist der kürzere[8]): er enthält Zeugnisse des Eusebius (von der Statue Christi zu Paneas u. a.), des Chrysostomus und Paulinus, aber auch aus den falschen Akten des Silvester (von den Bildern des Petrus und Paulus s. S. 279); und ferner die Hauptstellen aus Gregor dem Gr. Vornehmlich aber wendet sich die Schrift gegen die, welche die Bilder ungebührlich verehrten, sie heilig nennten und durch sie Heiligung zu erlangen vermeinten, wie das Nicenische Concil es kund gethan[9]). Hier wird, nachdem zuvörderst der Ursprung der Bilderverehrung (bei Simon Magus und den Karpokratianern aus Augustinus) angezeigt ist, der Ursprung der Malerei besprochen und die Anbetung alles Creatürlichen bekämpft, da selbst die Engel und Heiligen nicht verehrt sein wollten; die Berufung auf das alterthümliche Herkommen abgewiesen und die Vermeidung des Aergernisses mit Rücksicht auf die Schwachen gefordert (weshalb Hiskias die eherne Schlange zerbrochen und Epiphanius den Vorhang einer Kirche zerrissen habe). Weiter werden die Vorwände aus dem A. T., hergenommen aus der Anbetung vor Menschen (von Seiten eines Jacob und Nathan) und aus der Anordnung der Cherubim beseitigt; so wie der Anspruch, der aus Vergleichung der Bilder mit den heil. Gefässen erhoben wurde. Und zuletzt die Berufung auf die Verehrung des Kreuzes und den Gebrauch des Kreuzeszeichens, — nachdem zuvor zwischen göttlicher Verehrung und einer solchen, die auch Menschen zukomme, unterschieden

ist. Hauptsächlich ist für alles dies Augustinus benutzt, demnächst Hieronymus, ausserdem Origenes, Eusebius, die Historia tripartita, Gregor der Gr. und Isidor. Schliesslich kommt der Bericht auf den doppelten Gegensatz, gegen die Verehrer und die Zerstörer der Bilder, zurück, und mahnt beide Theile, als wahre Christen eifrig die Mutter aller Tugenden, die discretio zu beobachten und weder durch Neigung noch durch Verachtung nach rechts und links abzuweichen[10]).

Das merkwürdigste ist der Entwurf des Briefes für den Papst, den dieser dem griechischen Kaiser senden soll. In drei Hauptstücken (bezeichnet durch ratio, auctoritas, consilium) wird der Grund der Sache behandelt, die Tradition über die Bilder dargelegt, zuletzt Rath gegeben. Das erste kommt darauf hinaus, dass es kein Schade wäre, wenn es gar keine Bilder gäbe[11]). Die Bilder aber in Kirchen und Palästen hätten keinen andern Zweck als Kundigen zur Erinnerung oder zum Schmuck, und Unkundigen zur Belehrung zu dienen[12]). Die Autorität ist ausschliesslich Gregor der Gr., dessen Hauptstellen mitgetheilt werden; deren eine aus dem Brief an Secundinus: „wir werfen uns nicht, wie vor der Gottheit, vor dem Bilde nieder, sondern beten den an, an den wir durch das Bild erinnert werden, dass er geboren ist und gelitten hat und auf dem Throne sitzt", eine ausführliche Erläuterung empfängt, um zu verhüten, dass man in dem etwas dunkeln Ausdruck nicht eine Aufforderung zur Verehrung der Bilder finde[13]). Endlich wird zur Herstellung des Friedens der Rath gegeben, nach den bisher befolgten Extremen, grausamer Verfolgung der Bilderverehrer und der Anordnung, die Bilder anzubeten, auf den Mittelweg einzulenken, der durch jene Autorität bezeichnet ist[14]). — Das war ein Versuch, dem Papst eine Bekämpfung früherer Standpunkte des griechischen Reichs (denn der derzeitige Kaiser nahm keinen von beiden ein) in die Feder zu dictiren, um eigentlich ihn selbst von dem römischen Standpunkt, dem letztgenannten Extrem, auf den Standpunkt Gregors des Gr., das ist, der fränkischen Kirche zurückzuführen: eine Taktik, welche die Bischöfe in dem Bericht an den König ausdrücklich anempfehlen[15]).

1) Michael. et Theophil. imp. Ep. ad Ludov. Pium bei Mansi Conc. T. XIV. p. 420. B—E. 422. A.

2) Dieses Ansuchen wird dreimal erwähnt: in dem Bericht der Pariser Synode an König Ludwig, in der Instruction desselben an seine nach Rom bestimmten Gesandten und in seinem Schreiben an den Papst, bei Walch Hist. der Ketzereien Th. XI. S. 105. 110. 112.

3) Vergl. Walch a. a. O. S. 122f.

4) Dieser Bericht der Pariser Synode mit seinen Anhängen bei Mansi l. c. p. 421—474.

5) Ludovici Pii Commonitor. ad Hierem. archiep. et Jonam ep. bei Mansi Conc. T. XV. App. p. 435f.

6) Synod. Paris. l. c. p. 421 f.

7) *Ebendas.* p. 424. D. Hinsichtlich des in Rom und Italien herrschenden Aberglaubens beziehen sie sich auch auf die Aussage des Bischofs Freculf, p. 422. E.: qualiter partim veritatis ignorantia partim pessimae consuetudinis usu hujus superstitionis pestis illis in partibus inolevisset.

8) c. 1. 2. p. 425—429.

9) c. 3. p. 429. E. c. 4. p. 433. C.

10) c. 3—15. p. 429—446. Der folgende Abschnitt, der noch eine Reihe von Zeugnissen aus den Kirchenvätern bringt, p. 448—460 gehört offenbar nicht zu dem Bericht, der mit c. 15 schliesst und manche dieser Zeugnisse schon enthält. Solche Wiederholungen sind die Stellen aus Gregor dem Gr. p. 447. = p. 428f.; aus der Hist. tripart. p. 457. A. = p. 427. D., aus Augustin De quantit. animae p. 459. C. = p. 433. B., aus Isidor. p. 459. E. = 431. D. Es mag dies ein auf der Synode gebrauchtes Excerpt sein.

11) *Epist.* nomine Rom. pontificis ad impp. Graecorum (s. Anm. 4) p. 465. B. Grade wie in den Carolinischen Büchern, s. oben S. 220f.

12) *Ebendas.* p. 466. D. 467. B.

13) p. 469. D. f. 14) p. 472. C. D.

15) Synod. Paris. l. c. p. 423. C.

§. 75. Claudius von Turin und seine Gegner.

1. Während die fränkische Kirche ihre mittlere Stellung zu den Bildern behauptete, tritt ein hervorragender Kirchenlehrer in Oberitalien, Claudius Bischof von Turin ganz auf die Gegenseite und streitet wider jene mit Wort und That. Er geht aber noch einen Schritt weiter, als selbst in der griechischen Kirche im Allgemeinen von den Feinden der Bilder geschehen war (doch s. S. 216): indem er nicht allein deren Verehrung, sondern auch die Verehrung der Heiligen und ihre Intercession

bestritt: wir sollen unser Heil nicht bei dem Geschöpf suchen, sagt er, sondern bei dem Schöpfer selbst[1]). Am wichtigsten ist der dogmatische Grund, auf welchem dieser Gegensatz ruht: er war ein begeisterter Anhänger des Augustinus, aus dessen Schriften vornehmlich er seine biblischen Commentare zusammentrug; und in seinem Sinn erklärte er in der Vorrede des Commentars zum Römerbrief: er habe keine bessere Ermahnung finden können, als in diesem Brief, welcher durchaus bezwecke, das menschliche Verdienst (dessen jetzt zumeist die Mönche sich rühmten) bei Seite zu setzen und die Gnade Gottes zu preisen[2]). Auch berief er sich auf den Spruch des Apostels: „sie haben gedient dem Geschöpf mehr als dem Schöpfer" (Röm. 1, 25) wider die, welche irgend ein himmlisches oder irdisches Geschöpf an Gottes statt anbeteten und das Heil ihrer Seele von ihm hofften; so wie auf das Wort des Augustinus, dass unsere Religion nicht in der Verehrung todter Menschen bestehen soll, die, wenn sie fromm gelebt, nach solcher Ehre nicht verlangt haben[3]). Hingegen die andern Kirchenväter verwarf er fast alle, am meisten den Hieronymus; er hatte erklärt, wenn er zur selbigen Zeit gelebt hätte, würde er sein heftigster Gegner gewesen sein[4]): wahrscheinlich wegen dessen Buchs gegen den Vigilantius, dem sein eigener Standpunkt verwandt war. — Zu einem reformatorischen Eingreifen aber wurde er getrieben durch den Aberglauben, den er vorfand.

Denn von König Ludwig dem Frommen, an dessen Hof er noch bei Lebzeiten Karls des Gr. als Kaplan gedient hatte, auf den bischöflichen Sitz von Turin berufen, fand er alle Kirchen „voll von dem Schmutz der Weihgeschenke und von Bildern", wie er selbst sagt[5]). Und wie sein Gegner Jonas erzählt: er fand das Volk unter anderm, was er der Verbesserung nöthig hielt, einer abergläubischen, ja verderblichen Anbetung der Bilder aus eingewurzelter Gewohnheit ergeben. Er entfernte und zerstörte aber, wie letzterer hinzufügt, nicht allein die Gemälde heiliger Geschichten (welche nicht zur Verehrung, sondern allein, nach Gregor dem Gr., zur Belehrung der Unkundigen in den Kirchen von Alters her verstattet sind), sondern auch die materiellen

Kreuze, (welche die Kirche zu Ehren und zum Gedächtniss ihrer Erlösung herkömmlich gebraucht) in allen Kirchen seines Sprengels[6]). Und rief dadurch heftige Gegenwirkungen in seiner Gemeinde hervor, so wie böse Nachrede durch ganz Gallien, als ob er eine neue Sekte gegen den katholischen Glauben verkündige. Bald kamen geistliche und weltliche Mächte in Bewegung. Zuerst gab P. Paschalis († 824) seinen Unwillen kund. Dann sandte ein bisher ihm befreundeter Abt Theodemir einen (nicht mehr vorhandenen) Brief mit fünf Punkten (aus einer Schrift des Claudius), die ihn beunruhigt hatten[7]). Worauf Claudius durch eine umfängliche Schutzschrift antwortete. Diese wurde vor Ludwig den Fr. gebracht, der sowohl selbst mit den Gelehrten seines Hofes sie verwarf, als auch dem Jonas Bischof von Orleans zur Widerlegung einen Auszug daraus sandte, welcher auch dem Dungal zugegangen ist. Und nur dieser Auszug ist durch beide Gegner auf uns gekommen[8]).

Doch ist es nicht sowohl eine Vertheidigung als ein Angriff, der wider die Missbräuche mit Bitterkeit und Heftigkeit, ja mit schonungsloser Satire geführt wird. Es kommen darin die fünf Punkte zur Sprache: nehmlich die Verehrung der Bilder, des Kreuzes, die Wallfahrten nach Rom, die Verehrung der Heiligen, endlich dass Claudius den Unwillen des Dominus apostolicus sich zugezogen. Wir haben es hier nur mit den beiden ersten zu thun und der Rücksicht, welche er dabei auf die Denkmäler genommen. Erstens also verwirft er die Bilder schlechthin wegen des göttlichen Gebots, kein Gleichniss zu machen, 2. Mos. 20, 4[9]). Und wenn die Gegner erklärten: sie verehrten die Bilder nicht, als ob ihnen etwas Göttliches einwohne, sondern zu Ehren des Abgebildeten, antwortet er: wenn die, welche den Götterdienst verlassen, Bilder der Heiligen verehrten, so hätten sie nicht den Götzen verlassen, sondern nur den Namen gewechselt. Denn wenn du an die Wand malst Bilder des Petrus und Paulus so wie des Jupiter, Saturn und Mercur; so sind weder diese Götter noch jene Apostel, weder diese noch jene Menschen. Jedenfalls wenn Menschen zu verehren wären, sollten es vielmehr lebende als todte sein: d. h. so lange sie

das Ebenbild Gottes haben und nicht des Viehes oder richtiger der Steine oder Hölzer, die ohne Leben, Sinn und Verstand sind. Wenn aber die Werke der Hände Gottes nicht zu verehren sind, wie viel weniger die Werke von Menschenhänden[10]). — Andern-theils verwirft er die Kreuze und hält denen, welche das Kreuz, sei es gemalt oder von Holz, verehrten, weil Christus daran gehangen, die Consequenz entgegen: sie müssten dann noch vieles andere verehren, womit derselbe in Berührung gekommen; z. B. Krippen und Steine, weil er als Kind in einer Krippe gelegen und sein Leichnam in einem steinernen Grabe geruht habe; und Esel, weil er auf einem Esel sitzend nach Jerusalem gekommen sei; und Lämmer, weil von ihm geschrieben steht: siehe das Lamm Gottes u. s. w. Aber diese Anhänger falscher Dogmen wollten die lebendigen Lämmer fressen und die an die Wand gemalten verehren. „Alles dies, sagt er, ist vielmehr zu belachen und zu beklagen, als niederzuschreiben. Wir sind aber genöthigt, gegen Thoren thörichtes vorzubringen." Ausserdem hält er ihnen vor zuerst, dass sie von Christo nur glaubten, was auch die Gottlosen, die Schmach des Leidens und Todes, ohne die Auferstehung zu bedenken; und zuletzt, dass sie das Kreuz, welches zu verehren sie vorgäben, vielmehr verleugneten, uneingedenk des göttlichen Gebotes, mit Selbstverleugnung das Kreuz auf sich zu nehmen: aber sie wollten es weder geistlich noch leiblich tragen[11]).

Selbst aus diesen Bruchstücken geht die Stellung des Claudius in der vorliegenden Frage deutlich genug hervor. Es erhellt, dass er keineswegs ein Feind des Kreuzes Christi, noch weniger ein Verächter seiner Menschwerdung und seines Leidens genannt werden durfte[12]); jedoch dass er nicht frei von Missverständnissen gewesen. Insbesondere da das Kreuz eine so eingreifende Beziehung zur Passion, als dem Mittelpunkt des Erlösungswerks hat, auch, unabhängig davon zu einer reichen Symbolik verwendet ist; so war die Vergleichung desselben mit vielen andern im Leben Jesu gleichgültigen Dingen übel angebracht, um eine Geringschätzung der Nachbildungen des Kreuzes zu begründen.

2. Ihm gegenüber stehen zwei Theologen, Dungal, Lehrer zu Pavia, und Jonas, Bischof von Orleans, mit ausführlichen Streitschriften, worin sie durch seinen Widerspruch gegen die anerkannte Lehre so wie durch seine Angriffe auf alle Christen in Frankreich und Deutschland, wie Jonas sagt[13]), und wohl noch mehr durch seine rücksichtslose Sprache gereizt (er hatte eine Synode, auf der er erscheinen sollte, aber ausblieb, eine congregatio asinorum genannt)[14]), an Derbheit ihm nichts schuldig blieben, ja ihn kirchlich und literarisch zu vernichten suchten: letzteres indem sie Mangel an grammatischer Kenntniss und wissenschaftlicher Bildung, insbesondere eine unverständliche Schreibart ihm vorrücken[15]). Doch haben sie auch zur Sache eingehend geantwortet: ihr Standpunkt, was das Verhältniss zu den Bildern betrifft, ist der der fränkischen Kirche; demgemäss berufen beide sich auf Gregor den Gr.[16]).

Dungal aber führt vornehmlich den Traditionsbeweis, indem sein Buch vorwaltend kleinere und grössere Auszüge aus den Kirchenschriftstellern enthält, wie er selbst zu Anfang und zu Ende bemerkt[17]), — am reichlichsten aus Paulinus von Nola, den man nicht leicht excerpiren könne[18]). Und zeigt in der That grosse Belesenheit. Drei Punkte sind es, die er durchgeht: von der heil. Malerei, dem göttlichen Kreuz und den Reliquien der Heiligen, denen er geziemende Verehrung, nicht wie sie Gott allein gebührt, aber um seinetwillen, als dessen Gefässen, von rechtgläubigen Christen vindicirt; wogegen jener Lästerer als ein anderer Cerberus seinen dreifachen Rachen geöffnet habe[19]). Hinsichtlich des ersten Punktes rügt er, dass Ein Mensch zu lästern wage was durch 820 Jahre von den heil. Vätern und frommen Fürsten in Kirchen und Häusern zugelassen sei[20]): womit nichts anderes gesagt ist, als dass es seit Christi Zeit Bilder gegeben habe[21]), wie schon Papst Gregor II. nachzuweisen gesucht hatte (s. S. 215). Und kommt zu dem Schluss, dass kein Tadel die treffe, welche Malereien hätten zu Lob und Ehre Gottes, als Erinnerung an die göttlichen Geschichten[22]). Zweitens da Claudius das Kreuz als ein Zeichen der Schmach Christi verworfen hatte, erklärt Dungal es für ein Zeichen seines

Triumphs, wodurch er den Teufel besieget und die Welt erlöset habe, welches alle Gläubigen liebten, ehrten und feierten[23]). Unter den zahlreichen dafür angeführten Stellen sind zwei des Paulinus von Nola: über ein in Gold gefasstes Stückchen von dem wahren Kreuz, das er einem Freunde schickte; und über die Findung des wahren Kreuzes und dessen Aufbewahrung in der Kirche zu Golgatha, wo es jährlich bei der Osterfeier dem Volk gezeigt werde[24]).

3. Eine etwas andere Stellung nimmt Jonas ein und seine Polemik, schon der Zeit nach. Zwar ist auch diese Entgegnung ganz persönlich wider Claudius gerichtet und setzt seine Lebensdauer voraus; doch war sie unvollendet als er starb (im J. 839) und ist dann liegen geblieben bis der Verfasser auf die Kunde von dem Wiederaufleben dieser Irrthümer im Geist seiner Schüler sie zu Ende führte und herausgab[25]). Sodann auch der Sache nach. Wenigstens spricht er sein Einverständniss mit Claudius von einer Seite aus so weit es die Verwerfung des Bilder-Aberglaubens in Italien und Griechenland betrifft[26]); nur verwahrt er die gallische Kirche gegen eine solche Beschuldigung[27]). Uebrigens tritt er mit nicht geringerer Schärfe ihm entgegen, indem er in den drei Büchern seines Werks die erwähnten fünf Klagepunkte durchnimmt (s. S. 286). Und zwar in dem ersten Buch die beiden ersten von der Zerstörung der Bilder und der Kreuze. Er rügt den maasslosen, unvorsichtigen Eifer des Claudius, welcher Gemälde biblischer Geschichten und materielle Kreuze aus den Kirchen vertilgt habe[28]). Allerdings habe Gott geboten kein Gleichniss zu machen zur Anbetung; aber darunter seien Bilder nicht begriffen, welche in den Kirchen zu einem Zierrath dienen und das Andenken vergangener Ereignisse den Unwissenden sinnlich einprägen sollten[29]). Sodann nimmt er die Verehrung des Kreuzes in Schutz wegen des Andenkens der Erlösung und bekämpft die Instanz des Claudius, was alles dann auch verehrt werden müsse; am meisten indignirt, dass darunter der Esel genannt wird, sofern Christus auf einem solchen sitzend in Jerusalem eingezogen sei. Er führt dagegen aus: nicht des Esels, sondern des Kreuzes habe der Apostel sich

gerühmt (Gal. 6, 14) u. s. w., wobei die Person des Gegners nicht geschont wird, der selbst diesem Thier ähnlich geworden sei[30]). Daran schliesst sich in der ersten Hälfte des zweiten Buchs der Preis des Kreuzes aus den Kirchenvätern, worauf die übrigen Aeusserungen des Claudius wider die Verehrung des Kreuzes durchgenommen werden. Das dritte Buch beschäftigt sich mit den Wallfahrten nach Rom, der Schlüsselgewalt des Petrus und den Fürbitten der Heiligen, endlich dem Charakter des Papstes als dominus apostolicus. — Dabei wird einzelnes aus damaligem Gebrauch erwähnt. Gegenüber der Folgerung, dass entsprechend dem Kreuze auch Steine verehrt werden müssten, weil Christus in einem steinernen Grabmal niedergelegt sei, macht der Verfasser, nachdem er dies abgewiesen, die Unterscheidung: mit Steinen bauen wir die Mauern unserer Häuser und der Kirchen; die Kreuze aber stellen wir zum Gedächtniss des Leidens Christi in den Kirchen auf u. s. w.[31]) Und da Claudius den Vorwurf erhoben, dass man „den Sohn Gottes wiederum gekreuzigt und für Spott gehalten" (Hebr. 6, 6), führt Jonas den Sinn des Vorwurfs, bevor er eine solche Anwendung der Bibelstelle widerlegt, auf den Umstand zurück, dass zu demselben Gedächtniss das Bild des Gekreuzigten in Gold oder Silber ausgeprägt oder doch auf Tafeln mit verschiedenen Farben gemalt werde[32]).

Uebrigens hat dem Jonas die Streitschrift Dungals vorgelegen, dessen Sammlung von Zeugnissen er, wiewohl sonst selbständig, nicht selten benutzt hat, da er dem Claudius als abtrünnig von der kirchlichen Ueberlieferung die Sprüche der Väter entgegenhält[33]).

1) Claudius Informat. super Levit. in fine, bei Mabillon Vet. Analecta ed. nov. p. 91. und Apologet. (s. Anm. 8) p. 198. C. 199. A.: *ut nemo de merito vel intercessione sanctorum confidat.* Vergl. Schmidt Claudius v. Turin, in Illgens Zeitschr. für die histor. Theol. 1843. H. 2. S. 53.

2) Id. Praefat. comm. in ep. ad Rom. s. Walch Hist. der Ketzereien Th. XI. S. 181 f.

3) Id. Apologet. p. 170. D. 197. H. und Informat. super Levit. l. c. Ueber diese Berufung auf Augustinus vergl. Walch a. a. O. S. 153. 219.

4) *Dungal* Respons. adv. Claud., Max. bibl. Patr. T. XIV. p. 204. F.

5) Claudius Apologet. p. 197. E.

6) Jonas De cultu imag. Lib. I., Max. bibl. Patr. T. XIV. p. 168. G. H.

7) Denn Apologet. p. 195. F. 199. A. beantwortet Claudius den fünften und letzten Klagepunkt. Vergl. Walch a. a. O. S. 150, 12. 194. Anm. 2.

8) Claud. Apologet. excerpt. findet sich stückweise in dem Text der Gegenschrift des Jonas aufgenommen und im Ganzen der Gegenschrift des Dungal vorangestellt, Max. bibl. Patr. T. XIV. p. 169 ff. 197 ff.

9) *Ebendas.* p. 171. D. 197. F.

10) p. 174. B—E. 175. E. 197. F. G.

11) p. 177. C. H. 178. A. H. 183. D. 198. A—D.

12) Wie von Dungal schliesslich geschieht, Respons. adv. Claud. p. 223. D.

13) Jonas De cultu imag. Lib. I. p. 169. C.

14) Dungal l. c. p. 223. H.

15) Jonas p. 179. A. B. Besonders Dungal p. 204. D.: Claudius dum nullam liberalium didicerit disciplinarum rationem etc. desgl. p. 211. E. 215. F.

16) p. 168. H. 200. E.

17) Dungal Respons. p. 199. C. 223. H. 18) p. 215. G.

19) p. 219. E. 223. C. Hingegen p. 210. H. bezeichnet er als dritte Frage die von dem Besuch der Kirchen (memoriae) der Heiligen, insbesondere der Peterskirche.

20) p. 200. G. Aehnlich wie Kaiser Leo der Isaurier von 800 Jahren spricht, s. oben S. 214.

21) Daher dies nicht als ein Zeichen grosser Unwissenheit ihm angerechnet werden durfte von Walch a. a. O. S. 219. A. 3.

22) p. 201. C. F. Im Einzelnen beruft er sich auf die Aeusserung des Gregor von Nyssa über die Darstellung des Opfers Abrahams und auf die Erwähnung des Paulinus von Nola von Bildern nicht allein der entschlafenen Heiligen, sondern auch lebender Freunde, p. 201. C. 200. G.

23) p. 204. C. 24) p. 209. E. F; G. H.

25) Jonas De cultu imag. Praefat. p. 167. E.

26) p. 170. E. 174. B. 27) p. 169. C. 174. A. 28) p. 168. H.

29) p. 171. E. F. 30) p. 178. F. 31) p. 186. D.

32) p. 179. D.

33) Solche Stellen, welche Jonas aus Dungal herübergenommen, sind Hieronym. adv. Vigilant. p. 193. E. = 211. D.; Augustin. De trin. p. 211. E. = 195. B. C.; Augustin. De civ. dei p. 193. B. = 212. G.

§. 76. Agobardus von Lyon.

In diesen Kreis der Polemik tritt noch Agobardus ein, Bischof von Lyon (816—840), mit seiner Schrift „wider die

abergläubische Verehrung der Bilder". Zwar fehlt es ihr an jeder directen Beziehung auf gegebene Zustände: der Verfasser rügt nur im Allgemeinen die Verirrung, die so weit gehe, dass sie dem Götzendienst oder der Häresie der Anthropomorphiten nahe komme; und leitet sie daraus ab, dass der Glaube aus dem Herzen verschwunden und alles Vertrauen auf sichtbare Dinge gesetzt sei[1]). Aber wo ist diese Verirrung zu suchen? In seiner Nähe, in der fränkischen Kirche wohl schwerlich, — verwahrt doch Jonas, Bischof von Orleans dieselbe gegen solche Anklage (s. S. 289). Es weisen aber zwei Stellen des Buchs, wie mir scheint, auf das byzantinische Reich und zwar nach der Schilderung, welche theils die Kaiser in dem erwähnten Briefe von 824, theils die Pariser Synode von 825 gegeben hatte. Die letztere tritt hauptsächlich denen entgegen, welche „die Bilder anbeteten und heilig nannten und Heiligung durch sie zu erlangen vermeinten, wie man es in der II. Nicenischen Synode aufgestellt finde"[2]); eben so zeichnet Agobardus die Irrenden als solche, welche den Werken der Hände göttliche Verehrung darbrächten und Bilder, obwohl sie seelenlos und sprachlos seien, nicht allein Heiligkeit, sondern auch die Kraft der Heiligung beilegten[3]). Und der Brief der griechischen Kaiser hatte unter den Beispielen des Aberglaubens angeführt, dass manche, mit Verachtung der Kirche, in gewöhnlichen Häusern Bildertafeln statt der Altäre gebrauchten und darüber das Sacrament verwalteten[4]); dies hat ohne Zweifel Agobardus im Auge, wo er von dem Unterfangen redet ohne Kirche, ohne Altar, ohne Reliquien über dergleichen Bildern das Abendmahl zu feiern[5]). Anderntheils schliesst er in seiner Polemik an Claudius von Turin sich an, ohne ihn zu nennen[6]). Doch führt er bei gleicher Entschiedenheit eine ruhigere Sprache; es ist, wie er auch theoretisch sich äussere, von einem gewaltsamen Vorgehen gegen die Bilder keine Spur: der Hauptunterschied aber liegt in der Lehre von den Heiligen, da er, in Uebereinstimmung mit dem Herkommen der fränkischen Kirche, deren Intercession anerkannte, welche jener verwarf (s. S. 295. 284 f.).

Zu Grunde legt auch Agobard das mosaische Gebot, kein

Gleichniss zu machen: woran als Thema des Ganzen der Satz des Claudius (s. S. 287) sich schliesst: dass wenn die Werke der Hände Gottes nicht anzubeten sind, auch nicht zu Ehren Gottes, um so weniger die Werke von Menschenhänden es sind, auch nicht zu Ehren derer, deren Gleichniss sie sein sollen[7]); welches in zwei Theilen durchgeführt wird. Der eine beschäftigt sich mit dem ersten Punkt und beweiset hauptsächlich durch Auszüge aus Augustinus, dass keine Creatur, Engel, Heilige oder heilige Leiber, verehrt werden, wir auf Gott allein die Hoffnung unserer Seligkeit setzen dürfen[8]). Der andere Theil bestreitet die göttliche Verehrung der Bilder, ausgehend von dem Grundsatz, dass der Fortschritt des Gläubigen von dem Aeussern zum Innern, von dem Körper zum Geist, von dem Sichtbaren zum Unsichtbaren, von der Welt zu Gott gehe, als zu dem besseren: das schlechtere aber sei was menschliches Unterfangen herstellt, darunter die Bilder, die man heilig nenne[9]). Und nun folgt die Verwerfung derselben, als lästerlich und thöricht mit Rücksicht auf jene Stelle der Pariser Synode. Doch kommt der Verfasser noch öfter auf den ersten Punkt zurück. Und erklärt sich gleich anfangs hierüber mit den Worten des Briefes der Gemeinde zu Smyrna, aus Eusebius, über das Andenken des Polycarp. Darnach müssten die Gläubigen aus allen Kräften streben, ihre Herzen von allem profanen Dienst der Bilder zu reinigen, um wahrhaft sagen zu können: „uns verführte nicht arger Menschenkunst Erfindung, noch der Maler unnütze Arbeit u. s. w." (Weish. 15, 4 ff.)[10]). Hier stellt er wieder einen Hauptsatz des Claudius voran, nehmlich die Antwort auf die Einwendung: „man verehre die Bilder, nicht als ob etwas Göttliches darin sei, sondern zu Ehren des dadurch Dargestellten," welche lautet: dass wenn den Bekehrten nach dem Dienst der Dämonen die Verehrung der Heiligenbilder geheissen werde, sie glauben würden, nicht die Götzen verlassen, sondern nur die Bilder vertauscht zu haben[11]). Und kommt weiterhin noch einmal auf die schon im Eingang aufgenommene Stelle des Claudius von den Werken der Hände Gottes und der Menschenhände zurück[12]). — Seine positive Ansicht von den Bildern, deren reli-

giöse Verehrung er verneint, legt er gleichfalls aus den Kirchenvätern dar: vor allem aus Eusebius die Erzählung von der Gruppe zu Paneas, laut der die Bilder der Apostel und selbst Christi zum Gedächtniss der Nachwelt nach heidnischer Gewohnheit hergestellt seien; aber auch aus Beda wider die aus dem mosaischen Verbot hergenommene Einwendung die Rechtfertigung der Bilder durch Vergleichung A. T. licher Vorbilder, der ehernen Schlange für die Kreuzigung, der 12 Rinder des ehernen Meeres für die 12 Apostel u. s. w.: welche gleichsam als eine lebendige Schrift die Ereignisse vor Augen stellten[13]). Doch will er in Kirchen die Bilder nicht zulassen. Zwar stellt er darüber zwei entgegengesetzte Ansichten hart neben einander: einmal aus dem Briefe des P. Gregor den Tadel des Bischofs von Friaul (?), welcher Bilder der Apostel in seiner Kirche wegen abergläubischer Verehrung des Volks ausgekratzt habe, statt durch verständige Autorität den Irrthum zu berichtigen und das Gemälde unverletzt zum Gedächtniss der Nachwelt zu erhalten[14]); hingegen aus des Augustinus Buch vom Staate Gottes das Lob des Hiskias, dass er die eherne Schlange zerstört, weil die Juden angefangen, sie abgöttisch zu verehren. Um so mehr, fährt er fort, müssten Bilder der Heiligen auf alle Art zerstört und bis zu Staub vertilgt werden: zumal da diese nicht auf Befehl Gottes gemacht, sondern von Menschen ausgedacht wären[15]). Aber auf diese Seite tritt er auch zuletzt noch, da er als eine Maassregel, um das abergläubische Vertrauen auf die Bilder zu beseitigen, den Beschluss orthodoxer Väter (des Concils zu Elvira) preiset, dass Malereien in den Kirchen nicht sein sollten[16]).

In allem dem ist zwar wenig eigener Text; doch sind in den *Zeugnissen* neben den herkömmlichen auch manche neu aufgenommen. Ganz eigenthümlich aber ist dem Verfasser, indem er gegen den Schluss seine Ansicht zusammenfasst, der Hinweis auf Abbildungen weltlicher Gegenstände, von denen er aus *eigener Ansicht* spricht. Also indem er als eine List des bösen Feindes es bezeichnet, die Götzen wieder einzuführen unter dem Vorwand, die Heiligen zu ehren, ermahnt er: „mögen wir die Malerei ansehn als Malerei, die ohne Leben, Sinn und Verstand

ist, möge an dem Anblick das Auge sich weiden; das Herz aber verehrt Gott, der auch seinen Heiligen den Kranz des Sieges und uns die Hülfe ihrer Intercession gewährt[17])." Und weiset auf das Beispiel der Alten, dass sie Heiligenbilder hatten, gemalt und geschnitzt, aber zu geschichtlichem Gebrauch, nicht zur Verehrung. „Z. B. Gemälde der Synoden, wo die Katholischen, in der Wahrheit siegreich, die Häretiker aber des falschen Dogmas überführt und ausgetrieben, vorgestellt waren, zur Erinnerung an die Festigkeit des katholischen Glaubens; gleichwie auswärtige und Bürgerkriege zum Gedächtniss der Ereignisse dargestellt werden, *wie wir es an vielen Orten sehen*[18])." Gegen die Verehrung der Bilder aber und das abergläubische Vertrauen auf sie macht er die Instanz: „Wenn man in Gemälden Männer sieht, bewaffnet oder mit Ackerbau beschäftigt, beim Mähen, bei der Weinernte oder Fischer in ihren Kähnen und Netze auswerfend oder Jäger, die Jagdspiesse ausstreckend, mit den Hunden Rehe und Hirsche verfolgend; so erwartet man weder eine Vermehrung des Heeres noch Hülfe für die Feldarbeit oder Haufen Waizen oder Bäche von Most, noch Fische, Rehe, Schweine von ihnen zu empfangen. Ebenso wenn wir geflügelte Engel, predigende Apostel, gequälte Märtyrer in Gemälden sehen, dürfen wir von diesen keine Hülfe erwarten[19])."

So fehlt es hier nicht an Achtsamkeit auf das Kunstwerk, welche aber dem praktisch-kirchlichen Interesse durchaus sich unterordnet.

1) Agobard. De imag. c. 33., in der Max. bibl. Patr. T. XIV. p. 294. E. und Gallandi Bibl. Patr. T. XIII. p. 468. A. Vergl. Walch Hist. der Ketzereien Th. XI. S. 237.

2) Synod. Paris. c. 3. s. oben S. 282. 3) Agobard. l. c. c. 16.

4) Michael. et Theophil. imp. Ep. (s. oben S. 284. A. 1) p. 420. C.

5) Agobard. l. c. c. 34.

6) Auf diese Beziehung im Allgemeinen hat schon Walch aufmerksam gemacht a. a. O. S. 240. Der Nachweis im Einzelnen folgt oben S. 298.

7) Agobard. l. c. c. 1. 8) c. 1—15. 9) c. 16. 10) c. 18.

11) c. 19. Agobard hat hier zwei Sätze des Claudius von Turin (bei Dungal in der Max. bibl. Patr. T. XIV. p. 197. F.: *Dicunt isti* etc. bis *nomina mutaverunt.*), zwischen denen er eine Stelle aus Rufins Kirchengeschichte (XI, 29) einschaltet: dass nach Zerstörung der Tempel und

Götzenbilder in Alexandrien die Bekehrten das Zeichen des Kreuzes auf Thüren, Fenstern u. s. w. gemacht haben; mit dem Zusatz, also nicht ein menschliches Angesicht. Ein Satz, den er wohl selbst hinzugefügt, nicht bei Claudius gefunden, welcher an dem Kreuz eben so wenig Gefallen hatte.

12) c. 27. 13) c. 20. 21. 14) c. 22. 15) c. 23.
16) c. 33. 17) c. 31. 18) c. 32. 19) c. 33.

d. Die poetische Kunstbeschreibung.

Wenn die bisher verfolgten theologischen Interessen, sei es mehr von der praktischen oder von der wissenschaftlichen Seite, hauptsächlich auf gewisse *Klassen* von Kunstwerken leiteten, so sind nun auch die *einzelnen* Denkmäler in Betracht gezogen und selbst Beschreibungen von ihnen überliefert, sowohl in Dichtung als in Prosa. Die poetische Kunstbetrachtung aber, die wir voranstellen, ist in ihren verschiedenen Richtungen zu dieser Zeit repräsentirt vornehmlich durch Theodulfus und Ermoldus Nigellus.

§. 77. Theodulfus.

1. Es ist mehr als eine Gattung der Poesie in jener Verknüpfung schon vorgekommen und zwar zuvörderst die epigrammatische. Wir haben die Häupter der Theologie und der allgemeinen Wissenschaft unter Karl dem Grossen und in der nächsten Folgezeit, Alcuinus und Rabanus als Verfasser zahlreicher Gedichte kennen gelernt, die zur Inschrift bestimmt waren an Kirchen, kirchlichem Geräth und auf Grabmälern. Meist nur Ausdruck frommen Gefühls, geben sie doch nicht selten auch Kunde von den Gegenständen: dem Stifter, der Zeit der Herstellung; zuweilen, namentlich bei Malereien, auch von dem Inhalt, so dass das Epigramm zu einer Beschreibung wird. In gleicher Weise haben noch mehrere hervorragende Prälaten dieser Zeit gearbeitet, namentlich Angilbert und Theodulfus. Angilbert, ein Schüler des Alcuinus und am Hofe Karls des Gr. erzogen, zuletzt Abt von Centula (St. Riquier) (793—814) hat dies Kloster neu aufgebaut und ausgeschmückt. Und darauf beziehen sich mehrere Inschriften in Distichen, welche durch seine Lebens-

beschreibung überliefert sind: eine in dem westlichen Thurm, der insbesondere dem Erlöser, eine andere in dem kostbaren marmornen Fussboden des östlichen Thurms, der dem Richarius geweiht war[1]); während eine grössere Inschrift, die den Stifter der Fürbitte des Lesers empfiehlt, unter den Gedichten des Alcuinus erhalten ist[2]). Dazu kommen noch die Inschriften der von ihm daselbst errichteten Grabmäler zweier Heiligen[3]).

Umfassender, schon in dieser engern Gattung, war die poetische Thätigkeit des Theodulfus, Bischofs von Orleans († 821), von dessen Gedichten wir eine Sammlung in sechs Büchern haben[4]), denen noch einige zerstreute hinzutreten. Von ihm ist zunächst eine Reihe von Inschriften zu Werken seiner eigenen Stiftung: an einer Kirche in dem Flecken Germigny[5]), an einer Fremdenherberge[6]) und an zwei Altären[7]), wie dergleichen häufig vorkommt; aber eine Seltenheit sind die Inschriften auf dem Deckel einer Bibel, wovon die obere anzeigt, dass er das Buch habe herstellen lassen, es aussen mit Gold, Silber und Edelsteinen geschmückt, und inwendig die Feile angewandt habe[8]). Auch die Inschrift vor einer Chronik, welche einer von ihm veranstalteten Bibelabschrift angehängt war, gedenkt der gleichen Ausstattung[9]). Sonst kommt nur noch eine Widmungsinschrift vor, die im Namen des Abtes Fulrad von St. Quintin auf die im J. 814 von ihm gegründete Klosterkirche verfasst ist und in Goldschrift auf zwei Tafeln den Stifter und die Umstände des Baues (der durch drohenden Einsturz nothwendig geworden) anzeigte; während die Verse einer dritten Tafel auf das Gotteshaus und die Ruhestätte des Märtyrers Bezug nahmen[10]). Auch einige Grabinschriften sind von ihm ausgegangen, darunter eine auf Karls des Gr. Gemahlin Fastrada[11]). — Andere Inschriften betreffen profane Gegenstände, ohne jedoch der religiösen Weihe zu entbehren: zwei an der Front eines Hauses[12]), eine über der Thür, auch eine an einem Becher[13]). Eine Inschrift an dem Stuhl des Bischofs, ausdrücklich mit dem Namen des Theodulfus, doch nur zu seinem häuslichen Gebrauch[14]) enthält in sechs Distichen nächst einer Anrufung Gottes (dem alles Thun desselben wohlgefällig sein und der das Gute zu wollen und zu können ihm verleihen

möge) die Anweisung an den Sitzenden, wie er zu den Umstehenden und zu Gott sich verhalten soll, und die Ermahnung an die, welche vor ihm stehen, nicht Abwesende zu verlästern und eitler Reden sich zu enthalten. — Hiernächst aber nimmt Theodulfus eine eigenthümliche Stellung ein als der erste, der zu einer eigentlichen Beschreibung von Kunstwerken in gebundener Rede übergeht.

2. Dabei zeigt sich, wohin die Aufmerksamkeit und Werthschätzung in diesem Gebiet vorzugsweise gerichtet ist: diese Kunstwerke nehmlich sind weltlichen Inhalts, ja sie haben zum Theil ein mythologisches Gepräge. Schon in den carolinischen Büchern vom J. 790 finden sich Hindeutungen auf solche Kunstvorstellungen, jedoch mit dem Merkmal, dass sie der heiligen Schrift widersprächen (s. oben S. 224). In einem ganz andern Zusammenhang kommt Theodulfus darauf zu reden. Sein umfänglichstes Gedicht (von 958 Versen) ist eine Ermahnung an die Richter, deren Absicht gleich das erste Distichon ausdrückt: „nehmet ihr Richter den Weg gerechten Gerichtes und lasset eure Füsse meiden krumme Abwege"; und als diesen Abweg bezeichnet er vor allem die Bestechlichkeit[15]). Aus eigner Wahrnehmung aber entwirft er ein furchtbares Bild damaliger Zustände. Oft sehe er, dass auf Versprechungen hin die Richter das Recht verlassen und mit gierigem Schlunde dem Golde nachgehn[16]). Er schildert dann eine Visitationsreise, die er mit dem Leidradus im Auftrag Karls des Grossen von Lyon nach Narbonne und Arles ausführte; oft sei das Volk in grossen Haufen, jedes Alter und Geschlecht zu ihnen gekommen, habe Geschenke versprochen in dem Glauben, seinen Zweck damit zu erreichen. „Dieser verspricht Krystall und Gemmen des Morgenlandes, wenn ich ihm des andern Aecker verschaffe; jener bringt in grosser Zahl Goldmünzen mit arabischen Charakteren oder Silbermünzen von lateinischem Gepräge, wofern er Landgüter, Felder, Häuser erlange[17]); ein anderer silberne, durch Schwefel schwarz gewordene, inwendig vergoldete Becher mit schönen Reliefs[18])." So kämen die Reichen, aber auch die Armen blieben nicht zurück, ein jeglicher nach Vermögen Geschenke anbietend. „So suchen sie mich zu

beugen; und doch würden sie mich nicht für einen solchen halten, wenn nicht ein solcher zuvor da gewesen wäre[19])." Nachdem er dies weiter ausgeführt, kehrt er von der Digression, wie er sagt, zu seinem Beginnen zurück und ermahnt die Richter, mit gleicher Waage zu wägen[20]). Zuvor aber, indem er noch manche Züge aus den Bestechungsversuchen mitgetheilt, werden zwei Kunstwerke näher beschrieben: ein Gefäss aus dem klassischen Alterthum und ein Teppich von arabischer Arbeit[21]). Ein Mann hatte heimlich mit gedämpfter Stimme den Diener herausgerufen und die Fälschung von Papieren, welche die von seinem Vater verfügte Freilassung vieler Leute bekundeten, von dem kaiserlichen Sendgrafen verlangt um den Preis eines alten Gefässes mit Reliefs: darin sah man inwendig auf dem Boden des Kruges die Geschichte des Cacus, nehmlich die Spuren seiner Räuberei, die Züchtigung durch den Hercules und die wiedererlangten Stiere bei der Arbeit; ferner am Rande in einem schmalen Streifen wie Hercules als Kind die beiden Schlangen erdrückt und nach der Reihe zehn seiner Thaten, während an der äussern Ausbauchung, wo durch vielen Gebrauch die Figuren ihre Schärfe verloren hatten, die Geschichte des Nessus und der Dejanira nebst dem Schicksal des Lichas und der Sieg über den Antäus dargestellt war[21]). Der arabische Teppich aber enthielt ausser Arabesken Malereien aus dem Thierleben, wie das Kalb der Mutter folgt und die Kuh dem Stier[22]). Es fragt sich, woher jene Angaben über das Kunstwerk stammen: der Diener kann nicht so berichtet haben; der Bischof muss also das Gefäss, obgleich er es nicht annehmen wollte, von dem Eigenthümer sich haben zeigen lassen (was immerhin auffällig ist): und hat sich alsdann nach dem Anblick gerichtet, wenn er auch die Stellen römischer Dichter mit im Auge gehabt hat.

Diese Schilderungen erscheinen jedoch nur in einer Episode des paränetischen Gedichts, obwohl der Dichter mit Interesse dabei verweilt: und die Kunstwerke selbst kommen zum Vorschein nur als Mittel zu einem schlechten Zweck. Aber es sind noch zwei merkwürdige Gedichte von ihm vorhanden, welche Kunstwerke um ihrer selbst willen beschreiben, die wahrschein-

lich beide nach seiner Anordnung verfertigt sind (von dem einen sagt er es selbst)[14], und sich ergänzen, sofern sie dem Gebiet, das eine der Natur, das andere der Wissenschaften angehören. Jenes war ein Gemälde auf einer Tafel, welches den Erdkreis vorstellte[14], den die Amphitrite umschloss, alle Ströme verschlingend, und den mit aufgeblasenen Backen die vier Winde umstanden. In dem Rund erschien die Erde in Gestalt der Cybele, welche einen Knaben an der Brust hatte und neben sich einen Korb mit Früchten, eine Thurmkrone auf dem Haupt, eine Schlange im Busen, in der Hand einen Schlüssel, Cymbeln und Waffen: vor ihr standen Hähne, Schafe und unterwürfige Löwen; ein Wagen mit einem leeren Sitz stand ihr zu Gebote. Alles das wird im Einzelnen auf die Erde gedeutet, der Zweck des Ganzen aber ist: dass der Tisch mit Speise den Leib, die Betrachtung des Bildes aber den Geist nähren sollte. — Das andere Gemälde stellte gleichfalls personificirt die sieben freien Künste dar[15], welche an einen Baum mit Blättern und Früchten sich anschlossen, der auf dem Weltkreis sich erhob: an der Wurzel sass die Grammatik, gekrönt, mit Peitsche und Schwert in den Händen; auf einem rechts ausgehenden Aste befanden sich die Rhetorik und Dialektik, auf einem Aste links die vier Cardinaltugenden. Weiter hinauf hielt die Arithmetik den Baum umfasst und auf zwei Aesten, die oberhalb aus dem ersten hervorgingen, die Musik und Geometrie, während an den zwischen ihnen aufsteigenden mittleren Stamm die Astronomie sich hielt. Alle diese Figuren, zu denen noch die Weisheit nebst der Logik, Ethik und Physik hinzukommen, werden näher beschrieben, an sich und im Verhältniss zu einander. So sind Bild und Sache eng verknüpft, — der Grundgedanke aber ein ethischer, sofern in dem Baum ein Bild des menschlichen Lebens und Sinnens hingestellt wird, das bei dem Niedern nicht stehen bleibt und dem Höhern zustrebt.

3. Eine ganz besondere Art die Poesie mit der Kunstvorstellung zu verknüpfen, nehmlich ausser dem Gedanken, äusserlich durch die Anordnung der Buchstaben, hat Rabanus Maurus ausgeführt in seinem Gedicht zum Lobe des Kreuzes[16].

Dasselbe enthält ausser den Widmungen und der Vorrede 28 Abschnitte oder Figuren, in welchen ein Theil der Buchstaben, unbeschadet des ursprünglichen Zusammenhangs, für sich genommen noch einen Sinn giebt, der die Mysterien des Kreuzes aufschliesst: und zwar wird durch diese ausgesonderten Buchstaben stets ein Kreuz gebildet, entweder einfach oder in zusammengesetzter Form[7]). Meist sind diese durch die Buchstaben zweiter Ordnung gebildeten Umrisse selbst wieder Buchstaben oder geometrische Figuren. Einigemal aber ein Bild lebender Wesen: namentlich Christus selbst am Kreuze stehend, die Cherubim und Seraphim, das Lamm umgeben von den symbolischen Thieren der Evangelisten[8]); zu Anfang König Ludwig der Fromme, dem der Dichter sein Werk darbringt, und zum Schluss der Dichter vor dem Kreuze anbetend[9]). Die voranstehende Zueignung an den Papst nennt als solchen Gregor, das ist der IV, (827 — 844); nach den Fuldaer Annalen zum J. 844 hätte er das Buch dessen Nachfolger, dem Sergius (844 — 847) durch zwei Mönche übersandt[10]): es kann leicht beides statt gefunden haben. Das Werk hat ihm vielen Ruhm eingebracht; für uns, wenn auch diese Art der Künstelei weniger gewürdigt wird, hat es immerhin einen archäologischen Werth.

1) Hariulf. Chron. Centul. II, 3. in d'Achery Spicileg. ed. 2. T. II. p. 303. Mabillon Act. SS. ord. Ben. T. IV. P. II. p. 110.

2) Alcuin. Carm. supposit. X. (bei Duchesne Carm. 177) Opp. ed. Froben. T. II. p. 552. auch bei Mabillon l. c. p. 101.

3) Bei d'Achery l. c. p. 307 f. Mabillon l. c. p. 101.

4) In Sirmond. Opp. T. II. p. 1029 ff. und in der Max. bibl. Patr. T. XIV. p. 28 ff.

5) Nicht in der Sammlung, sondern von Sirmond zu II, 5. p. 1056. mitgetheilt.

6) Theodulf. Carm. X. bei Mabillon Vet. Anal. ed. nov. p. 412. und bei Sirmond p. 1128.

7) Id. Carm. II, 5. in der Max. bibl. Patr. l. c. p. 38. und Carm. IX. bei Mabillon und Sirmond l. c.

8) Carm. VI, 27: a foris in prima tabula bibliothecae (i. e. divinae). Das andere Carm. 28. in altera tabula schliesst mit dem Verse: cumque librum petis hunc, sit tibi lota manus.

9) Carm. II, 2. v. 3. 10) III, 7 — 9.

11) II, 11. Ferner auf den P. Hadrian III, 2 (die aber nicht auf dessen Grab gesetzt ist); und auf den Helmengald IV, 19.

12) Carm. II, 12. III, 11. 13) VI, 29. 30. 14) III, 15.

15) Carm. Lib. I.: paraenesis ad judices, v. 15:

Judicio pietas, pietati industria detur,
Quo teneant nullum munera saeva locum.

16) v. 87. 17) v. 167—176. 18) v. 221—224.

19) v. 259 f. 20) v. 291 ff.

21) v. 177—210. Diesem Gefäss hat Bock einen Artikel gewidmet im Bulletin de l'Acad. des Sciences de Belgique T. XIII. P. II. 1846. p. 382 ff.

22) v. 211—220.

23) Carm. IV, 3. v. 119: hoc opus ut fieret Theodulfus episcopus egi.

24) Carm. IV, 3. 25) IV, 2.

26) Raban. Maur. De laudibus s. crucis Opp. T. I. Colon. 1626. p. 273 ff. und einzeln ed Henze Lips. 1847.

27) Er selbst bezeichnet diese Art, Fig. XXIV. v. 13. ed Henze p. LVII:

Disposui signis, disperso et tramite cantus
Inserui angelicos, intexi et versibus aptis.

28) Praefat. p. VIII f. Fig. IV. p. XIV f. Fig. XV. p. XXXVI.

29) p. IV f. und Fig. XXVIII. p. LXII.

30) *Annal. Fuldens.* a 844. Pertz Monum. Germ. Scr. T. I. p. 364.

§. 78. Ermoldus Nigellus.

Auch die andere Art der Dichtung, die eigentlich historische, wobei auch die Monumente ihr Recht erhalten, ist schon zur Sprache gekommen. Wir sahen wie Alcuinus in der poetischen Geschichte der Erzbischöfe von York der Kirchenbauten gedenkt. Und zuvor wie Beda in dem Leben Cuthberts dessen Bauthätigkeit beschreibt: diese Schrift aber hat er zwiefach, in Prosa und in Versen, abgefasst. Ebenso ist das Leben des Abtes Eigil von Fulda von dem Mönch Candidus in beiderlei Schreibart überliefert, mit wichtigen Angaben zur kirchlichen Architectur, auf die wir im folgenden §. zurückkommen.

Das poetisch-historische Hauptwerk dieser Zeit aber ist das Lobgedicht auf Ludwig den Frommen, in vier Büchern, von dem Mönch Ermoldus Nigellus, verfasst um das Jahr 826 zu dem Zweck, den er wiederholt ausspricht, dass der Kaiser ihn, der in Verschuldung gefallen, aus Elend und Bann erlöse. Der Verfasser hat die Gabe anschaulicher Erzählung und lebendiger

Schilderung und versetzt den Leser auf den Schauplatz der Begebenheiten, den er auch gern ausmalt. Es wendet sich aber das Gedicht nach beiden Seiten, der weltlichen wie der kirchlichen. Von der ersten Art ist die Schilderung des Kriegszugs gegen Barcelona, der Belagerung und Eroberung der Stadt, (welche den grössten Theil des ersten Buchs einnimmt); des Kriegszugs gegen den König Murman der Bretonen, (worin Ludwig gebot der Kirchengebäude zu schonen)[1]), und des Duells zweier Gothen auf einem Jagdrevier bei des Königs Pfalz in Aachen[2]). Er versteht sich aber auch auf das kirchliche Interesse, wie er denn den König Ludwig vor allem preiset: dass er sich beeilte die christlichen Kirchen zu bereichern und alte Schenkungen ihnen zurückgab[3]). Doch weiss er auch das Wesentliche des Christenthums zu unterscheiden: worauf er hinweiset in der Schilderung der Bretonen als Namen-Christen, welche die Werke und den Glauben verleugneten[4]); und in einer langen Ansprache des Königs an den Bischof Ebbo, den er in die Heiden-Mission sendet[5]). Nehmlich unter den kirchlichen Begebenheiten, die hier geschildert werden, ragen hervor der Besuch des P. Stephanus bei K. Ludwig und dessen Krönung durch den Papst[6]); der Bericht der Sendgrafen über die Visitation der Kirchen und Klöster[7]), und (im 4. Buch) die Ausbreitung des Christenthums unter den Dänen durch Ebbo Erzbischof von Reims und die Taufe ihres Königs Harald zu Ingelheim. Da wird die heil. Handlung geschildert, aber noch ausführlicher die Geschenke des fränkischen Königshauses an den Dänenkönig und seine Gemahlin[8]); der Zug in die Kirche zur Messe nach der Taufe, aber auch die Zurüstung des Mahles und am folgenden Tage eine grosse Hofjagd[9]).

Zumal die letzte Geschichte führt auf heidnische und christliche Kunstdenkmäler. Aus Anlass der Bekehrung ist erstens nicht allein von den Götzen der Dänen, als welche Neptun und Jupiter angegeben werden[10]), sondern wiederholt auch von der Einschmelzung der Götzenbilder die Rede. Der König erklärt sich bereit, das getriebene Metall zum flammenden Heerd zu tragen[11]). Und nach dem Bericht von der Taufe redet der Dich-

ter ihn noch an: er möge die Götzen, je nach dem Metall, zu Schmuck oder zu Ackergeräth verarbeiten, möge aus Jupiter, der das Feuer liebe, schwarze Töpfe und dunkle Kessel, und aus Neptun Wasserkrüge machen lassen[12]). — Die Taufhandlung aber giebt Gelegenheit, der künstlerischen Ausschmückung der Kirche und des Palastes zu Ingelheim zu gedenken, wobei sich dieselbe zwiefache Richtung auf das Religiöse und das Weltliche zeigt. Er schildert nehmlich wie die Kirche[13]) geschmückt war einestheils mit A. T. lichen Scenen: der Geschichte des ersten Menschen im Paradiese, dem Sündenfall und der Strafe, dem Todschlag Kains, der Sündfluth u. s. w. bis auf die Thaten der Propheten und Könige; während die andere Seite das Leben Christi enthielt von der Verkündigung bis zur Himmelfahrt[14]). Und wie der Palast erglänzte von mancherlei Bildern menschlicher Thaten: man erblickte aus der heidnischen Vorzeit den Cyrus, Ninus, Phalaris u. s. w., den Romulus nebst Remus und Alexander; so wie aus dem christlichen Weltalter römische Kaiser und fränkische Fürsten des carolingischen Stammes[15]). Daran schliesst sich weiterhin die Nachricht von einer Orgel, die, aus Constantinopel gekommen, im Jahre 826 zu Aachen im Palast (nicht in der Kirche) aufgestellt worden, ein Werk, wie es im Frankenreich niemals hervorgebracht sei und wodurch allein der griechische Hof den fränkischen zu übertreffen gemeint habe[16]). Ein anderes kostbares Geräth kam aus Rom: denn bei der Kaiserkrönung durch P. Stephanus heisst es, dieser habe als Geschenk des Petrus eine Krone von Gold und Edelsteinen mitgebracht, welche einst Constantinus getragen[17]). Sonst wird zu Anfang noch der Klosterstiftungen des Königs in Aquitanien gedacht, namentlich zu Conca in einem anmuthigen Thal, wohin er durch einen Felsen den Zugang eröffnen liess[18]). Und zu Ende in persönlicher Beziehung, da der Dichter in der Verbannung zu Strassburg sich befand, kommt die Rede auf die dortige Marienkirche, deren Schwelle er oft betend betreten: er schildert ihre innere Einrichtung, die Lage der Altäre in der Erzählung über eine wunderbare Erscheinung seliger Geister vom J. 755[19]), womit er die Anrufung

der heil. Jungfrau, ihm zu helfen in seiner Verbannung, einleitet, während die Bitte an den Kaiser den Schluss macht.

Bald folgen Gedichte, die ausschliesslich einen monumentalen Inhalt haben. So wird ein Diaconus in Monte Cassino, Theophanius um die Mitte des 9. Jahrhunderts als Verfasser genannt von Versen über den Bau des Klosters des Erlösers und des Klosters der Maria in Plumbariola[10]: wobei also an eine *Beschreibung* zu denken ist. Hingegen ein *lyrisches* Erzeugniss derselben Zeit hauptsächlich im Klageton sind die Strophen eines Ungenannten über die Zerstörung der Abtei St. Glonne durch Nomenoi, Herzog der Betragne um das J. 849[11]), der in das fränkische Reich eingefallen war, Raub und Brand verübte, auch die Kirchen zerstörte[12]). Zwar wurde jenes Kloster, wie das Gedicht meldet, anfangs geschont: er verlangte nur, nachdem er die Mönche zusammenberufen und sogar viel Geld ihnen gegeben hatte, sie sollten eine prächtige Statue von ihm anfertigen lassen und auf dem Giebel, der nach Osten sah, aufstellen, zum Zeichen, dass er den König Karl (den Kahlen) nicht fürchte[13]). Da sie es aber mit diesem hielten, steckte er das Kloster in Brand.

Also treten in dieser Beziehung historische Motive in poetischer Form auf. Solches ordnet sich aber der eigentlichen Geschichtschreibung unter, welche in diesen mittlern Zeiten von Anbeginn des monumentalen Stoffs sich bemächtigt hat.

1) Ermold. Nigell. Carm. in honorem Hludowici Lib. III. v. 339. 351. Pertz Mon. Germ. Scr. T. II. p. 496.

2) III, 543 ff. 3) I, 53. 4) III, 45 ff. 5) IV, 31 ff.

6) II, 197—480. 7) III, 503 ff. 8) IV, 353 ff.

9) IV, 399 ff. 457 ff. 481 ff. So schildert er auch in einer Elegie an König Pipin den Kirchgang des Königs und der Königin sammt dem Hofe, Eleg. I. v. 17—38. Pertz l. c. p. 516 f.

10) IV, 9 f. 99 f. 11) IV, 166. vergl. 341. 12) IV, 443—456.

13) IV, 243: *his est aula Dei picturis arte referta*; vergl. v. 190. (aula ist nicht Vorhof, wie Dr. Pfund übersetzt; es stehen sich einander gegenüber aula dei und regia domus). Es fragt sich, welche Kirche? Ermoldus nennt nur Ingelheim v. 179, und dieselbe Angabe hat Theganus Vita Hludowici c. 33; während Einhard Annal. a. 826 die Taufe zu Mainz apud S. Albanum vor sich gehen lässt (vergl. Dümmler Gesch. des ostfränkischen Reichs Bd. I. S. 260. A. 43). Pertz zu Ermold. IV, 179 be-

zieht aber dessen Beschreibung auf die Kirche zu Mainz, da Ingelheim in suburbano von Mainz liege nach Einhard Ann. a. 787. Indessen war nach Ermoldus die Kirche dem Palast so nahe, dass man sich in Prozession dahin begab, welche derselbe schildert IV, 417 ff.; ja es heisst v. 409: *atria Caesar per lata petebat in aulam.* Daher wohl seine Beschreibung nicht anders als von der Kapelle des Palastes zu Ingelheim zu verstehen ist.

14) IV, 187—244. Diese Malereien erläutert Lersch in Dieringers Kathol. Zeitschr. für Wissenschaft und Kunst. II. Jahrg. 1845. Bd. I. S. 23 ff.

15) IV, 245—282. 16) IV, 639—646. 17) II, 426.

18) I, 191 ff. 206. 263. 19) IV, 705—710.

20) Nach Petr. Diac. De vir. illustr. Casin. c. 10.

21) Rythmici versus de eversione monasterii Glonnensis, bei Mabillon Annal. ord. Ben. T. II. App. n. LXXIV. p. 753 f.

22) S. das Schreiben der Pariser Synode vom J. 849. bei Mansi Conc. T. XIV. p. 923. Vergl. Hefele Conciliengesch. Bd. IV. S. 146.

23) v. 89:

Turmam vocat monachicam
multamque dat pecuniam,
jubet mox suam statuam
effigiari splendidam.
Quam ponerent pinnaculo
ad orientem patulo,
signum quod esset, Carolum
se non timere dominum.

e. Die Geschichtschreibung.

aa. Im fränkischen Reich.

§. 79.

Es ist der historische Trieb, der die Denkmäler mehr und mehr in seinen Kreis zieht.

Die Geschichtschreibung fängt hier ganz von vorne an in einer Gestalt, welche von Britannien und Irland herübergekommen ist, der *annalistischen*[1]). Die ältesten Annalen sind kurze thatsächliche Aufzeichnungen, betreffend theils das Kloster und den Kirchensprengel, woraus der Tod eines Abtes oder Bischofs gemeldet wird und höher hinauf der Tod des Papstes; theils das Land und das Herrscherhaus, dessen persönliche Schicksale sammt den Kriegsereignissen hervorgehoben werden: wofür seit Karl dem Grossen auch amtliche Anregung und Förderung eintrat[2]). Beiderlei Interesse trifft zusammen in den Nachrichten über die Grabstätten der Fürsten: wie früher bei den merovingischen, zuletzt bei den lan-

gobardischen Königen die Landesgeschichte hievon berichtet hatte, so finden sich bei dem carolingischen Hause die Kirchen, wo dessen Glieder beigesetzt worden, in den Annalen genannt. Zuerst heisst es in denen von Fulda zum J. 741, dass Karl Martell in der Kirche des Dionysius, sodann in denen von Lorsch zum J. 794, dass die Königin Fastrada zu Mainz in der Kirche des Albanus bestattet sei[4]). Es werden ferner naturgeschichtliche Merkwürdigkeiten aufgezeichnet: namentlich Sonnenfinsternisse, auch die Ankunft eines Elephanten[5]), eines Geschenks des persischen Königs, im J. 802. Desgleichen als eine kunstgegeschichtliche Merkwürdigkeit, die Ankunft einer Orgel im Frankenreich, eines Geschenks des griechischen Kaisers an K. Pippin, im J. 757; während noch später das Geschenk einer Orgel an K. Ludwig den Frommen im J. 826 gleich einem Triumph besungen wurde (s. S. 304)[5]). Endlich die Schicksale von Kirchen- und Klostergebäuden, ihre Errichtung, Einweihung, Erhaltung oder Zerstörung. So melden zuerst die Annalen von Fulda zum J. 744 die Gründung des dortigen Klosters durch Bonifacius und die von Lorsch zum J. 746 die Erbauung eines Klosters auf dem Berge Soracte durch Karlmann, nachdem er die Regierung niedergelegt und in den Mönchsstand eingetreten war[6]); desgleichen die Annalen von Salzburg (jedoch in einem spätern Zusatz) die Einweihung der Kirche des Rupertus durch Virgilius im J. 774 und jüngere Annalen daselbst die Einweihung der Kirche zu Kiemse im J. 782[7]). Es werden auch ungeachtet der Kürze des Berichts verschiedenartige Veranlassungen bemerkbar. Die Annalen von Lorsch und Fulda, letztere zum J. 765 und 766[8]), melden die Ankunft von Reliquien aus Rom, welche Chrodegang Bischof von Metz besorgt hatte: die des Gorgonius kamen nach Gorze in das von ihm selbst erbaute Kloster (das Datum der Kirchweih giebt Alcuinus in einem Gedicht, s. S. 270); die des Nazarius nach Kloster Lorsch, dessen Kirche im J. 774 geweiht wurde (wie die Annalen von Fulda hinzufügen): offenbar steht die Herbeiholung von Reliquien und die Gründung dieser Klöster in Wechselwirkung. Eine andere Veranlassung gaben in der Epoche Karls des Gr. die Kriege mit den Sachsen und die

Anstalten zu ihrer Bekehrung. Nach den Reichsannalen von Lorsch und Fulda versuchten die Sachsen bei ihrem Einfall im J. 774 die Kirche zu Fritzlar in Brand zu stecken, welche Bonifacius geweiht und deren Bewahrung vor Feuer er prophetisch verkündet habe; die Versuche waren vergebens, zwei Jünglinge in weissen Kleidern sollen das Gebäude beschirmt haben[9]). Hingegen bezeugen die Annalen von St. Gallen, nachdem zum J. 775 die Taufe vieler Sachsen gemeldet worden, dass im J. 777 König Karl in ihrem Lande zu Paderborn war und dort eine Kirche zu Ehren des Erlösers baute[10]). Und die von Lorsch, dass er ebendaselbst im J. 799, nachdem er viele Sachsen versetzt und ihr Land unter seine Getreuen vertheilt hatte, eine Kirche von wunderbarer Grösse erbaute und weihen liess[11]). Ausnahmsweise kommt auch ein auswärtiges Ereigniss vor, der Einsturz der Decke der Paulskirche zu Rom in Folge Erdbebens am 30. April 801, in den Annalen des Einhard und von Fulda[12]). Weiter enthalten aus Fulda die alten Annalen so wie die des Enhard die Nachricht von der Einweihung der Basilica des Bonifacius daselbst im J. 819[13]). Und die Annalen von Reichenau und Weingarten die Angabe aus St. Gallen, dass mit dem Bau der Basilica des h. Gallus im J. 830 begonnen so wie zum J. 835, dass dieselbe eingeweiht sei[14]): woraus die Dauer des Baues ersichtlich ist.

Demnächst hat die andere Klasse der Geschichtschreibung, die *biographische*, ein Hauptwerk aufzuweisen: Einhards Leben Karls des Gr. (nicht später als das J. 820), worin auch dessen Beziehung zu mehreren Kirchengebäuden hervortritt: der Kirche des Dionysius bei Paris, als Grabstätte seiner beiden Eltern[15]), der Peterskirche zu Rom, die er vor allen andern heil. Oertern in hohen Ehren gehalten, viel beschenkt und noch in seinem Testament bedacht habe[16]), vornehmlich aber der Marienkirche in Aachen, dem Werk seiner eigenen Stiftung, von welcher dreimal die Rede ist. Denn nachdem zuerst seine Kriegsthaten geschildert sind, kommen die Werke des Friedens zur Sprache: darunter ausser den weltlichen Bauten zumal die Sorge für die Wiederherstellung der durch Alter verfallenen Kirchen, die er

von den Bischöfen gefordert und über deren Ausführung er durch Abgesandte wachte; vor allem aber die Kirche zu Aachen als ein wunderbares Werk[17]). Dies wird näher ausgeführt zur Schilderung seines Charakters, nehmlich zum Zeugniss seiner Frömmigkeit: wie er sie in höchster Schönheit hergestellt habe mit Gold, Silber, Leuchtern, ehernen Schranken und Thüren, wie er für dieselbe Säulen und Marmor aus Rom und Ravenna beschafft und mit kostbarem Geräth und Paramenten sie ausgestattet habe[18]). Schliesslich wird sie als seine Begräbnisskirche genannt, wobei noch einige architektonische Angaben vorkommen in der Schilderung der Vorzeichen seines Todes[19]): dass die Spitze der Basilica ein goldener Apfel eingenommen und eine Halle mit dem Palast sie verbunden habe; jener sei vom Blitz herabgeworfen, diese eingestürzt.

Der weltlichen Biographie zur Seite steht die *kirchliche*, welche in der Amtsführung von Bischöfen und Aebten als einen vorzüglichen Theil ihrer Thätigkeit den Bau und die Ausschmückung von heiligen Gebäuden zu melden hatte und nicht selten in ein werthvolles Detail eingeht. Schon das erste Werk dieser Art aus dem fränkischen Reich, die Geschichte der Bischöfe von Metz durch Paulus Diaconus (von dessen langobardischer Geschichte früher die Rede gewesen ist, §. 55) zeigt diese Richtung. Aus alter Zeit freilich hat es von den Kirchen dieser Stadt nur Sagenhaftes und Wunderbares zu berichten: namentlich den Bau eines Oratoriums in den Höhlungen des Amphitheaters durch den ersten Bischof Clemens, welchen Petrus gesendet habe; und die Bewahrung des Oratoriums des Erzmärtyrers Stephanus, auf dessen Fürbitte, als die ganze Stadt von den Hunnen durch Raub und Brand verwüstet worden, zur Zeit des Bischofs Auctor[20]). Unter dessen Händen soll auch die durch den Sturz eines Balkens in zwei Theile gebrochene marmorne Altarplatte, als er darüber Messe hielt, sich wunderbar wieder vereinigt haben. Und der Verfasser bestätigt, dass der Marmor, obwohl er getheilt scheine, berührt, keine Spur der Theilung merken lasse[21]). Als Zeitgenosse aber schildert er die Bauthätigkeit des Bischofs Chrodegang, der in

S. Stephanus und in S. Peter Arcaden gezogen, dort einen Altar, hier eine mit Gold und Silber verzierte Kanzel gestiftet und ausser anderm in Kloster Lorsch eine wunderbar geschmückte Kirche so wie das Kloster Gorze gebaut habe, wo er seine Ruhestätte gefunden[12]). — Weitere monumentale Kunde aus derselben wie aus der folgenden Regierung bieten zwei Mittelpunkte klösterlichen Lebens, Aniane und Fulda. Jenes eine Stiftung von Benedictus, dem Wiederhersteller des Benedictinerordens, dessen Leben sein Schüler Smaragdus beschrieben: hiernach baute er, nachdem er einige Jahre in einer Zelle gelebt, erst ein Kloster völlig schmucklos[13]); dann aber im J. 782 ein anderes mit vielen Mormorsäulen und bedeckt mit Ziegeln nebst einer sehr grossen Kirche. „Und davon, wegen der besondern Heiligkeit des Ortes und der Erhörlichkeit der dortigen Gebete" giebt der Verfasser nähere Beschreibung, welche insbesondere auf die Symbolik in der Anordnung des dreifachen Hauptaltars und des siebenfachen Geräths aufmerksam macht[14]). Ebenso aus Fulda berichtet Candidus in dem Leben des dritten Abtes Eigil (818—822) von dessen Bauten: wie er die Klosterkirche wiederherstellte und mit zwei prächtigen Krypten versah; überdies auf dem Gottesacker eine kleine Rundkirche errichtete, in welcher unter der Erde Eine Säule das Gewölbe trägt, während oberhalb acht Säulen emporsteigen und das Ganze im Gipfel mit Einem Stein geschlossen wird: er findet in dieser Anwendung etwas Grosses, eine Frucht göttlichen Unterrichts; und bemüht sich, die geheimnissvolle Bedeutung darzulegen[15]).

1) Vergl. Piper Karls des Gr. Kalendarium und Ostertafel S. 100 ff.

2) Wie in den Annalen von Lorsch und Fulda ersichtlich ist.

3) *Ann. Fuldens.* Pertz Mon. Germ. Scr. T. I. p. 345. *Ann. Lauriss.* und *Einhardi* Pertz l. c. p. 180. 181.

4) *Ann. Fuldens.* a. 802. p. 353; am ausführlichsten *Ann. Einhardi* a. 801. 802. p. 190.

5) *Ann. Petav., Laureshan.* und *Alamann., Nazarian., Sangall. maj.* Pertz T. I. p. 11. 28. 29. 74. *Ann. Fuldens.* p. 347.

6) *Ann. Fuldens.* p. 345. — *Ann. Lauriss. min.* p. 115.

7) *Ann. Iuvavens. maj.* und *Salisburg.* Pertz T. I. p. 87. 89. *Ann. S. Rudberti Salisburg.* Pertz T. IX. p. 769.

8) *Ann. Lauriss. min.* a. 767. Pertz T. I. p. 117. *Ann. Fuldens.* p. 347 f.

9) *Ann. Lauriss. Einhardi* Pertz T. I. p. 152. *Ann. Fuldens.* p. 348.

10) *Ann. S. Galli* Pertz T. I. p. 63. Beides haben auch die *Ann. Petav.* zum J. 777, ebendas. p. 16.

11) *Ann. Laureshan.* ebendas. p. 38.

12) *Ann. Lauriss. Einhardi* und *Ann. Einhardi* p. 189 f. *Ann. Fuldens.* p. 352.

13) *Ann. antiqui Fuldens.* Pertz T. I. p. 95. *Ann. Fuldens. Enhardi* p. 357.

14) *Ann. Alamann.* und *Weingartens.* ebendas. p. 49. 65.

15) Einhardi Vit. Karoli c. 18. 16) c. 27. 33.

17) *Ebendas.* c. 17. 18) c. 26. 19) c. 32.

20) Paul. Diac. Gesta episc. Mettens. Pertz Mon. Scr. T. II. p. 261. 262 f.

21) *Ebendas.* p. 263. 22) p. 268.

23) Smaragd. Vita Bened. Anian. c. 14., in Mabill. Act. SS. ord. Ben. Saec. IV. P. I. p. 197.

24) *Ebendas.* c. 26. p. 200 f.

25) Candid. Vita Eigil. c. 16. 20., bei Mabillon l. c. p. 237 f. und Vita metrica c. 15. 21. p. 252. 257.

§. 80.

1. Diese Angaben betreffen fast alle nur den Bau von Kirchen. Aber auch von ihrer Ausschmückung zumal durch Werke der Bildnerei und des Metallgusses sind zu eben dieser Zeit geschichtliche Aufzeichnungen hervorgegangen aus zwei berühmten Klöstern des Frankenreichs, Centula (St. Riquier) und Fontanelle (S. Wandrille). Aus Centula kommt als das erste authentische Document dieser Art die Schrift des wegen seiner Inschriften schon (S. 296 f.) genannten Abtes Angilbert (793—814) de constructione et dedicatione sive ornatu ecclesiae Centulensis, welche dessen Biograph Hariulf im 11. Jahrhundert, „nachdem sie in bald 300 Jahre alt geworden, nicht ohne Mühe, zur Belehrung der Nachkommen", wie er sagt, seinem Werk einverleibt hat[1]). Angilbert giebt darin Nachricht von dem Bau und der Einweihung der drei Kirchen, und nachdem er die Reliquien sorgfältig aufgezählt, geht er ebenso im Einzelnen auf die künstlerische Ausschmückung ein: er verzeichnet die Altäre (30 an

der Zahl) nebst drei Ciborien und eben so vielen Lectorien, viel anderes Geräth, Paramente, auch ein Evangeliarium in Goldschrift mit silbernem Deckel, während noch viele Ornamente übergangen werden, das Ganze geschätzt zum Werth von 15000 Pfund[2]). — Am reichlichsten aber ist die Geschichte der Aebte von Fontanelle (um das Jahr 840) mit solchen Nachrichten ausgestattet, die bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts zurückgehn[3]). Denn schon aus dem Leben des Stifters Wandregisil (seit 645) wird näheres über den Bau der Peterskirche und aus der Regierung des Abtes Benignus (seit 707) über ein Geschenk von goldenen Abendmahlsgefässen mitgetheilt[4]). Desgleichen erfährt man von kirchlichem Geräth, welches die vier Aebte von Wando bis Gervold (742—806) gestiftet, und von den Bauten des ersten und letzten[5]). Das merkwürdigste ist ein Ereigniss unter Abt Austrulph (747—753), da ein Gefäss in Gestalt eines kleinen Thurmes bei Portbail (gegenüber der Insel Jersey) angeschwommen kam, worin man ein Evangeliarium und einen Kasten mit Reliquien, namentlich des h. Georg fand. Der Verfasser beschreibt das Gefäss aus eigener Ansicht und vermuthet die Herkunft desselben aus Rom durch Combination mit einem Vorgang im Leben des Papstes Zacharias (nach dem römischen Pontificalbuch), von dem das Haupt des Georg in einer Kapsel aufgefunden sei: es möchten nun fromme Männer aus Britannien oder Deutschland damals in Rom jene Reliquien empfangen, auf der Rückkehr aber durch Schiffbruch sie verloren haben[6]). Schliesslich breitet sich die Erzählung aus in der Geschichte des letztverstorbenen Abtes Ansegisil, der durch kaiserliche Verleihung erst das Kloster Flaviacum (in welcher Stellung er zugleich zum Aufseher der kaiserlichen Bauten in Aachen berufen wurde), dann Luxeuil, endlich Fontanelle, in den J. 807, 817, 823, empfing und 835 gestorben ist. Er waltete mit Umsicht und reger Thätigkeit für die Schmückung seiner Klöster, reich an Mitteln und reich an Entwürfen (manches war bei seinem Tode unvollendet) und geneigt, alle Gattungen der Kunst zur Ausübung zu berufen, während er auch im Ackerbau erfahren war und seine Mönche berieth. Es wurde also zuerst das in Verfall

gerathene Kloster St. Germain de Flay durch Neubauten in Stand gesetzt, auch eine Kirche dort errichtet, ferner in Luxeuil die Peterskirche erhöht und besonders in Fontanelle zahlreiche Bauten ausgeführt, ein Dormitorium, Refectorium, ein grosses Gebäude, Kapitelhaus, Archiv und Bibliothek, und der Thurm durch einen Pyramidalaufsatz erhöht. Ferner stiftete er in allen drei Klöstern viel kirchliches Geräth von Gold, Silber, Glas und Elfenbein nebst schönen Paramenten, auch nach Fontanelle kostbare Handschriften auf Purpur in Gold und Silber geschrieben. Alles dies wird im Einzelnen ausgeführt[7]), wahrscheinlich nach dem Muster der dort auch erwähnten gesta pontificum, worauf wir bei diesen (§. 82) zurückkommen. Ausserdem heisst es von der neuerbauten Kirche zu St. Germain de Flay und dem Refectorium zu Fontanelle: er habe sie mit Malereien schmücken lassen, letzteres von der Hand eines trefflichen Malers Madalulfus aus Cambrai[8]); doch werden diese nicht näher namhaft gemacht.

Hingegen findet sich ausnahmsweise eine Angabe dieser Art, veranlasst durch ein Mirakel, in den Annalen von Fulda. Dieses, unter den Prodigien des J. 823 aufgeführt, betrifft ein Gemälde in der Johanneskirche zu Grabadona am Comer See: Maria mit dem Kinde und die Anbetung der Weisen, welches durch Alter verdunkelt und fast verloschen war; es habe aber (ausgenommen die Figuren der Weisen) zwei Tage lang wie in neuem Farbenglanz gestrahlt[9]).

2. In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts bietet die biographische Geschichtschreibung entgegengesetzte Erscheinungen an den Grenzen Deutschlands, in St. Gallen und in Bremen. Von jenem Kloster hatte zwar das Leben seines Stifters aus dem 8. Jahrhundert nur geringe monumentale Andeutungen gebracht[10]). Hingegen die kunstsinnige Thätigkeit der Aebte Gozbert, der die Kirche (seit 830), und Grimald, der das Kloster neu erbaute, nebst dem Eifer des Hartmot, welcher unter dem letztern dem Bau vorstand und die Kirche mit Geräth und Malereien schmückte, dies auch in seiner eigenen Regierung fortsetzte, hat dem Verfasser der Klosterchronik Ratpert zu

Ende des Jahrhunderts Anregung gegeben, alles dies eingehend zu schildern[11]). —. Anders verhielt es sich im Norden Deutschlands, wo zwar von dem neuen Bischofssitze aus mit Eifer und Aufopferung für die nordische Mission gewirkt wurde, demnach auch der Kirchenbau Fortgang hatte; aber unter den Gefahren und im Kampf mit harter Noth war der Kunst wenig Raum gegeben, und von ihren Werken erfährt man nichts näheres. Anskar († 865) meldet nur im Leben des Willehad: er habe in dem Gau Wigmodien, worin Bremen lag, im Auftrag König Karls angefangen, Kirchen zu bauen und Priester über sie zu setzen; habe auch, als er nach einer blutigen Verfolgung durch die Sachsen in den Sprengel zurückkehrte, die zerstörten Kirchen wiederhergestellt (im J. 781 und 785)[12]), endlich zum ersten Bischof von Bremen eingesetzt, dort ein Gotteshaus von wunderbarer Schönheit gebaut (789), worin er auch bestattet worden[13]). Ebenso nennt Rimbert in dem Leben des Anskar die unter seiner Leitung als ersten Erzbischofs von Hamburg und Bremen, zu Hamburg erbaute Kirche nebst dem Kloster wunderbare Werke, welche bei der Verwüstung der Stadt durch Seeräuber im J. 840 in Flammen aufgegangen seien[14]). So erscheint dies als ein stehender Ausdruck, den aus gleicher Veranlassung von der Kirche in Xanten die dortigen Annalen zum J. 864 anwenden[15]); wie eine ähnliche Bezeichnung der Kirche zu Paderborn und zu Gorze schon vorgekommen ist (S. 308. 310). Noch manche Kirchen sind damals gebaut in Schweden und Schleswig, wovon dieses Leben berichtet ohne auf deren Bau oder Ausstattung einzugehn[16]), nur dass einmal von Zulassung einer Glocke die Rede ist[17]). Hiernächst wird im Leben jenes Rimbert († 888), der dem Anskar auf dem erzbischöflichen Stuhle folgte, von ihren Gräbern in der Kirche zu Bremen, wie sie durch eine Wand geschieden waren, eine Andeutung gegeben[18]).

Desto mehr erfahren wir aus Italien zu dieser Zeit durch die dortigen Pontificalbücher.

1) Hariulfi Vita Angilberti abb. §. 9., in Mabillon Act. SS. ord. Ben. Saec. IV. P. I. p. 112ff.

2) *Ebendas.* p. 115. 116.

3) *Gesta abb. Fontanellens*, in Pertz Mon. Scr. T. II. p. 270—301.
4) *Ebendas.* c. 1. §. 7. p. 273. c. 7. p. 279.
5) *Ebendas.* c. 13—16. p. 286—292. 6) c. 14. p. 288.
7) c. 17. p. 295—297. und bei Mabillon l. c. p. 633—636.
8) c. 17. p. 297. 296. und bei Mabillon l. c. p. 636. 635.
9) *Annal. Fuldens.* a. 823. Pertz T. I. p. 358.
10) Von dem Bau des Bethauses im J. 615, wobei ein Balken wunderbar verlängert worden sei; und von der Errichtung des Grabmals durch Bischof Boso, angeblich 40 Jahr nach dem Tode des Gallus, Pertz T. II. p. 14 f. 19.
11) Ratperti Casus S. Galli, bei Pertz T. II. p. 66. 68. 70. 71 f.
12) Anskar. Vita Willehadi c. 5. 8. Pertz T. II. p. 381. 383.
13) *Ebendas.* c. 9. Es wird auch noch c. 11. sein Bischofsstab erwähnt und der Kelch, den er täglich bei der Messe gebraucht, wegen ihrer wunderbaren Erhaltung in Feuersnoth.
14) Rimberti Vita Anskarii c. 16. Pertz T. II. p. 700.
15) *Annal. Xantens.* a. 864. Pertz T. II. p. 230.
16) Rimberti Vita Anskarii c. 11. 14. — c. 24. 32.
17) *Ebendas.* c. 32.
18) Anonym. *Vita Rimberti* c. 24. Pertz T. II. p. 775.

bb. Die Geschichtschreibung in Italien.

Am bedeutungsvollsten unter den Quellen für das Studium der Monumente sind die Geschichten der Bischofsreihen, welche zuerst Italien aufzuweisen hat: und zwar im 9. Jahrhundert für Rom, Ravenna und Neapel. Unter diesen Pontificalbüchern zieht vor allem das römische unsere Aufmerksamkeit auf sich.

§. 81. Das römische Pontificalbuch bis zum 8. Jahrhundert.

Dies Buch ist eines der interessantesten Denkmäler in dem ganzen Gebiet der Kirchengeschichte nach seinem Inhalt und Umfang wie nach seiner Form und Abkunft. Die Erörterung der letztern führt auf die Fragen von dem Verfasser, den Quellen, der Glaubwürdigkeit. Ein Theil derselben ist entschieden schon durch die gründlichen Abhandlungen von Schelstrate (1692)[1]), welche durch neuere Arbeiten ergänzt und weiter geführt sind[2]). Es steht fest, dass von Anastasius dem Bibliothekar um die Mitte des 9. Jahrhunderts, dem das Ganze zuge-

schrieben worden, höchstens Eine Biographie, des Papstes Nicolaus I. herrührt, dass die fortlaufende Reihe von Biographien im 8. Jahrhundert mit Constantin, oder vielmehr schon mit Conon († 687) schliesst und dass seitdem von verschiedenen Händen durch Zeitgenossen die Fortsetzung zunächst bis auf Stephan V. (mit dem unsere Ausgaben abschliessen), weiter aber bis auf Honorius II. (1124 — 1130) erfolgt ist. Hinsichtlich der Quellen aber, dass diese Papstgeschichte auf zwei ältern Catalogen, aus dem 4. und 6. Jahrhundert ruht. Von hohem geschichtlichen Werth nun ist die Wahrnehmung, wie aus geringen Anfängen die Geschichtschreibung sich entwickelt, der Inhalt wächst und der Gesichtskreis sich erweitert innerhalb des römischen Kirchenthums und zuletzt darüber hinaus, so dass aus der Papstgeschichte Kirchengeschichte wird. Und auf der andern Seite wie für die Periode der gleichzeitigen Abfassung in dem literarischen Charakter dieser Biographien der wechselnde Zustand der römischen Kirche selbst sich reflectirt.

Den gleichen Werth hat diese Papstgeschichte für das besondere monumentale Interesse, welches schliesslich stärker als sonst in älterer oder gleichlaufender Geschichtschreibung hier hervortritt, aber auch in seiner Entwickelung von schwachen Spuren an sich verfolgen lässt. Die Betrachtung aber dieses abgeschlossenen Gebiets und der besondern kritischen Fragen, die sich dort erheben, ist selbst nicht ohne Frucht für die Würdigung des ganzen Werks. Wegen dieses Zusammenhangs der verschiedenen Schriftstücke ist die archäologische Erörterung auch der ältern Papstverzeichnisse bis hieher verschoben: diese Quellen des Pontificalbuchs fassen wir also zuvörderst in's Auge, um darnach seine archäologischen Bestandtheile selbst abzuleiten; worauf schliesslich von dessen frühester Benutzung und Einwirkung die Rede sein soll.

1. Der erste Papstcatalog bis auf die Zeit des P. Liberius, der als noch lebend aufgeführt wird (352—366). In einem chronographischen Sammelwerk vom J. 354 ist dieser Catalog erhalten[a]), der die Succession von Petrus an verzeichnet. Das Streben der bischöflichen Succession sich zu versichern, zumal bei den Kirchen apostolischer Stiftung, findet sich frühzei-

tig in der Kirche, und bezweckt, das Herkommen in Lehre und Gebräuchen zu begründen und durch einen nachweislich persönlichen Zusammenhang mit der apostolischen Urzeit der Willkür der Häretiker zu begegnen. Schon der älteste Geschichtschreiber Hegesippus schlägt diesen Weg ein, und bei Eusebius ist es ein herrschendes Motiv, die Bischofsreihen der apostolischen Kirchen aufzustellen, die im Allgemeinen nur Namen und Amtsdauer umfassen und der Eintheilung nach der Regierungszeit der Kaiser sich unterordnen. Von der Art ist der erste Theil jenes Papstcatalogs bis Urbanus († um 230), der ausser der Amtsdauer bis auf Monat und Tag, Anfang und Ende jedes Episcopats durch die Consulate anzeigt, wobei nur nach vollen Jahren gerechnet wird[4]). — Der zweite Theil von Pontianus an fügt das Datum des Todes, meist auch des Amtsantritts hinzu und hat (ausser zwei Angaben über die novatianische Spaltung) Mittheilungen aus der Verfolgungsgeschichte, besonders über das Martyrium römischer Bischöfe; aus ihrer Wirksamkeit aber nur die zweimalige Anzeige einer lebhaften Bauthätigkeit[5]). Es werden dem Fabianus (236—250) zwar nur unbestimmt viele Bauten in den Cömeterien zugeschrieben; als Bauten des Julius (337—352) aber fünf Basiliken namhaft gemacht mit genauer Angabe der Lage.

Das örtliche Interesse findet aber eine weitere Befriedigung durch zwei *andere Verzeichnisse* aus dieser Sammlung[6]): das eine ein Martyrologium der römischen Kirche, welches die Begräbnisstätten der Märtyrer anzeigt, deren Gedächtniss nach uralter christlicher Sitte von der Gemeinde an ihrem Grabe, also hier in einem der Cömeterien gefeiert wurde; darin sind vier Päpste: Callistus, Pontianus, Fabianus und Sixtus aufgenommen. Das zweite ist ein Verzeichniss der Grabstätten der übrigen Päpste von Lucius an. Beide nach den Monatstagen geordnet, umfassen zusammengenommen (mit Auslassung des Anterus und Cornelius) die ganze Reihe von Pontianus bis Julius.

Der zweite Papstcatalog bis auf P. Felix IV., dessen Tod noch gemeldet wird († 530), also unter Kaiser Justinian I. abgefasst[7]). Dieser schliesst sich ganz an den ersten an,

wie besonders daraus hervorgeht, dass er die Consulate anzeigt in gleicher Weise und so weit jener reicht; und dann aus unmittelbarer Kenntniss nur die der beiden letzten Päpste Johannes I. und Felix IV. Hinzugefügt wird durchgängig die Abstammung des Papstes und die Zahl der Ordinationen, letztere jedoch nur bis auf Hormisdas; und ergänzt die Angabe der Grabstätten, so weit jene Beilagen des ersten Catalogs sie übergehen, d. i. von Petrus bis Urbanus. Auch manche päpstliche Verordnungen, besonders über den Cultus (darunter zwei über kirchliches Geräth, von Zephyrinus und Urbanus) und frühere Ereignisse der Märtyrergeschichte sind aufgenommen. Alle jene Punkte werden über den Schluss des ersten Catalogs hinaus fortgeführt. — Von der Abstammung heisst es einmal: der Verfasser habe sie nicht vorgefunden; ein Zeugniss seiner Nachforschung. Sonst erhellt, dass das päpstliche Archiv ihm zugänglich gewesen ist, worauf er zweimal hinweiset[8]). Freilich sind manche unzuverlässige Nachrichten oder unächte Documente benutzt. Denn es werden in die ältere Zeit Einrichtungen verlegt, die um Jahrhunderte jünger sind: so sollen Telesphorus und Soter (im 2. Jahrhundert), jener für Weihnachten die nächtliche Messfeier und dabei die Anstimmung des Gesangs der Engel (Luc. 2, 14) vorgeschrieben, dieser die Verrichtung gewisser gottesdienstlicher Handlungen durch die Mönche untersagt und Marcus (im J. 336) dem Bischof von Ostia das Pallium ertheilt haben[9]); während von der Weihnachtsfeier vor dem 4. Jahrhundert keine Spur sich findet, das Mönchsthum erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Rom kund geworden und der Gebrauch des Palliums erst im 5. Jahrhundert aufgekommen ist. Ebenso beruht es nur auf späterer Sage, dass der römische Clemens in Griechenland begraben sei; auch ist schon die Fabel von der Taufe Constantins durch Papst Silvester in dessen Leben benutzt. — Hiernach ist nun auch ächtes und unächtes zu unterscheiden in den topographischen und monumentalen Angaben, in denen dieser Catalog gegenüber dem ersten manches eigene hat. Zwar zeigt der Verfasser oder seine Quelle römische Localkenntniss: er erwähnt die Gegend *caput tauri*, wo Alexander geboren, die Wasserleitung forma

Trajani, der zur Seite Felix II. getödtet, die Gegend ad ursum pileatum, wo Anastasius und Innocentius begraben seien[10]). Er führt auch die in dem ersten Catalog fehlenden Grabstätten des Petrus und der nächsten 17 Päpste auf: darunter sind mehrere wohl beglaubigt, wie das Grab Alexanders via Nomentana, wo er hingerichtet sei, und des Callistus in dem Cömeterium des Calepodius via Aurelia miliario tertio[11]), letzteres aus jenem dem ersten Cataloge zur Seite stehenden Martyrologium. Aber das Begräbniss des Petrus „im Tempel des Apollo, neben dem Ort seiner Kreuzigung juxta palatium Neronianum (das heist bei dem neronischen Circus) auf dem vaticanischen Hügel" ist fabelhaft: und damit werden auch die Angaben über das Begräbniss der 15 ersten römischen Bischöfe (zwei ausgenommen) juxta corpus b. Petri in Vaticano hinfällig. Ebenso ist es mit den spärlichen Angaben über kirchliche Bauten: dass dem Damasus der Bau zweier Basiliken, die eine an der via Ardeatina, wo auch seine Ruhestätte sei, und dem Felix IV. einer Basilica juxta templum urbis Romae zugeschrieben wird[12]), ist unbedenklich. Aber verdächtig ist die Notiz über die Kirchenbauten Constantins: vornehmlich den Bau im sessorianischen Palast, wohin er ein Stück von dem Kreuze Christi gegeben habe[13]); denn die Kreuzerfindung durch seine Mutter ist durch kein gleichzeitiges Zeugniss beglaubigt. Auf der andern Seite fällt es auf, dass der Bau der Peterskirche durch diesen Kaiser so wie die schon im ersten Catalog erwähnten Kirchenbauten des P. Julius hier übergangen sind.

2. Ganz anders steht nun der dritte Papstcatalog, der sogenannte liber pontificalis, den wir vorerst bis auf das Leben Gregor's II. (715—731) in's Auge fassen. Dieser folgt der Anlage und den Angaben des zweiten Catalogs, sogar bis auf eine persönliche Bemerkung[14]), obwohl er einmal auffallend abweicht[15]); ergänzt ihn aber auch aus dem ersten Catalog: z. B. dass Fabian in den Cömeterien gebaut und Julius Basiliken errichtet habe (doch werden nur zwei genannt). Und geht sonst weit über ihn hinaus nicht allein in geschichtlichen, sondern auch in topographischen und monumentalen Angaben. Einestheils also liebt der Verfasser, wo er dem zweiten Catalog folgt, die

Localität näher zu bestimmen: die Basilica des Laurentius liege via Tiburtina in agro Verano, die des Marcellinus und Petrus intra duas lauros[16]), die des Dionysius juxta theatrum[17]), die des Silvester und Martinus juxta thermas Trajanas[18]); und Anastasius stamme aus der 5. Region caput tauri[19]). Und hat sonst genaue Ortsangaben, wie im Leben des Stephanus I.: das Gefängniss, worin er eine Synode gehalten, sei ad arcum Stellae[20]); und im Leben des Bonifacius wird von ihm und seinem Gegenpapst angezeigt, in welchen Kirchen sie ordinirt seien und wo sie zu Ostern getauft hätten[21]). Zweitens meldet dieses Buch viel neues von den Arbeiten der Päpste in den Cömeterien: vor allem des Callistus, „der ein solches an der appischen Strasse hergestellt habe, wo viele Bischöfe und Märtyrer ruhen, welches bis auf den heutigen Tag Cömeterium des Callistus heisst"[22]). Ferner des Marcellus, Damasus, Sixtus III., Symmachus, endlich des Johannes, der das Cömeterium des Nereus und Achilles nebst zwei andern erneute[23]). Sodann ergänzt es die Nachrichten über Kirchenbauten: zuerst auch bei Callistus, der eine Kirche jenseits des Tiber gebaut[24]); besonders im Leben des Silvester, worin sowohl von ihm selbst die auf dem Grundtücks eines Presbyters Equitius neben den Thermen Domitians erbaute Kirche, als von K. Constantin die lateranische Basilica nebst Baptisterium, die Peters- und Paulskirche u. a. m. und selbst auswärtige Bauten (in Ostia, Albano, Capua, Neapel) aufgeführt werden[25]). Im Leben der folgenden Päpste kommen in dieser Beziehung auch Privatpersonen vor[26]). Weiter zeichnet Symmachus sich aus durch zahlreiche Kirchenbauten[27]). Einigemal finden sich architektonische Angaben: bei Sixtus III., der in dem Baptisterium der Laterankirche acht Porphyrsäulen errichtet; und bei Symmachus, der den cantharus der Peterskirche mit einem quadriporticus versehen habe, dessen Mosaiken Lämmer, Kreuze und Palmen enthielten[28]). — Eine wichtige, ganz neue Rubrik endlich bilden die Angaben über das kirchliche Geräth (desgleichen über den Grundbesitz), womit die Päpste die Kirchen ausgestattet hatten: das beginnt bei Silvester, dessen Leben als solche Geschenke an die von ihm erbauten Kirchen

viel kostbares Geräth, Kelche, Patenen, Kronleuchter u. s. w. von Gold, Silber, Erz mit ihrem Gewicht verzeichnet; überdies die verschwenderische Ausstattung, welche K. Constantin den von ihm erbauten Kirchen verliehen haben soll. Unter andern der lateranischen ein silbernes Gerüst, welches vorne die sitzende Figur des Erlösers zeigte, auf der Rückseite ebenfalls den thronenden Erlöser, nach der Apsis sehend, umstanden von 4 Engeln: die Figuren 5 Fuss hoch, die beiden des Erlösers 120 und 160 Pfund, das Gerüst 2025 Pfund schwer[29]). Und es ist die Aufzählung des kostbaren Geräths vornehmlich in Verbindung mit der Nachricht von den Kirchenbauten ein stehender Artikel in der folgenden Papstgeschichte. Einen Abschnitt bildet im Leben Leo's des Gr. die Plünderung der Vandalen, worin das silberne Inventar aus allen Kirchen verloren ging, welches von ihm darauf erneuert sei[30]). In den folgenden Berichten ragt auch durch solche Schenkungen Symmachus hervor. Besonders bemerkenswerth sind aber in der Zeit des Hormisdas die von fremden Fürsten übersandten Geschenke: der Catalog des 6. Jahrh. spricht nur von einer goldenen mit Edelsteinen verzierten Krone, welche der Frankenkönig dargebracht habe; das Pontificalbuch nennt fälschlich den Klodwig und fügt hinzu: K. Theoderich habe der Peterskirche 2 silberne Leuchter, jeden 70 Pfund schwer, geschenkt, und K. Justinus viel goldenes und silbernes Geräth, welches unter dem folgenden P. Johannes sich wiederholte[31]).

Fragt man, woher das Pontificalbuch die so viel weiter reichende Detailkenntniss hat, so lässt es der Verfasser selbst nicht an Fingerzeigen fehlen. Erstens wird auch hier, wie in dem Catalog des 6. Jahrhunderts das päpstliche Archiv erwähnt, „worin die Briefe Leo's des Gr aufbewahrt werden[32])". Zweitens kommt die lebendige Ueberlieferung in Betracht: und darauf kann sehr wohl eine Ergänzung der Nachrichten aus der Zeit vor K. Constantinus sich gründen, wie es von dem Cömeterium heisst, welches Callistus an der appischen Strasse gebaut: „es werde Cömeterium des Callistus genannt bis auf diesen Tag[33])"; das ist eine schon bei anderer Gelegenheit (S. 118f.) in Betracht gezogene Formel, die hier noch einigemal wiederkehrt[44]). Drittens

findet sich Bezug auf Inschriften, die allerdings über Thatsachen orientiren konnten: wie die von dem Verfasser angeführte des grossen goldenen Kreuzes, das von K. Constantinus in die Peterskirche gestiftet war[115]). Auf solche Zeugnisse hat man sich berufen, um die Glaubwürdigkeit der Angaben überhaupt sicher zu stellen[116]). Doch können sie nur für Einzelnes aufkommen, aber nicht das Ganze stützen, wenn innere oder äussere Gründe widersprechen. Nun wird jene Angabe, dass Bischof Petrus die Basilica S. Sabina unter Sixtus III. errichtet habe (s. Anm. 26), der Ungenauigkeit überführt selbst durch eine noch vorhandene Inschrift, der zufolge diese Basilica durch einen Presbyter Petrus unter P. Cölestinus gegründet worden[117]). Andrerseits wie schon im zweiten Catalog die Geschichte des Silvester mit der Fabel von der Taufe Constantins versetzt ist, so erweitert sich diese in dem Pontificalbuch dahin, dass an dem Ort seiner Taufe der Kaiser ein Baptisterium erbaut habe: eine Nachricht, die in solcher Verbindung der Glaubwürdigkeit entbehrt. Ebenso zweifelhaft erscheinen die ihm beigelegten Kirchengründungen mit der reichen Ausstattung an kirchlichem Geräth und Grundbesitz[118]). Zwar dass Eusebius in seinem Leben Constantins davon schweigt, ist allein noch kein Gegenbeweis, da er auch sonst über das Abendland minder unterrichtet ist. Aber was das erste betrifft, so kommt ähnliches in dieser Zeit nicht vor, wie denn Eusebius nur kurz von kostbarem Geräth spricht, welches der Kaiser der neuerbauten Kirche zu Jerusalem zugewendet habe (s. oben S. 167); und den Grundbesitz mochte man später auf solchen Ursprung zurückführen, wie man auch die Schenkung des ganzen Patrimoniums erfunden hat. Vermuthlich sind die nachfolgenden griechischen Kaiser mit solchem Prunk in Constantinopel vorangegangen; und möglich, dass die erwähnte Schenkung des Justinus zur Nachahmung gereizt hat.

3. In gleicher Anlage, ohne solche Mischung, setzt das Pontificalbuch sich fort nach dem Endpunkt des zweiten Catalogs. Es werden nächst den persönlichen Angaben, wie schon früher, die politischen Verwickelungen vorgeführt, in welche Rom und das Papstthum verflochten sind: die Kriege der Griechen mit

den Gothen zur Zeit des Silverius und Vigilius; und kirchliche Zerwürfnisse, die Rückwirkung und endliche Erledigung der im byzantinischen Reich aufgekommenen monotheletischen Häresie unter den Päpsten Theodorus, Martinus, Eugenius, Agatho. Doch erweitert sich auch der Gesichtskreis in beiderlei Hinsicht, es werden bei der Kriegs- und Völkergeschichte Ereignisse berührt, die Rom noch nicht betreffen, wie der Einfall der Langobarden in Italien, der Saracenen in Sicilien[39]); aber ihre Zukunft ist verhängnissvoll. Es wird in hierarchischer Hinsicht bemerkt: der Erzbischof von Ravenna habe dem päpstlichen Stuhl unter P. Agatho sich dargestellt, was seit vielen Jahren nicht geschehen sei[40]); das ist mehr als eine historische Anmerkung, nehmlich ein Anspruch und die Ankündigung späterer Kämpfe. Andrerseits finden sich Naturereignisse und Landplagen angemerkt: verheerende Regengüsse[41]), ein Ausbruch des Vesuv[42]), Kometenerscheinungen[43]) und Mondfinsternisse[44]), auch allgemeine Hungersnoth und grosse Sterblichkeit[45]). In monumentaler Hinsicht aber macht sich die Richtung auf genaue Ortsangaben wieder bemerklich: es werden aus dem alten Rom Oertlichkeiten benannt, wie die porta Asinaria, wo Silverius angeblich die Gothen durch Verrath habe einlassen wollen; und das velum aureum (sonst velabrum), wo Leo II. eine Kirche gebaut[46]); nicht minder aus der spätern Zeit kirchliche Oerter[47]): namentlich wie bei einer frühern zwiespaltigen Wahl (s. S. 320), so bei der Ordination des Bonifacius II. und Dioscorus im J. 530 die Kirchen, wo sie vorgenommen wurde[48]); desgleichen bei dem Zwiespalt, welcher der Wahl des Conon im J. 686 und des Sergius im J. 687 vorangegangen war, die Kirchen und die Räume des Palastes, wo die Partheien sich versammelten[49]). In der Geschichte des Kirchenbaus kommen noch zwei Gebäude des heidnischen Roms vor: das Pantheon, welches Bonifacius IV. in eine Kirche verwandelt und der Tempel der Roma, dessen eherne Ziegel Honorius zur Bedachung der Peterskirche verwendet habe[50]). Bessern Ruhm hat der letztere durch Neubauten erworben, deren so viele waren, dass der Verfasser sie nicht alle aufzählen kann[51]). Auch in den Cömeterien wird noch von

Zeit zu Zeit gebaut, wie von demselben Papst und zuletzt in derselben Weise von Johannes VII.[52]). Nicht minder mannichfaltig sind die Berichte über die Ausschmückung und Ausstattung der Kirchen, zunächst durch die Päpste: worin Honorius ebenfalls voransteht[53]). Neu ist zur Zeit des Sergius (687—701) die Auffindung einer silbernen Kapsel in der Peterskirche, worin ein Stück des wahren Kreuzes[54]). Auch die Kaiser erweisen sich freigebig, namentlich Justinian I. und unter ihm Belisar[55]). Dem gegenüber steht die Plünderung des päpstlichen Schatzes und von Geräth der Peterskirche durch kaiserliche Beamte[56]). Ja ein Kaiser, der selbst nach Rom gekommen, Constans II. im J. 663, schenkte und raubte zugleich[57]).

Es ist offenbar, dass alles dies im Wesentlichen auf gleichzeitigen Aufzeichnungen beruht. Ausdrücklich wird auch in diesem Abschnitt des Pontificalbuchs das Archiv und zwar öfter angeführt: man war bedacht, durch Aufnahme in dasselbe die Gültigkeit und Kraft kirchlicher Akte sicher zu stellen, umgekehrt durch Entfernung daraus sie zu tilgen. So heisst es von P. Bonifacius II., als er den Gegenpapst Dioscorus nach dessen Tode auf einer Synode (im J. 530) verdammt hatte: er habe die Urkunde darüber im Archiv der Kirche verborgen; welche aber später wegen Ungesetzlichkeit des Aktes vom P. Agapitus in der Kirche selbst verbrannt wurde[58]). Hingegen von der Lateransynode unter Martinus vom J. 649: dass sie (nehmlich ihre Akten) derzeit im Archiv der Kirche enthalten seien[59]). Wie die kirchlichen Urkunden, so sammelte man ohne Zweifel die kaiserlichen Rescripte, die öfter angeführt werden; namentlich in dem Bericht über die Theilnahme der römischen Abgeordneten an der 6. Synode zu Constantinopel: der nachmalige Papst Johannes V. habe von da die Akten der Synode, das sie bestätigende kaiserliche Rescript und andere kaiserliche Rescripte mitgebracht[60]). Ueberhaupt wird der Verkehr mit dem kaiserlichen Hofe in den sonst so kurzen Papstbiographien ausführlicher berücksichtigt: insbesondere die Sendung des P. Agapitus durch den Gothenkönig Theodahat an den K. Justinian I. im J. 536, die Anwesenheit des K. Constans in Rom zur Zeit des Vitalian

im J. 663, und die erwähnte Sendung unter P. Agatho und K. Constantin Pogonatus zum 6. allgemeinen Concil[61]). Die Angaben nach Ort und Zeit sind so bestimmt (wenn auch die der letztgenannten Sendung zuweilen nicht genau, nach Ausweis der Akten) und enthalten solche Einzelheiten (von dem römischen Aufenthalt des Constans wird eine Art Tagebuch mitgetheilt), dass sie von Augenzeugen herrühren müssen, ohne Zweifel als officielle Aufzeichnung. Auf solcher werden anderntheils auch die so in's Einzelne gehenden Angaben über Einrichtungen des Cultus so wie über den Bau und die Ausschmückung der Kirchen beruhen. Aber diese standen auch selbst vor Augen; also ist die gegenwärtige Wahrnehmung eine andere Quelle, worauf der Verfasser öfter hinweiset, — ein Zeichen des besondern Antheils, den er an der Sache nimmt. So heisst es von den durch Belisar geschenkten zwei silbernen Leuchtern: sie stehen bis auf diesen Tag vor dem Leichnam des Petrus[62]); von dem Atrium der Peterskirche, welches P. Donus mit Marmor geschmückt: es werde Paradies genannt und befinde sich vor der Kirche in dem quadriporticus (der schon früher vorgekommen ist, s. S. 320)[63]); von jenem Stück des Kreuzes in einer silbernen Kapsel, welche P. Sergius gefunden: es werde seitdem von allem Volk am Tage der Kreuzerhöhung in der constantinischen Basilica verehrt[64]); und von den Bildern, welche P. Johannes VII. in verschiedenen Kirchen anfertigen lassen: wer sie kennen lernen wolle, werde sie dort gemalt finden[65]).

4. Jene Neigung, aus der Gegenwart heraus Erläuterungen zu geben, führt auf eine Bestimmung der Zeit, vor welcher die erste Sammlung dieser Biographien ihren Abschluss erlangt hatte. Bei der Wahl des Conon heisst es: man habe mit Meldung derselben einige aus dem Klerus und Volk zum Exarchen geschickt, *wie es Sitte ist* (ut mos est)[66]). Nun hört aber der Exarchat im J. 752 auf; also ist die Bemerkung vorher geschrieben[67]). Dazu kommen äussere Gründe, wonach die erste Sammlung bis Conon gereicht, eine zweite die folgenden Päpste, wenigstens bis Constantinus (708—715) umfasst hat.

Das sind erstens die beiden ältesten Handschriften, welche

mit P. Conon schliessen: die eine in Neapel, kurz darauf gegen Ende des 7. Jahrhunderts geschrieben[68]); die andere in Verona, von der ein Abdruck vorliegt[69]). Diese bietet, ausser dem Endpunkt, auch dadurch ein kritisches Moment, dass sie eine bedeutend kürzere Recension, als der gewöhnliche Text enthält: worin man ein Zeichen ihrer Ursprünglichkeit hat sehen wollen[70]). Dies Verhältniss ist für unsern Gegenstand bedeutsam, da das Fehlende (in den frühern Biographien Stellen über Verfolgung und Märtyrerthum)[71]) durchgängig die kirchlichen Monumente betrifft. Es erhellt jedoch, dass im Allgemeinen die gewöhnliche Recension nicht eine Erweiterung, sondern die der Veroneser Handschrift eine Abkürzung ist. Nicht zu gedenken, dass gleich zu Anfang in einer liturgischen Anordnung durch Auslassung der Sinn entstellt ist[72]); so hat unter den Monumenten die Handschrift sogar solche übergangen, die schon in den Papstcatalogen des 4. und 6. Jahrhunderts sich finden, wie die von P. Julius erbauten Basiliken, die von P. Felix IV. erbaute Basilica des Kosmas und Damianus und die goldene Krone, welche der Frankenkönig zur Zeit des Hormisdas geschenkt hatte[73]). Der Bericht über die Bauten Constantins des Grossen sammt der Sage von seiner Taufe in Rom ist allerdings aufgenommen, aber abgekürzt. Was P. Silvester selbst und sein Nachfolger Marcus gebaut, wird ganz übergangen; und deutlich zeigen die Berichte über die hierin thätigsten Päpste Hilarus, Symmachus, Hormisdas die abkürzende Formel[74]). Also wird die ausführlichere Recension nicht später zu setzen sein, sondern ist dieser vorangegangen. — Auf die andere Grenze aber deutet eine vaticanische Handschrift, welche, selbst aus dem 12. Jahrhundert, eine Urschrift des 8. Jahrhunderts voraussetzt: sie führt die Biographien der Päpste bis auf Constantin herab und giebt von seinem Nachfolger Gregor II. nur die Amtsdauer an, als Anfang seiner Biographie; während ein voranstehendes Papstverzeichniss gleichfalls mit Gregor II. schliesst[75]). Und mit dieser Epoche stimmt ein anderes Kennzeichen genau überein.

Zweitens nemlich enthscheidet das Alter der Schriftsteller, welche von dem Pontificalbuch schon Gebrauch gemacht haben.

Das ist vor allem Beda, der in seinem Martyrologium (verfasst nach dem J. 721) dasselbe einmal unter dem Namen gesta pontificalia anführt, aber noch öfter stillschweigend es benutzt hat: der letzte Papst, den er daraus aufgenommen, ist Johannes († 526)[76]. — Wichtiger ist (da der Ursprung dieses Werkes Zweifel übrig lässt) dass Beda in unzweifelhaften Schriften, und zwar in der von den sechs Weltaltern für das letzte (seit Christi Geburt) durchgehends, in seiner Kirchengeschichte einigemal aus dem Pontificalbuch geschöpft hat. In der letztern bringt er aus dieser Quelle die Nachricht von dem Schreiben des britischen Königs Lucius an P. Eleutherus[77]; so wie von der Umwandelung des Pantheon in eine Kirche durch P. Bonifacius (s. S. 198). Die Schrift von den Weltaltern aber entnimmt daraus für die Periode der Verfolgungen, das Martyrium mehrerer Päpste, namentlich (von den kurzen Angaben abgesehn, welche die Quelle nicht deutlich verrathen) des Alexander, Pontianus und Anteros, Eutychianus[78]; aber auch manche andere Vorgänge: wie unter Papst Pius die Abfassung des Hirten des Hermas, unter Eleutherus die Sendung von dem britischen König Lucius, von Victor die Anordnung über die Osterfeier, von Cornelius die Versetzung der Gebeine des Petrus und Paulus[79]. Weiter wird aus dem Leben des Silvester ein ausführlicher Auszug von den kirchlichen Bauten und Geschenken Constantins des Gr. mitgetheilt[80]. Ebenso aus der folgenden Papstgeschichte findet der Bau und die Ausschmückung römischer Kirchen vorzugsweise Berücksichtigung: wie vorhin (S. 199f. 202f.) nachgewiesen ist. Die letzten derartigen Angaben betreffen die Auffindung einer silbernen Kapsel mit einem Stück des wahren Kreuzes durch P. Sergius, den Bau eines Oratoriums in der Peterskirche durch P. Johannes VII. (705—707), so wie von P. Constantinus (708—715) gegenüber der Häresie des K. Philippicus, die Malerei der 6 allgemeinen Synoden in der Vorhalle der Peterskirche und die Ausmerzung seines Bildes auf Münzen und in Kirchen. Ueberdies ist aus dem Leben Gregors II. (715—731) die Nachricht aufgenommen von der zu Constantinopel angeblich durch K. Theodosius veranlassten Wiederherstellung

des Bildes der 6 Synoden, welches Philippicus beseitigt hatte[81]). Aber grade aus diesen beiden Biographien sind mehrfach noch kirchliche und weltliche Ereignisse wörtlich abgeleitet: aus dem Leben des P. Constantinus, nächst seiner Aufnahme bei Kaiser Justinian, die häretische Botschaft des K. Philippicus und die Botschaft des K. Anastasius an den Papst[82]). Und aus dem Leben Gregors II. die Bestätigung gewisser Besitzungen durch K. Liutprand, die Niederlage des K. Anastasius und die Thronbesteigung des Theodosius (woran sich jene Herstellung des Bildes der 6 Synoden schliesst), die Ueberschwemmung des Tiber, endlich die Belagerung Constantinopels durch die Saracenen[83]). Man kann also nicht zweifeln, dass Beda auch diese Biographie noch vor Augen gehabt hat. Und das ist merkwüdig genug, da das Buch noch bei Lebzeiten des Papstes, im zehnten Jahre des K. Leo, 724 n. Chr. abgeschlossen und der Verfasser selbst bald nach Gregor II. im J. 735 gestorben ist. Aber er kann nach dem Tode des Papstes einige Angaben hinzugefügt haben, wenn man nicht annehmen will, dass noch während seines Lebens solche Aufzeichnungen ihm zugekommen sind.

Jedenfalls rückt die Benutzung dieser Schriftstücke ganz nahe an ihre Entstehung und es wird hiedurch für das Pontificalbuch eine zweite Grenze bestimmt.

Bis an dieselbe Grenze reicht die Benutzung durch Paulus Diaconus, der aus diesem Theil des Pontificalbuchs manche Stellen entlehnt hat (s. S. 343): die letzten aber grade aus dem Leben Gregors II., betreffend die Belagerung von Narnia und Classis durch König Liutprand, die Nachstellung gegen den Papst durch den Patricier Paulus und die Maassregeln des Kaisers Leo gegen die Bilder[84]).

Und noch zu Ende des 9. Jahrhunderts erscheint ein Zeuge für jenen ursprünglichen Bestand des Pontificalbuchs bis auf P. Conon: das ist Johannes, Diaconus zu Neapel. Denn in seiner ausgedehnten Benutzung desselben (s. §. 84) geht er direct nur bis auf Leo II. (aus dessen Leben er ein Excerpt hat, worin sogar die Beziehung auf die *unlängst* (nuper) zu Constantinopel gehaltene Synode von 680 stehen geblieben ist), Benedict II. und

Johannes V.[65]): auf diesen aber folgt Conon. Von den folgenden Päpsten Sergius bis Gregor II. schreibt er nur die Auszüge aus Beda's Buch von den Weltaltern bis zum Schluss desselben ab[66]), (so dass er selbst aus Beda zu emendiren ist). Darauf aber schweigt er von Gregor III. und Zacharias. Und was er von dessen Nachfolger Stephanus II. berichtet, weicht entschieden von seinem Leben in der Fortsetzung des Pontificalbuchs ab[67]).

1) Schelstrate Antiquitas ecclesiae dissert. illustrata. T. I. Romae 1692. Diss. III. p. 327—400. und bei Muratori Rer. Ital. Scr. T. III. p. 1—31.

2) Pertz Italienische Reise S. 68ff. 100. Röstell Ueber die Glaubwürdigkeit der ältesten Lebensbeschreibungen der Päpste, in der Beschreibung der Stadt Rom von Platner u. A. Bd. I. S. 207—217. Die Kritik der Fortsetzungen des Lib. pontif. ist gefördert durch Giesebrecht Ueber die Quellen der früheren Papstgeschichte Art. II., in der Allg. Monatsschrift für Wissenschaft u. Lit. herausg. von Droysen Jahrg. 1852. S. 257—274.

3) Zuletzt herausgegeben von Mommsen Ueber den Chronographen vom J. 354 (aus den Abhdl. der philol. hist. Cl. der K. Sächs. Gesellschaft der Wiss. Bd. I.) S. 634—637.

4) S. Mommsen a. a. O. S. 582.

5) *Ebendas.* S. 635. 637: multas fabricas fecit etc. 6) S. 631—633.

7) Abgedr. bei Schelstrate l. c. p. 402. 404. u. s. w. bis 494.

8) c. 26: Dionysius cuius generationem reperire non potuimus. — c. 47. 54: es seien in dem Archiv die Briefe Leo's des Gr. und die Schlüsse des Concils zu Constantinopel vom J. 519.

9) c. 9. 13. 35. 10) c. 7. 30. 41. 42. 11) c. 7. 17.

12) c. 39. 56. 13) c. 34. p. 450.

14) c. 26: dass er die Abstammung des P. Dionysius nicht habe auffinden können. Aber die Handschrift von Verona (s. S. 326) enthält diese Stelle nicht. — Dieselbe Aeusserung hat der Lib. pontif. noch einmal (auch in dieser Handschrift) ohne jenen Vorgang, c. 10. im Leben des Hyginus.

15) Nach dem Lib. pontif. c. 13. ist Soter begraben in coemeterio Callisti via Appia; nach dem II. Catal. juxta corpus b. Petri (d. h. in Vaticano). Doch hat die Handschrift von Verona nicht jene, sondern die letztere Angabe.

16) Lib. pontif. c. 34, 24. 26. 17) c. 38, 2. 18) c. 52, 9.

19) c. 51, 1. 20) c. 24, 2. 21) c. 43, 1. 3. 22) c. 17, 4.

23) c. 31, 2. 39, 2. 45, 7. 52, 11. 54, 7. 24) c. 17, 3.

25) c. 34, 3. 9. 13. 16. 21. 28—32.

26) Unter Innocentius eine angesehene Frau Vestina mit einer testa-

mentarischen Bestimmung, nach der die Kirche des Gervasius und Protasius gebaut wurde, c. 41, 4; unter Sixtus III. ein Bischof Petrus, der die Kirche S. Sabina baute, c. 45, 8; unter Leo dem Gr. die Demetria, welche auf ihrem Landgut die Kirche des Stephanus baute. c. 46, 1.

27) c. 52, 6ff. 28) c. 45, 7. 52, 7. 29) c. 34, 10.

30) c. 46, 6. 31) c. 53, 10. 54, 7. 32) c. 46, 5.

33) c. 17, 3.

34) c. 30, 4: quod (cubiculum) patet usque in hodiernum diem. c. 34, 3: qui usque in hodiernum diem appellatur titulus Equitii. c. 34, 22: Constantinus Aug. fecit basilicam, quae cognominatur usque in hodiernum diem sancta Hierusalem.

35) c. 34, 17.

36) Blanchini Praefat. zu Anastas. De vit. pontif. Rom. T. I. c. 10ff.

37) Ciampini Vet. monim. T. I. p. 186. Vignol. zu Lib. pontif. T. I. p. 146. not. VIII, 1. Mai Script. vet. nov. Collect. T. V. p. 150, 2.

38) c. 34, 9—33. 39) c. 63, 1. 78, 3. 40) c. 80, 1. vergl. 79, 2.

41) c. 64, 1. 78, 5. 42) c. 82, 4. 43) c. 79, 3. 82, 4.

44) c. 80, 16. 81, 6. 45) c. 59, 5. 80, 16. 46) c. 59, 7. 81, 5.

47) c. 79, 1: atrium b. Petri superius, quod Paradisus dicitur. c. 85, 1: in titulo s. Susannae, qui ad duas domos vocatur. c. 85, 9: in sede, quae vulgo appellatur sub apostolis.

48) c. 56, 1. 49) c. 84, 1. 85, 2. 50) c. 68, 2. 71, 2.

51) c. 71, 6. 52) c. 71, 4. 86, 2. 53) c. 71, 1—3. 5. 6.

54) c. 85, 10. 55) c. 57, 2. 60, 2.

56) Jenes durch den Kanzler Mauricius unter P. Severinus, dieses durch den Exarchen Johannes unter P. Sergius, c. 72, 1—3. 85, 4. 5.

57) c. 77, 2. 3. 58) c. 56, 2. 58, 1.

59) c. 75, 3. Ebenso von Leo II. c. 81, 4: hic fecit constitutum, quod in archivo ecclesiae continetur. Und von einem Akte des Johannes V. c. 83, 4: cuius rei chirographum in archivo ecclesiae Romanae retinetur.

60) c. 83, 2: et alias divales jussiones. Das ist der gewöhnliche Name, wie er vorkommt im Leben der Päpste Agatho, Leo II., Benedict II., c. 80, 2. 3. 81, 4. 82, 3.

61) c. 58, 2—5. 77, 2. 3. 80, 4—15.

62) c. 60, 2; wenn hier nicht eine Verwechselung stattfindet mit den Leuchtern des P. Honorius, denen dieselbe Bestimmung gegeben wird, c. 71, 2. Später ist auch nur von dem goldenen Kreuze des Belisar die Rede, c. 110, 6.

63) c. 79, 1. 64) c. 85, 10. 65) c. 86, 2. 66) c. 84, 2.

67) S. Schelstrate Antiquit. eccles. T. I. p. 383.

68) S. Pertz Italien. Reise S. 71.

69) Bei Blanchini zu Anastas. De vitis pontif. Rom. T. IV. Proleg. p. I—XII. Nach Conon stehen nur noch die Namen mit Angabe der Amtsdauer von 10 Päpsten, deren letzter Paulus († 767) ist.

70) Röstell a. a. O. S. 209f. 214ff.

71) Cod. Veron. c. 24. 25. 31. im Leben des Stephanus, Sixtus II., Marcellus. Und zuvor c. 21. im Leben des Fabianus über die Spaltung des Novatus.

72) c. 2. im Leben des Linus: hic ex praecepto b. Petri *constituit, ut mulier in ecclesia velato capite introiret* ... in Vaticano sepultus est, ist die unterstrichene Stelle ausgelassen, welche schon der Papstcatalog des 6. Jahrh. hat. — Umgekehrt ist in der Veroneser Handschrift c. 15. im Leben des Victor die kürzere Fassung: et fecit concilium .. de Luna die ursprüngliche, nehmlich jenem Papstcatalog entlehnt; während die gewöhnliche Recension eine Erweiterung des Satzes enthält.

73) c. 36. 56. 54.

74) c. 48. Hilarus fecit multa vasa .... S. Maria ornavit, vergl. mit Lib. pontif. c. 47, 7—11. — c. 53: Symmachus fecit basilicam S. Andreae .... hic fuit constructor ecclesiarum, vergl. mit Lib. pontif. c. 52, 6—10. — c. 54: Hormisda fecit per multas basilicas diversa ornamenta ex auro argentoque, vergl. mit Lib. pontif. c. 53, 10. 11. (Die Stelle ist aber etwas flüchtig excerpirt: nur das silberne Geräth gab der Papst, das goldene kam vom Kaiser Justinus).

75) Cod. Vatic. 5269; s. Schelstrate a. a. O. c. 7, 6. p. 381. c. 8, 2. p. 383.

76) Beda Martyrolog. VIII. Id. Aug. p. 403. ed. Smith: Romae S. Xysti episcopi ..., ut in *gestis pontificalibus* legitur, aus *Lib. pontif.* c. 25, 2. (diese Benutzung des Pontificalbuchs hat Schelstrate nachgewiesen l. c. p. 378). Die *gesta papae Marcelli*, die das Martyrologium öfter anführt, 29. Jan. p. 338. 16. März p. 351. 29. Nov. p. 450. sind nicht ein Bestandtheil des Pontificalbuchs. — Aber für eine Reihe von Päpsten, von denen das Martyrologium nähere Angaben enthält, (während von andern nur die Namen angesetzt sind: Cletus 26. Apr., Melchiades 10. Jan., Silvester 31 Dec., Damasus 11. Dec., Leo der Gr. 11. Apr.) sind diese Angaben offenbar aus dem Pontificalbuch, ohne dass es genannt wird, entlehnt. 25. Mai p. 374: S. Urbani papae et confessoris, cujus doctrina multi martyrio coronati sunt, aus *Lib. pontif.* c. 18, 3., wodurch jene abgekürzte Stelle sogar erst verständlich wird. — 3. Jan. p. 327 f.: Anteros, aus *Lib. pontif.* c. 20, 1. 3. — (Hingegen die Angaben über Callistus 14. Oct. p. 432. und Cornelius 14. Sept. p. 421. sind aus andern Akten genommen; es wird auch 21. Oct. p. 435. die *passio Callixti papae* angeführt). — 22. Apr. p. 359: S. Gaji, aus *Lib. pontif.* c. 29, 1. 4. — 26. Apr. p. 361: S. Marcelli (vielmehr Marcellini), aus *Lib. pontif* c. 30, 3. 4. — 16. Jan. p. 332: S. Marcelli, aus *Lib. pontif.* c. 31, 4. 5. — Auch das Elogium des Papstes Julius 12. Apr. p. 356: Romae depositio Julii episcopi et confessoris: qui sub Constantio Arriano filio Constantini decem mensibus tribulationes et exilia perpessus, post ejus mortem cum magna gloria ad suam sedem reversus est, stammt aus dem *Lib. pontif.* c. 36, 2., aus dem zwar Vignol. (s. T. I. p. 112. not. II, 1.) die Stelle entfernt hat, aber gegen die Handschr., nur aus innern Gründen, während sie selbst durch die Benutzung Beda's einigermaassen geschützt wird. — Endlich noch 28. Mai p. 375: depositio S. Joannis papae etc., der

zu Ravenna im Gefängniss starb (im J. 526) aus *Lib. pontif.* c. 54., besonders §. 8., womit der Schlusssatz bei Beda wörtlich übereinstimmt.

77) Beda Hist. eccles. I, 4. V, 24.

78) Beda De sex aetat. mundi ed. Smith p. 19, 8: Alexander Romanae urbis episcopus martyrio coronatur et septimo ab urbe milliario via Numentana, ubi decollatus est, sepelitur: aus *Lib. pontif.* c. 7, 3. Ebenso p. 21, 8: Pontianus und Anteros, zusammengefasst aus c. 19, 3. 20, 3. Und p. 22, 19: Eutychianus, aus c. 28, 2. 3.

79) Beda l. c. p. 19, 31. 20, 1. 11. 21, 40. aus *Lib. pontif* c. 12, 2. 14, 2. 15, 2. 3. 22, 4.

80) Beda l. c. p. 23, 37 f. aus *Lib. pontif.* c. 34, 9—32.

81) Beda l. c. p. 32, 9. 29. 33, 2—7. aus *Lib. pontif.* c. 85, 10. 86, 1. 88, 8. 10. 89, 5.

82) Beda l. c. p. 32, 41. 33, 1. 9. aus *Lib. pontif.* c. 88, 6. 8. 11.

83) Beda l. c. p. 33, 11. 18. 22. 35. aus *Lib. pontif* c. 89, 4. 5. 6. 12.

84) Paul. Diacon. De gestis Langobard. VI, 49. aus *Lib. pontif.* c. 89, 13. 16. 17. 23. 24.

85) Joh. Diac. Chron. episc. Neapolit. c. 34. p. 306. col. 2. ed. Murator. aus *Lib. pontif.* c. 81, 2. 82, 1. 83, 2. 3

86) Id. c. 35. p. 306, 2. C. c. 36. p. 306, 2. D. E. p. 307, 1. A. B. c. 37. p. 308, 1. A. B. aus Beda De sex aetat. seculi p. 32. 33. ed. Smith. — Die zu verbessernde Stelle des Joh. Diac. ist c. 36. p. 306, 2. E: Phillippicus misit literas *grari* dogmatis ad Constantinum papam; wofür zu lesen ist *pravi* aus Beda l. c. p. 33, 1., der hierin dem Buchstaben des Lib. pontif. c. 88, 8. folgt.

87) Id. c. 39. p. 308, 2. Vergl. Muratori zu d. St. not. 67.

§. 82. Das römische Pontificalbuch im 8. und 9. Jahrhundert.

1. Dieser Theil des Pontificalbuchs zeigt allerdings eine andere Gestalt: sowohl in dem grösseren Umfang der Biographien als theilweise in der mehr individuellen Behandlung: wie z. B. das Leben des P. Valentinus einen ungewöhnlich blühenden, um nicht zu sagen schwulstigen Stil hat. Es geben sich verschiedene Verfasser zu erkennen, welche der Zeit, die sie schildern, nahe gestanden. Einmal wo von der Einweihung der leoninischen Stadt durch P. Leo IV. die Rede ist, erscheint derselbe sogar *als noch lebend*: denn an die Bezeugung der Freude von ganz Rom über die Vollendung eines solchen Werkes schliesst sich die Aufforderung zur Fürbitte, dass er hier lange lebe (*diutissime* vigeat) und dort mit allen Heiligen ewigen Lohn empfange[1]).

Da aber schliesslich sein Tod gemeldet wird, so kann der Biograph im eigenen Namen dies nicht geschrieben haben, sondern es muss aus einem fremden Aktenstück entlehnt sein. Solcher Akten finden sich viele Spuren. Von dem falschen Papst Constantinus, der über ein Jahr regierte, heisst es, nachdem er auf der römischen Synode vom J. 769 ausgestossen worden: es seien alle *gesta* seiner Handlungen zusammengebracht und mitten im Presbyterium der Kirche verbrannt[3]). Und von P. Nicolaus I.: die vor ihm wider den Erzbischof von Ravenna erhobenen Anklagen könne man in den gestis nachsehen, welche in der päpstlichen Bibliothek liegen[4]). Einmal, unter demselben Papst, wird das *regestum* erwähnt, worin die Briefe enthalten seien, welche dessen Legaten nach Sardinien mitnahmen[4]). Auch wird in seiner Geschichte am häufigsten auf das päpstliche Archiv Bezug genommen, welches ausser dem Namen archivium als bibliotheca (wie eben zuvor)[5]) und scrinium[6]) bezeichnet wird. Bemerkenswerth ist aus dem Leben des Stephanus II. die Angabe: dass die Urkunde des K. Aistulph über die von ihm an den Stuhl Petri zurückgegebenen Städte im Archiv unserer heil. Kirche *bis jetzt* (hactenus) aufbewahrt wird[7]): was auf frischer That nicht gesagt werden kann. Solche Andeutung eines Zeitabstandes kommt häufig vor: denn von der liturgischen Anordnung Gregors II. für ein Kloster heisst es: sie bestehe noch jetzt[8]); von dem Almosenspenden nach Anordnung des P. Zacharias: es werde bis jetzt eleemosyna genannt[9]); von den Besitzungen, welche Stephanus II. den vier Klöstern bei der Peterskirche verliehen: deren Nutzniessung stehe bis auf diesen Tag ihnen zu[10]); von den Landsitzen (domus cultae), welche Zacharias und Hadrian I. unter dem Namen der h. Cäcilia und des h. Edistius eingerichtet: sie hiessen so bis auf den heutigen Tag[11]); von den Saracenen, die zur Zeit Gregors IV. überall umherschweifend Raub und Verwüstung verübt hatten: sie liessen solches zu thun bis heute nicht ab[12]). Und öfter wird es von kirchlichem Geräth gesagt, namentlich von Kronen, deren eine Gregor IV. in S. Marcus, Sergius II. in S. Silvester, Leo IV. in der Kirche der 4 Gekrönten gestiftet, dass sie bis auf diesen

Tag über dem Altar hängen[13]). Desgleichen von den Malereien, mit welchen der letztgenannte Papst die Kirche S. Silvester geschmückt hatte: deren Schönheit errege grosse Bewunderung bis auf diesen Tag[14]). Doch braucht eine solche Frist nicht weit über den Tod derselben hinauszugehn. Und wie nahe die Verfasser den Begebenheiten gestanden, erhellt daraus, dass deren Charakter sich abdrückt in der schlichten Geschichtschreibung und diese den grossen Gang des Papstthums von Gregor II. bis Nicolaus I. lebendig vor Augen stellt. Das leistet sie ungesucht, selbst unbewusst, aber natürlich sich anschmiegend, sowohl in der Richtung auf Erwerbung territorialer Hoheit als auf Ausbildung der Kirchenmonarchie. Von jener treten die Fäden und Triebfedern deutlich hervor: sehr bezeichnend ist die zweimalige Erwähnung einer Heimlichkeit, mit welcher Stephan II. und Stephan III. den Langobarden gegenüber vorgingen[15]). Nicht minder giebt sich das andere zu erkennen, die monarchische Entwickelung der Kirchenverfassung, die bereits unter Nicolaus I. einen Höhepunkt erreicht: da wird auch zuerst das Wort coronatur gebraucht von der Weihe des Papstes[16]) (sonst consecratur); er heisst summus et universalis papa und rector et totius ecclesiae princeps[17]) und schickt Bischöfe e latere suo nach Constantinopel[18]); und es gelangten zu seiner Zeit an den apostolischen Stuhl so viele und grosse Fragen um Rath, wie niemand sich erinnerte, dass es in alter Zeit geschehen sei, — sagt der Verfasser mit dem Ausdruck der Ueberraschung[19]). — Dieser Gang der Geschichtschreibung selbst, wie sie unter der Herrschaft der Begebenheiten steht, erleidet eine Störung nur in der Biographie des Sergius II. (844—847), welche zuerst ihren gewöhnlichen Verlauf hat und rühmend seiner gedenkt; dann folgt herber Tadel des Papstes und ein Bild völliger Zerrüttung, welche dessen Bruder Benedictus, Bischof von Albano, der die Herrschaft an sich gerissen, über Kirche und Land gebracht: so dass Gott zur Strafe die Saracenen habe schicken müssen. Und das ist nicht etwa eine Episode, sondern die Dauer dieser Missregierung wird auf drei Jahre angesetzt so lange als der Papst den Stuhl inne hatte. Diese Charakteristik ist aber ein

Zusatz allein der farnesischen Handschrift (§. 40—48) und mit dem ersten Theil der Biographie unvereinbar; hätte also, obwohl ein werthvoller Beitrag zur Papstgeschichte, nicht in den Zusammenhang der Biographien aufgenommen werden dürfen[10]).

So bedingt denn noch mehr jener *Inhalt* die neue Gestalt der Geschichtschreibung, welche den Bruch mit dem griechischen Reich, das Vordringen der Langobarden, die Abwehr derselben bis zum Sturz ihres Reichs und das Schutzverhältniss zu den Franken umfasst. Mit solchen äussern, selbst fernliegenden Begebenheiten ist zuerst die Lebensbeschreibung Gregors II. erfüllt, wo ausser dem Anfang des griechischen Bilderstreits nebst den Nachstellungen der Griechen gegen das Leben des Papstes, die Händel des letztern mit den Langobarden und selbst die innern Kämpfe im byzantinischen Reich, so wie die Kämpfe zwischen Saracenen und Franken vorgeführt werden. Das Leben Gregors III. bringt näheres von dem Fortgang des Bilderstreites und schaltet eine Nachricht ein von der Bedrückung durch die Langobarden und dem ersten Hülferuf des Papstes an die Franken[11]). Im Leben des Zacharias dehnen die Verhandlungen mit den Langobarden sich aus: darunter ist eine dreimalige Zusammenkunft des Papstes mit ihren Fürsten, dem K. Liutprand zu Interamna und Pavia, dem K. Ratchis zu Perugia; die beiden ersten nach Ort, Zeit und Umständen so ausführlich geschildert, dass eine amtliche Aufzeichnung von Augenzeugen zu Grunde liegen muss. Es folgt das Leben des Stephanus II., welches erfüllt ist von den Händeln mit den Langobarden und den Hülfeleistungen der Franken, und besonders über die Zusammenkünfte mit Aistulph zu Pavia, mit Pipin zu S. Moriz und S. Denis gleichfalls ausführliche und authentische Berichte enthält. Hingegen (nach dem kurz behandelten Leben des Paulus), umfasst die Geschichte des Stephanus III. hauptsächlich innere Fragen: die Regierung und Beseitigung des falschen Papstes Constantinus, womit ein römisches Concil zusammenhängt; doch reiht sich daran der Zug des Desiderius vor Rom und der Partheienkampf daselbst, dessen Schilderung mit den Worten schliesst: alle diese Uebel sind aus der schlimmen Anstiftung des Deside-

rius hervorgegangen[22]). Das ist wie ein Thema der folgenden Geschichte und zeugt auch von dem Zusammenhang der Geschichtschreibung: denn sofort unter Hadrian I. folgt der Ruf um Hülfe an den Frankenkönig, der Sturz des langobardischen Reichs, ein Besuch des Königs Karl in Rom nebst neuer Verbriefung der Schenkung des Patrimoniums: worüber genau, wie aus einem Tagebuch, berichtet wird.

Neben dieser politischen Entwickelung finden sich eingeschaltet wie früher theils Naturereignisse: ein Zeichen am Monde und eine Kometenerscheinung[23]), einigemal Erdbeben[24]). Häufig Ueberschwemmungen des Tiber, unter Gregor II., Hadrian I., Sergius II., Benedict III., Nicolaus I.[25]); wobei eine merkwürdige Abhängigkeit der Berichte sich zeigt, denn der zweite folgt den Worten des ersten, der vierte dem dritten, ist aber ausführlicher, und damit stimmt den Worten wie der Sache nach der fünfte durchaus überein. Zuletzt noch Heuschreckennoth unter Hadrian III. und Stephan V.[26]). Anderntheils kommen liturgische Anordnungen zur Sprache, namentlich der Päpste Gregor II. und III., Stephanus II. und III.[27]). — Ein vorwaltendes Interesse, welches sich weiterhin noch steigert, bildet der Bau und die Ausstattung von Kirchen: um diesen Gehalt des Pontificalbuchs in seinem Zusammenhang zu würdigen, ist das bisherige vorausgeschickt.

2. Es tritt dafür in der Geschichte selbst ein zwiefacher Wendepunkt ein, der mit dem Verhältniss zu dem griechischen Hofe und Reich zusammenhängt, in dogmatischer wie in politischer Hinsicht. Einestheils erregte die Bekämpfung der Bilder bei den Griechen die Vertheidigung und höhere Werthschätzung derselben bei den Lateinern: was auf die bildliche Ausstattung der heiligen Oerter einwirken musste. Anderntheils folgte aus der Lösung des Verbandes mit dem griechischen Reich weltlicher Besitz und Macht für die römische Kirche: und daraus Anspruch und Mittel, den Cultus glänzender auszustatten. Jene Ereignisse nahmen ihren Anfang unter Gregor II. und Stephan II.; die gedachten Folgen zeigen sich jedesmal etwas später, zuerst in den Biographien Gregors III. und Hadrians I.

Nehmlich in der Lebensgeschichte Gregors II. tritt jene Gegenwirkung noch nicht hervor: es werden nur von seinen zahlreichen Restaurationsbauten einige genannt und sonst ist hin und wieder von dem Bau und der Ausschmückung der Kirchen die Rede[28]). Aber das Leben seines Nachfolgers Gregor III. ist nächst dem Bericht über seine Schritte gegen die Bilderfeinde, hauptsächlich Aufzählung solcher Werke. Hingegen die nächsten Biographien von Zacharias, Stephanus II. und (abgesehn von Paulus) Stephanus III., je mehr der Inhalt politisch bedeutend ist, bringen nur vereinzelte Kunde über Kirchen und kirchliches Geräth. Anders ist es mit den grössern Biographien der Päpste von Hadrian I. bis Benedict III., dem Vorgänger des Nicolaus I. (772—858). Bei Hadrian halten beide Interessen sich das Gleichgewicht: die erste Hälfte ist politischen Inhalts (c. 5—44); die zweite führt das Thema aus, das zu Anfang derselben gestellt wird: „er liebte die Kirchengebäude und trug eifrig Sorge pro ornatu et restauratione omnium dei ecclesiarum" (c. 45—96), wobei nur einige andere Angaben eingeschaltet sind[29]). Wie aber die Politik dieser Thätigkeit die Hand reichte, zeigt die Bereitschaft der Mittel für den ungeheuren Aufwand, der aus der Aufzählung der Werke ersichtlich ist[30]). Die folgende Biographie, Leo's III. ist, bis auf den mittlern Abschnitt über die Gewaltthat gegen den Papst und seine wunderbare Heilung, seine Reise zu Karl dem Gr. und dessen Krönung zu Rom (c. 11—26), ausschliesslich dieses Inhalts (c. 3—10 und 27—112)[31]). Ebenso wird unter dem Namen des Paschalis I. mit geringen Ausnahmen[32]) ein Catalog über seine Erbauung von Kirchen und Klöstern, ihre Ausstattung und Ausschmückung gegeben; wo im Anfang zu seiner Charakteristik jenes Thema wiederkehrt: er sei omnium ecclesiarum cultor restaurator atque in omnibus devotissimus exornator[33]). Dieselbe Behandlung setzt sich fort in den Biographien der Päpste von Gregor IV. bis Benedictus III. (abgesehn von den kurzen Darstellungen des Eugen II. und Valentinus) unter einer neuen Formel. Während früher einigemal schon bei Honorius I. und dann bei Gregor II. gesagt war: es sei zu weitläuftig, ihre vielen

Bauten aufzuzählen[34]); heisst es nun umgekehrt bei Gregor IV.: „aber weil wir alles was er vollbracht in raschem Vortrag nicht verfolgen können, so wollen wir, wenn auch kurz, zu allgemeiner Kenntniss bringen, was er frommen Gemüths den heiligen Oertern gewidmet hat[35])." Dieselbe Ankündigung fast mit den gleichen Worten kehrt wieder im Leben des Sergius II. nachdem von dem Zuge des Königs Ludwig nach Rom berichtet ist, bei Leo IV. gleich zu Anfang und ebenso, nach Erzählung der streitigen Wahl, bei Benedict III.[36]). Ja zuletzt findet sie sich noch zweimal im Leben des Nicolaus I.[37]). Doch hat dieses einen ganz andern Charakter, erhebt sich zu einem geschichtlichen Umblick und fasst eine Reihe kirchlicher Fragen, die unter ihm zur Entscheidung kamen, bündig und mit dem Bewusstsein der erhöhten Bedeutung des Papstthums zusammen: dabei wird die Ausschmückung der Kirchen zwar nicht ausser Acht gelassen, nimmt aber nur eine untergeordnete Stelle ein[38]). Die übrigen fünf Biographien sind unvollständig: die erste, von Hadrian II., enthält in dieser Hinsicht nur eine Notiz von Ausmalung einer Kirche[39]); — aber die letzte, von Stephanus V., berichtet noch einmal vorzugsweise, nach Art jener Cataloge, von Schenkung kirchlichen Geräths und Restauration der Kirchen[40]).

Neben dieser Sorge für die Kirchen steht die für die alten Kirchhöfe, z. B. Leo's III. für den an der appischen Strasse belegenen des Sixtus und des Sebastianus ad catacumbas[41]) .Sie geriethen freilich mit der Zeit in Verfall und kamen ausser Gebrauch, wie die Versetzung vieler Heiligenleiber aus ihren Ruinen in eine Kirche der Stadt durch Sergius II. beweiset[42]). Doch haben die Päpste nach wie vor darin gebaut und Schenkungen dahin gemacht: Leo IV., Benedictus III., besonders Nicolaus I., wie das Pontificalbuch anzeigt[43]). — Dasselbe berichtet von einer nicht geringen Thätigkeit der Päpste in weltlichen Bauten: in Rom selbst betraf sie vornehmlich die Erneuerung der Stadtmauern, welche Gregor II. und III. und Hadrian I. unternahmen; worauf durch den Bau der leoninischen Stadt, die Aufführung einer Mauer um das vaticanische Gebiet, Leo IV. sich Ruhm er-

warb[44]). Anderntheils haben sie sich der Wasserleitungen angenommen: namentlich Hadrian I. der Forma Julia, Claudia, Virginis und Sabbatina (woraus er auch der Peterskirche Wasser zuführte), welche letztere auf's neue durch Gregor IV. und Nicolaus I. hergestellt wurde[45]). — Ausserhalb Roms, seit die Besitzungen der römischen Kirche sich mehrten, ist viel von der Anlage der domus cultae die Rede, sowohl für den Aufenthalt der Päpste als zur Unterstützung der Armen[46]). Es werden auswärts auch nicht wenig kirchliche Anlagen nachgewiesen: wie die Restauration der Basilica des Apollinaris in Ravenna durch Leo III.[47]), der Bau eines Klosters im Gebiet von Rieti und die Stiftung von Abendmahlsgefässen nach Centumcellä durch Paschalis I.[48]), die Schenkung von kirchlichen Gewändern an zwei Klöster zu Subiaco und an die Kirchen zu Fundana, Terracina, Silva Candida und Portus durch Leo IV.[49]), zuletzt noch Schenkungen von edlen Metallen und Geräth nach Ravenna, Imola, Bologna durch Stephanus V.[50]).

Auf der andern Seite finden sich zahlreiche Geschenke angezeigt, welche die Kirchen Roms durch fremde Fürsten empfingen. Wie früher die griechischen Kaiser freigebig gewesen, so wiederholt sich dies noch seit der Losreissung: namentlich sandte K. Michael kostbares Geräth unter den Päpsten Benedict III. und Nicolaus I.[51]). Inzwischen traten aber die fränkischen Fürsten ein und brachten Weihgeschenke dar: zumal Karl der Gr. an die vier Hauptkirchen, unter anderm auf die Peterskirche eine goldene Krone, 55 Pfund schwer[52]). — Aller dieser Fürsorge gegenüber steht die Zerstörung von Kirchen und Kirchengut: theils durch Unfälle, wie durch Erdbeben im Jahr 801, wodurch die Paulskirche einstürzte[53]), und mehrmals durch Brand, wovon der unter Leo IV. berühmt ist, welcher die Peterskirche bedrohte und wunderbar durch ihn gelöscht sein soll[54]). Theils durch bösen Willen, zumal Raub von den Saracenen, welche im J. 846 die Peters- und die Paulskirche ausräumten[55]). Aber auch einheimische Vorgänge der Art werden gemeldet: wie sogar von dem Gegenpapst Anastasius im J. 855, dass er die Bilder in der Peterskirche zerbrochen und verbrannt habe. Und P. Stepha-

nus V. constatirte vor Antritt seiner Regierung, dass in der Zwischenzeit die Kirchenschätze wie die Vorräthe des päpstlichen Palastes geplündert seien[56]). Solches rief aber auf Seiten der Päpste nur neuen Eifer hervor, den Verlust zu ersetzen.

Woher die *Mittel* zu dem Aufwand genommen seien (auf dessen Höhe schon hingewiesen wurde S. 337), sagen die Biographien nicht. Doch in die Kehrseite dieser Pracht eröffnet sich ein Blick durch den zweiten Bericht über das Leben des Sergius II.: sein Bruder hatte die Kirche des Martinus niedergerissen, um unter dem Vorwand des Baues Kirchen und Gemeinden zu brandschatzen[57]). Wenn das aber einen Vorwand abgab, so folgt, dass diese sonst zur Bestreitung solcher Baukosten herangezogen wurden. Das wird bestätigt durch das Verfahren Leo's IV. bei dem raschen Aufbau der Mauern des nach ihm benannten Stadttheils[58]). — Mehr Aufschluss wird über die *Motive* gegeben. Als griechische Abgeordnete die Herausgabe der Städte des Exarchats von König Pipin verlangten, verweigerte es dieser mit der Erklärung: er habe zu keines Menschen Gunsten gekämpft, sondern aus Liebe zu dem sel. Petrus und wegen Vergebung seiner Sünden[59]). Dieselben Gründe werden den Päpsten zugesprochen: sowohl ganz gewöhnlich die Liebe zu dem Titularheiligen der betreffenden Kirche, vor allem zu dem Petrus, dem nutritor des Papstes, als auch häufig die Rücksicht auf das Heil der Seele und die ewige Belohnung: letzteres namentlich bei Gregor IV., Sergius II., Leo IV. und zuletzt Stephanus V.[60]). Von diesem heisst es aber noch: zu seinem immerwährenden Gedächtniss habe er solche Geschenke gemacht[61]). Und dahin weiset schon jene Sitte Leo's IV., auf die Weihgeschenke seinen Namen setzen zu lassen (worauf wir in dem epigraphischen Theil zurückkommen); auch liess er auf einer goldenen Tafel mit dem Bilde Christi und einiger Apostel sich selbst und den Kaiser Lothar abbilden, „zu stetem Gedächtniss, als Gott geliebte und durch alle Zeiten verehrungswerthe Personen[62])." Dieser Gesichtspunkt der Ehre des Gebers, und zwar selbst in Form eines Wetteifers, wird mehrmals hervorgehoben durch die Bemerkung, dass ein solches Werk zuvor nicht unternommen sei;

wie gleichfalls bei Leo IV.: er habe an Stelle des von Karl dem Grossen geschenkten, unter Paschalis entwendeten goldenen Kreuzes ein anderes herstellen lassen, woran von keinem seiner Vorgänger Paschalis, Eugenius, Valentinus, Gregorius, Sergius gedacht sei[63]). — Zur Sache selbst aber wird bei den kirchlichen Gebäuden vornehmlich das Bedürfniss der Restauration, vermöge der Baufälligkeit oder des Verfalls, angezeigt. Doch erscheint zweimal ein liturgisches Motiv baulicher Umgestaltung: Paschalis habe in der Marienkirche ad praesepe wahrgenommen, hinter dem bischöflichen Sitze ständen die Weiber so nahe, dass er nicht ungehört mit den assistirenden Geistlichen reden könne, und da es an Raum nicht fehlte, habe er den Sitz erhöhen lassen[64]). Und Gregor IV., da er bemerkte, dass in der Marienkirche des Callistus jenseits des Tiber die Gräber dieses u. a. Heiligen mitten in der Kirche, hinter dem Rücken der Gemeinde liegend, nicht geziemende Ehre empfingen, habe die Gebeine in die Nische der westlichen Apsis versetzt, mit einer hohen Brustwehr sie umgeben und den Boden mit Mosaiken geschmückt[65]). Bei dem heiligen Geräth wird als Grund der Schmuck des Gottesdienstes, namentlich bei Herstellung eines reichen Lichtapparats die Erhöhung der Feier geltend gemacht[66]).

In allem dem ist es das *Interesse für den Cultus*, welches die Werke selbst hervorgerufen hat: und derselbe praktisch-kirchliche Gesichtspunkt hat die Verfasser geleitet. Doch setzt auch in diesem Theil des Pontificalbuchs die Richtung sich fort auf genaue Ortsangaben, wie es schon in der eigentlichen Geschichtserzählung zu bemerken war, namentlich von dem ersten Aufenthalt Karls des Gr. und dem Besuch Ludwigs, des Sohnes Lothars in Rom[67]); so ist auch der Ort, wo der ermordete Sergius eingescharrt worden, ausführlich bezeichnet: Merulana ad arcum depictum, qui est secus viam, quae ducit ad ecclesiam s. dei genitricis ad praesepe[68]). Ebenso wird die Lage kirchlicher Gebäude näher nachgewiesen, wobei manche altrömische Localitäten erscheinen: dahin gehört das schon früher vorgekommene velum aureum, wo die Diaconie des h. Georg lag[69]); die tria fata, welche öfter wiederkehren als die Gegend, in

der die Kirchen des Kosmas und Damianus, der Martina und des Hadrian lagen, im Leben Hadrians I., Leo's III. und Gregors IV.[70]) (wo man gegen die Handschriften geändert hat oder lesen wollte in tribus foris)[71]); ferner der Ort naumachia mit dem Hospital des Peregrinus, und ad elephantum mit einer Kirche[72]). — Die baulichen Anlagen werden nur im Allgemeinen aufgeführt; selten ist eine nähere Beschreibung, wie im Leben Leo's III. von der Kirche der Susanna und dem Baptisterium bei der Peterskirche, welche er neu aufbaute[73]). Auch der Mosaikenschmuck der Kirchen findet nur Erwähnung, ohne Angabe des Gegenstandes[74]). Ebenso wenig sind von dem kirchlichen Geräth, obwohl es etwas genauer beschrieben wird, namentlich was das Metallgewicht betrifft, die Bildwerke angegeben[75]). Selbst bei einem vergoldeten Bilde, welches Paschalis in die Marmorwand eines Oratoriums der Peterskirche einsetzen liess, fehlt die Angabe[76]). Ausgenommen sind die Teppiche, Vorhänge und Altardecken, bei denen häufig die in ihnen ausgeführten „Geschichten" benannt werden: wenige A. T. liche, hauptsächlich aus dem Leben Jesu, auch Bilder von Aposteln und Heiligen. Einmal, unter Leo III., kommt eine Altardecke vor, worauf die Geburt Christi und die Darstellung im Tempel zu sehen waren, in der Mitte der *cheretismos* (ein Wort, welches die Ausleger nicht verstanden haben)[77]): das ist χαιρετισμὸς und bedeutet den englischen Gruss oder die Verkündigung Mariä. In dieser Weise enthält das Pontificalbuch wie das reichlichste Material für die Geschichte des kirchlichen Geräths, so auch werthvolle Kunde zur Geschichte des kirchlichen Bilderkreises.

Unmittelbar aber treten die Verfasser hervor durch Bemerkungen, die sie aus der Gegenwart ableiten. Solche fanden wir schon wo von Anordnungen und Schenkungen die Rede ist, die „bis auf diesen Tag" gültig oder vorhanden seien (S. 333). Ebenso werden aus gegenwärtiger Sitte geschichtliche Vorgänge erläutert. Wie in dem ältern Theil dieses Buchs die Sitte vorkommt, dem Exarchen die Papstwahl anzuzeigen (S. 325); so in diesem Theil bei Einsetzung der Päpste Stephanus II. und

Benedict III. die Sitte, dass alles Volk den erwählten Papst in das Patriarchium führt und auf den päpstlichen Thron setzt[78]). Desgleichen knüpft sich an den Empfang Karls des Gr. im J. 774 und Ludwigs, des Sohnes Lothars im J. 844, denen Kreuze entgegengesendet werden, die Auskunft: so sei es Sitte einen Exarchen oder Patricier, und wie es das anderemal heisst, einen Kaiser oder König zu empfangen[79]). Gegenüber diesem Ceremoniell kommt bei der erstern Veranlassung auch ein liturgischer Gebrauch zur Sprache: die Messe, welche am Ostersonntag in S. Maria ad praesepe gehalten wurde, an den folgenden beiden Tagen in der Peters- und der Paulskirche zu feiern[80]). — Endlich werden insbesondere für die Kirchengebäude manche Erläuterungen beigebracht: theils hinsichtlich ihrer Lage, wie z. B. die der Apostelkirche, der Grabstätte des Sebastianus, genau beschrieben wird, „ausserhalb des appischen Thores, am dritten Meilenstein, an dem Orte, welcher catacumbas heisst[81])." Theils hinsichtlich ihrer Benennung: Gregor IV. baute ein Kloster bei der Marienkirche, „welche nach altem Herkommen bis auf diesen Tag Callisti Transtiberim heisst;" und Nicolaus I. liess die von Leo IV. neu erbaute Marienkirche ausmalen, „welche ursprünglich die alte, jetzt aber die neue genannt wird[82])."

3. Sehn wir schliesslich auf die *Benutzung* des Pontificalbuchs seit Beda, nehmlich nach dem Abschluss des ersten Theils und vor dem Abschluss des ganzen Werks, wie es gegenwärtig verbreitet ist, also etwa in der zweiten Hälfte des 8. und der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts; so wird der Nachweis nicht ohne Gewinn für die kritische Frage sein und das frühere Ergebniss bestätigen, demnächst aber auch in der Geschichte der monumentalen Studien einen Fortgang erkennen lassen. Das Buch findet sich aber in dieser Zeit benutzt theils von historischen theils von liturgischen Schriftstellern.

Erstens hat Paulus Diaconus in seiner langobardischen Geschichte von dem Pontificalbuch Gebrauch gemacht für die Kaiser- und Papstgeschichte, wie schon die Ordination des P. Pelagius II. vom J. 578 ohne Einwilligung des Kaisers aus dieser Quelle erwähnt wird[83]). Besonders das 5. und 6. Buch enthält

manche Auszüge, z. B. über den Aufenthalt des K. Constans in Rom, den Aufruhr des Mezentius in Sicilien, den Raubzug der Saracenen daselbst[84]); auch über Naturereignisse, Wassersnoth, Kometenerscheinung, Pest[85]); und zuletzt noch eine Reihe von Vorgängen aus dem Leben Gregors II. (s. oben S. 328). Oefter aber hat der Verfasser nicht direkt aus dem Pontificalbuch geschöpft, sondern die Auszüge in Beda's Buch von den Weltaltern abgeschrieben[86]). Dahin gehören grade zwei (schon S. 204 erwähnte) Stellen über römische Denkmäler: die Umwandlung des Pantheon in eine Kirche und die gegen die Häresie des K. Philippicus gerichtete Anordnung eines Gemäldes der sechs Synoden in der Vorhalle der Peterskirche[87]). — Demnächst aber hat Paulus an dieser Geschichte der römischen Bischöfe ein Vorbild gehabt für seine Geschichte der Bischöfe von Metz: und es lässt sich dieser Einfluss wohl erkennen in der Berücksichtigung der Monumente, welche von der Sorge derselben, namentlich des Chrodegang, für die heiligen Oerter und ihre Ausschmückung Zeugniss geben (s. S. 309 f.).

Es folgen die liturgischen Schriftsteller Amalarius und Walafrid Strabo, welche daraus für ihre Aufgabe, die Form des Gottesdienstes, Anordnungen der Päpste entnehmen. Amalarius in seinem Werk von den kirchlichen Verrichtungen (s. §. 72) führt es öfter an, unter dem Namen gesta pontificalia: die Stellen sind aus der frühesten, mittleren und jüngsten Zeit jenes ersten Theils. Von der ersten Art sind die angeblichen Vorschriften des Linus über den Kirchgang der Frauen mit bedecktem Haupt, sowie des Telesphorus über die Messe in der Nacht der Geburt Christi und über die Stunde der Messfeier[88]). Weiter beruft er sich auf Vorschriften der Päpste Silvester, Anastasius I., Cölestinus[89]). Der jüngste ist Sergius I. (687—701), dessen Anordnung für die Feier der Darstellung im Tempel u. a. Feste erwähnt wird[90]). — Auch Walafrid Strabo in seinem Werk von den kirchlichen Sachen (s. §. 73) führt einigemal die gesta pontificum Romanorum an[91]), benutzt sie aber noch öfter, ohne sie zu nennen: und zwar nach der früher dargelegten Absicht dieses Werks in wahrhaft historischem Sinn, um den

Entwickelungsgang der kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen zu zeichnen; und bringt sonach die zerstreuten Angaben in Zusammenhang. Freilich bewegt er sich auf unsicherm Boden, irregeleitet durch die Nachrichten von den frühesten Päpsten; doch ist er auf die Schwierigkeit aufmerksam geworden. Es sind vornehmlich drei Punkte in dieser Weise von ihm behandelt. Nehmlich von den Abendmahlsgefässen berichtet er, dass Zephyrinus Patenen von Glas anordnete, Urbanus Geräth von Silber herstellen liess[92]). Das Anwachsen des römischen Messcanon zeigt er, ausgehend von der Anordnung des Telesphorus, der den Gesang der Engel, und des Coelestinus, der (ausser den N. T. lichen Lectionen) Antiphonen der Messe voranstellte: wobei er auf den Widerspruch in der letzten Nachricht aufmerksam macht, dass noch so lange nach Telesphorus der Messe nur jene Lectionen (also nicht der Gesang der Engel) vorangegangen seien, den er auf dreifache Art zu lösen sucht[93]). Weiter führt er die Zusätze auf, welche P. Alexander[94]), später Leo der Gr., Gregor der Gr., Sergius II. eingeführt, endlich die Form des Messcanon, welche Gregor III. für das zu Ehren aller Heiligen in der Peterskirche von ihm erbaute Oratorium vorgeschrieben hätte[95]). Ebenso verfolgt er die Geschichte des Hymnengesangs und nennt, nächst Ambrosius, unter den Päpsten den Damasus, der Anordnung über ihn getroffen, den Gelasius, der selbst Hymnen verfasst habe; und weiterhin als Beförderer und Kenner der Psalmodie und des Gesangs den Hormisdas, Leo II., Benedict II., Sergius I., Gregor III., ganz nach Anleitung des Pontificalbuchs[96]). So ist in beiden Reihen Gregor III. (731—741) der letzte Papst, auf den er Rücksicht nimmt.

Schliesslich verdient noch ein historisches Werk erwähnt zu werden, die schon besprochene *Geschichte der Aebte von Fontanelle*, welche einmal ausdrücklich auf die gesta Zaccariae papae (das ist der betreffende Abschnitt im Pontificalbuch) Bezug nimmt[97]), um durch Vergleichung mit einem Reliquienfunde dieses Papstes die Herkunft eines an der Meeresküste aufgefangenen Gefässes mit Reliquien zu erklären (s. S. 312), aber sonst auch an dieses Buch erinnert. Schon unter Abt Benignus (707—723) wird

ein Geschenk von goldenem Abendmahlsgeräth aufgeführt, welches, der Kelch 5 Pfund, die Patene 1 Pfund gewogen[30]). Es werden weiterhin die zahlreichen Schenkungen des Abtes Ansegisil in derselben Weise und Ausführlichkeit beschrieben, wie im Pontificalbuch. Wonach nicht zu verkennen ist, dass man durch diesen Vorgang für die Anlage jenes Verzeichnisses in dem fränkischen Kloster sich hat bestimmen lassen.

Dieser Einfluss, wie er im vierten Decennium des 9. Jahrhunderts im fränkischen Reich sich bekundet, macht sich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auch in Italien bemerklich.

1) Lib. pontif. c. 103, 74. 2) c. 94, 20. 3) c. 105, 32.

4) c. 105, 57.

5) c. 105, 62: *archivo* hujus sedis. Derselbe Name im Leben des Stephanus II., s. Anm. 7. — Im Leben Hadrians I. aber heisst es, er habe die übersetzten Akten des II. Nic. Concils in sacra *bibliotheca* aufbewahren lassen.

6) c. 105, 48: sicut in illis male compositis gestis in *scrinio* hujus sedis repositis declaratur. Das sind Akten fränkischer Bischöfe, welche beschuldigt werden, einen Brief des P. Pius gefälscht zu haben. Freilich ist dieser Brief selbst ganz und gar gefälscht, den man gleichwohl wie andere pseudoisidorische Decretalen im päpstlichen Archiv bewahrte, worüber derselbe Papst in dem berühmten Briefe vom J. 865 sich auslässt, bei Mansi Conc. T. XV. p. 694. E. sq.

7) c. 92, 46. Vergl. Vignol. zu d. St. T. II. p. 120. not. XLVI, 3.

8) c. 89, 3. 9) c. 91, 27. 10) c. 92, 40.

11) c. 91, 25. 95, 63. 12) c. 101, 38.

13) c. 101, 9. 102, 33. 103, 45. 14) c. 103, 98.

15) c. 92, 15: clam misit literas Pipino. c. 95, 9: direxit clam nimisque secrete Leoni archiep. Ravenn.

16) c. 105, 7. Vergl. Baldin. zu d. St. in der Ausgabe von Vignol. T. III. p. 174. not. VII, 1.

17) c. 105, 31. 41. 18) c. 105, 39. 19) c. 105, 55.

20) S. Baldin. zum Schluss dieser Vita, l. c. p. 64.

21) c. 90, 14. 22) c. 94, 33. 23) c. 89, 4. 21.

24) c. 96, 31. 103, 12.

25) c. 89, 6. 95, 94. 95. 102, 22. 104, 23. 105, 15.

26) c. 110, 3. 19 ff. 27) c. 89, 9. 90, 17. 92, 35. 94, 27.

28) c. 89, 2. 8—10. 25. 29) c. 95, 88. 94. 95.

30) Aus den Gewichtsangaben ist berechnet, dass Hadrian 3059½ Pfund Goldes und 1881 Pfund Silbers blos zu dem metallenen Geräth verwendet hat; s. Baldin. zu Lib. pontif. ed. Vignol. T. II. p. 195. not. XLV, 1.

31) Auch die kurze Biographie des P. Stephanus IV. enthält, ausser seiner Reise zu König Ludwig d. Fr. c. 2., die Stiftung von Kirchengeräth c. 3. 4.

32) c. 98, 7. 15 f. über den Brand des anglischen Quartiers und über die Auffindung der Gebeine der Cäcilia in Folge einer Offenbarung.

33) c. 98, 3. 34) c. 71, 6. 89, 2. 35) c. 101, 5.

36) c. 102, 19: jam quia lingua cuncta, quae gessit, per ordinem explere non praevalet, transeamus ad ea, quae in sanctis locis obtulit. c. 103, 9: jam quia... nec os referre praevalet, quantae bonitatis et pietatis extitit, redeamus ad ea quae sanctorum ecclesiis obtulit. c. 104, 21: sed quia cuncta non sufficimus per ordinem enarrare, ad ea quae diversis sanctorum locis obtulit extendere calamum studeamus.

37) c. 105, 10: sed quia cuncta, quae sacri operis gessit, huic tradere scripturae non possumus, ad ea, quae sanctis locis obtulit, redeamus. Ebenso am Ende §. 78: si cuncta, quae ... gessit, chartis inserere volumus, prius fortasse membrana, quam sermo deficiet; tamen antequam ad finem vitae illius stilum vertamus, ad ea, quae sanctis locis contulit, redeamus.

38) c. 105, 11—14. 16. 17. 36. 37. 52—54. 79—82.

39) c. 106, 14. 40) c. 110, 10—18. 41) c. 96, 40. 47.

42) c. 102, 28. 43) c. 103, 35. 104, 30. 105, 53.

44) c. 103, 68—71.

45) c. 95, 61. 62. 65. 59 und 81. — c. 101, 19. 105, 66.

46) Sie finden sich häufig seit P. Zacharias, s c. 91, 19. 25. 26. Vergl. oben S. 333. Die domus culta, welche Kaiser Constantin dem Silvester soll geschenkt haben, c. 34, 19. ist wie die ganze Schenkung erdichtet.

47) c. 96, 106. 48) c. 98, 26. 49) c. 103, 65—67.

50) c. 110, 18. 51) c. 104, 33. 105, 18. 52) c. 96, 24.

53) c. 96, 31. 54) c. 103, 20. 55) c. 102, 47. 103, 4.

56) c. 104, 12. 110, 6. 57) c. 102, 41. 58) c. 103, 70.

59) c. 92, 45.

60) Von Gregor IV. c. 101, 9: pro remedio et futura retributione animae suae obtulit etc. und am Schluss des §. Desgleichen §. 25: pro remedio ac venia haec obtulit dona. Von Sergius II. c. 102, 20. Von Leo IV. c. 103, 73. Von Stephanus V. c. 110, 12: ob retributionem animae suae. §. 14: pro sua perpetua salute.

61) c. 110, 11. 62) c. 103, 33.

63) c. 103, 17. Ebenso c. 105, 79. von Nicolaus I.: er stellte einen silbernen Bogen in der Peterskirche wieder her, quod nullus post devastationem Saracenorum agere nixus est.

64) c. 98, 30. 65) c. 101, 32. 66) c. 96, 64.

67) c. 95, 37—43. 102, 10. 68) c. 95, 11. 69) c. 91, 24.

70) c. 95, 51. 96, 91. 101, 17. In letzterer Beziehung kommt der Ort schon vor im Leben des Honorius c. 71, 6. Er wird auch als Versammlungsort erwähnt im Leben des Stephanus III. c. 94, 11.

71) Vignol. zu Lib. pontif. T. I. p. 247. not. VI, 2. T. II. p. 141. not. XI, 1. und Baldin. ebendas. p. 201. not. 5. 302. not. 5.

72) c. 96, 90. 98, 18. — c. 101, 12. Auch kommt ad elephantum als die Gegend vor, wo das öffentliche Gefängniss lag, c. 95, 13.

73) c. 96, 9. 65.

74) So heisst es im Leben Leo's III. von dem Triclinium: duas absidas diversas historias pingens .. decoravit, c. 96, 10; von dem Oratorium des Kreuzes: absidam ex musivo diversis decoratam picturis, §. 66; und von einem Oratorium in dem lateranischen Palast: quod ex musivo seu diversis picturis atque pulcherrimis marmorum metallis diversis coloribus ornavit undique, §. 92. Ebenso von den Mosaiken, welche Paschalis I. in mehreren Kirchen herstellen liess, c. 98, 8. 11. 19. Ferner im Leben Gregors IV. von der Kirche des Saturninus: picturis variis decoravit, c. 101, 5; im Leben des Sergius II. von den Bögen am Eingang der Lateranskirche: quos variis picturis nitide decoravit, und von der Michaeliskirche auf dem Garganus: (eam) radiantibus picturis luculente pingi jussit, c. 102, 19. 23; im Leben des Nicolaus I. von der Kirche S. Maria Nova: (eam) pulchris ac variis fecit depingi coloribus, c. 105, 37.

75) So heisst es im Leben Hadrians I.: er habe den Altar der Pauls- und der Peterskirche mit goldenen Figuren geschmückt: ex auro mundo sacris decorans historiis und fecit ex auro purissimo diversas historias, c. 95, 89. 93. Im Leben Leo's III. werden zwei goldene Kreuze mit Figuren, die er denselben Kirchen geschenkt, bezeichnet als crux anaglypha interrasilis, c. 96, 49. Daselbst heisst ein vergoldetes ciborium, das er in die Peterskirche gestiftet, cum diversis historiis mirae magnitudinis mirifice decoratum, §. 86. ein anderes in der Laterankirche diversis depictum historiis, §. 88. Und von den Säulen um den Altar der Paulskirche, auf die er Kapitäle setzte, welche Marmorplatten trugen, heisst es: diversis picturis mirae magnitudinis opus decoravit, §. 97.

76) c. 98, 5: imaginem cum diversis historiis .. infixit.

77) c. 96, 4. Man hat darunter eine Armspange verstanden, Baldin. zum Lib. pontif. ed. Vignol. T. II. p. 239. not. 5.

78) c. 92, 3: juxta morem. c. 104, 5: ut mos est pontificum canaque consuetudo demonstrat. Ausserdem heisst es im Leben des Zacharias von seiner Uebersendung eines orthodoxen Glaubensbekenntnisses an die Kirche von Constantinopel, sie sei erfolgt juxta ritum ecclesiasticum, c. 91, 20; vergl. Vignol. zu d. St. T. II. p. 76. not. 1.

79) c. 95, 36. 102, 9.

80) c. 95, 40: more solito — juxta ut mos est.

81) c. 95, 76. 82) c. 101, 23. 105, 37.

83) Paul Diac. De gestis Langob. III, 20. aus *Lib. pontif.* c. 64, 1.

84) *Ibid.* V, 11—13. aus *Lib. pontif.* c. 77, 2—4. 78, 2. 3.

85) *Ibid.* V, 15: Regen. V, 31: Kometenerscheinung und Pest. VI, 5: Mondfinsterniss und Pest. VI, 9: Kometenerscheinung und Ausbruch des Vesuv; aus *Lib. pontif.* c. 78, 5. 79, 3. 80, 16. 82, 4.

86) *Ibid.* VI, 11: K Justinian II. und P. Sergius. VI, 47: die Sara-

cenen vor Constantinopel; aus Beda De sex aetat. sec. p. 31, 45 — 32, 4. p. 33, 35—41., aber das zweite Excerpt mit einem Zusatz aus dem Pontificalbuch. Vergl. *Lib. pontif.* c. 85, 7ff. 89, 12.

87) *Ibid.* IV, 37: die Stelle über das Pantheon zusammen mit einer frühern Stelle über K. Phokas. VI, 34: die Stelle über K. Philippicus und das Gemälde der sechs Synoden; aus Beda l. c. p. 29, 29—36. p. 32, 50. 51. p. 33, 1—7. Vergl. *Lib. pontif.* c. 67, 1. 68, 2. 88, 8. 10.

88) Amalar. De eccles. offic. III, 2. 41f. aus *Lib. pontif.* c. 2, 2. 9, 2.

89) *Ibid.* I, 27. III, 18. 5. aus *Lib. pontif.* c. 34, 6. 40, 1. 44, 1.

90) *Ibid.* III, 43. aus *Lib. pontif.* c. 85, 14.

91) Walafr. Strab. De reb. eccles. c. 22. p. 191. E. und ohne Romanorum p. 192. C.

92) *Ibid.* c. 24. p. 194. A. aus *Lib. pontif.* c. 16, 2. 18, 2.

93) *Ibid.* c. 22. p. 191. E—G. aus *Lib. pontif.* c. 9, 2. 44, 1. Walafrid scheint übersehen zu haben, dass Telesphorus die Anordnung nur für Weihnacht traf.

94) *Ibid.* c. 22. p. 193. B aus *Lib. pontif.* c. 7, 2. Eine zweite Verordnung aus derselben Quelle führt Walafrid c. 29. p. 198. B. an.

95) *Ibid.* p. 193. C—E. aus *Lib. pontif.* c. 46, 8. 65, 3. 85, 14. 90, 6.

96) *Ibid.* c. 25. p. 195. F. aus *Lib. pontif.* c. 38, 5. 50, 6 53, 1. 81, 1. 82, 1. 85, 1. 90, 1.

97) Pertz Monum. Germ. Script. T. II. p. 289. vergl. mit *Lib. pontif.* c. 91, 24. 98) Pertz l. c. c. 7. p. 279.

§. 83. Das Pontificalbuch von Ravenna.

Das zweite wichtige Pontificalbuch ist das der Kirche zu Ravenna aus der Mitte des 9. Jahrhunderts, welches neben dem römischen seine Stelle behauptet vermöge der geschichtlichen und monumentalen Bedeutung dieser Hauptstadt des weströmischen, dann des ostgothischen Reichs, von wo auch Rom eine Zeit lang beherrscht wurde und die byzantinische Kunst einen Weg in's Abendland fand.

Dasselbe unterscheidet sich von dem römischen vor allem dadurch, dass es Einen Verfasser hat, den Andreas, genannt Agnellus, und dieser durch das Buch selbst kenntlich gemacht ist: denn oft kommt er auf sich zu reden und seine Stimmung bringt er überall hinzu, so dass es einen höchst persönlichen Charakter hat. Wir erfahren also seine Abstammung von Johannicius, Geheimschreiber des Exarchen Theodorus[1]), dessen glän-

zende Gaben, trefflichen Charakter und schreckliches Ende er ausführlich schildert[3]). Weiter seine Bildung und Stellung: im Schooss der Ursianischen Kirche war er erzogen[3]); noch sehr jung erhielt er durch den Bischof Martinus das Kloster der Maria ad Blachernas[4]), worauf der Abgang eines Verwandten ihm auch das Kloster des Bartholomäus einbrachte, welches aber durch Bischof Georg eine Zeit lang ihm entzogen wurde[5]). Durch Bischof Petronax wurde er Presbyter, der zehnte in der Reihe[6]): das kommt zur Sprache, da er die Erhebung der Gebeine des Maximianus zu leiten hatte, wobei er selbst seine technische Einsicht rühmt. Er nahm aber wirklich eine hervorragende Stelle ein: wie, abgesehn von einem verwandten Auftrag, als auf Verlangen König Lothars eine Grabplatte erhoben werden sollte[7]), seine Assistenz zu Pavia bei der Taufe von dessen Tochter durch Bischof Georg beweiset[8]). — Eben dieser aber hatte durch seine untreue Amtsführung die Stimmung hervorgerufen, die so oft in diesem Pontificalbuch in allgemeinen Klagen hervorbricht, wenn der Verfasser das Lob früherer Bischöfe ausspricht: da ruft er Wehe über die Heerde in den veränderten Zeiten und straft die Hirten, dass sie das Eigenthum der Kirche verschlingen und ihre Priester missachten[9]).

Dieser Bischof, der 47ste, ist der letzte in der Reihe: und das jüngste datirte Ereigniss, in welches er auch selbst verflochten war, ist die Schlacht von Fontenaille zwischen den Söhnen Ludwigs des Frommen im J. 841. Darnach also, und zwar nach dem Tode des Bischofs hat Agnellus sein Pontificalbuch geschlossen. Doch deutet er im Lauf der Arbeit auf frühere Zeiten: das Leben des 28. Bischofs Petrus hat er um das J. 839 geschrieben, denn damals waren es, wie er sagt, 38 Jahre seit Karl der Grosse nach der Kaiserkrönung Ravenna im J. 801 besucht hatte[10]). Sein Alter, als er das Leben des 22. Bischofs Aurelianus verfasste, giebt er auf 32 Jahre 10 Monate an[11]): und das muss wieder um mehrere Jahre früher treffen[12]). — Die Anregung zu dem Werk gab das Verlangen seiner Amtsbrüder, die Geschichte dieser Bischöfe zu erhalten: er klagt aber eben da, wo er sein Alter erwähnt, dass er über die Maassen

von ihnen gedrängt werde, — es scheint stückweise von ihm vorgelesen zu sein[13]). Doch erweitert sich ihm die Aufgabe sehr natürlich in die allgemeine Geschichte, da Ravenna als politische Residenz ein Mittelpunkt der Weltbewegung war: so dass Griechen, Ostgothen, Langobarden und Franken in den Kreis der Stadtgeschichte eintreten: wobei nach Art der damaligen Chroniken auch Naturereignisse ihre Stelle finden[14]). Indessen sieht er doch solche Schilderung, wie von Theoderichs Regierung und Begräbniss, selbst von dem Kirchenbau der Galla Placidia als Abschweifung an[15]). Näher berechtigt hält er sich zu einer anderen Erweiterung, nach der praktisch-christlichen und erbaulichen Seite: sei es im Anschluss an den geschichtlichen Stoff[16]), oder wo dieser ausgeht, durch selbständige Ausführung biblischer Fragen[17]).

In der Behandlung seiner Aufgabe ist er strengem Tadel nicht entgangen. selbst von Seiten des ersten Herausgebers[18]); und es lässt sich noch einiges hinzufügen. Es ist wahr, seine Sprache ist barbarisch, mitunter schwerverständlich, wie man es im neunten Jahrhundert kaum erwartet. Und sein Stil ungleich, durchzogen mit poetischen Ausdrücken[19]); doch kommen ihm diese ungesucht, wie gleich im Prolog die ihn persönlich betreffenden Gleichnisse zeigen. Und es steht jener künstlichen Mischung gegenüber ein natürlicher Fluss der Rede, eine lebendige und anschauliche Darstellung, z. B. in der Schilderung des Zwiespalts zwischen dem Bischof Theodor und seinem Clerus, sowie des blutigen Zerwürfnisses zwischen den Bürgern der Stadt[20]). — Sodann zur Sache lässt er es an Kritik fehlen. Einestheils was die Folge und Vertheilung der Begebenheiten betrifft, die zeitlich und räumlich verschoben werden: wenn er unter Bischof Johannes den Zug des Attila vor Ravenna und die Besiegung des Odoaker durch Theoderich zusammenfasst und die Hinrichtung des Boëthius erwähnt, als ob sie zu Ravenna geschehen sei[21]). Und selbst in dem Leben ravennatischer Bischöfe finden sich Ungenauigkeiten: dass die Geschichten gleichnamiger Personen verwechselt werden[22]). Anderntheils ist der Stoff nicht gesichtet: nicht allein, dass gern Wunder erzählt

werden, wie sie sonst in jener Zeit zu haben sind, Todtenerweckung und Erscheinung eines Engels, der dem Bischof bei der Messe den Kelch reicht[23]); sondern auch das Mährchen von einem Abt, der durch Phantasmen von Constantinopel nach Ravenna in Einer Nacht gebracht und auf dem Dach seines Klosters niedergesetzt sei, wird gläubig vorgetragen: und damit nicht genug, beschwört er die Brüder gleich noch ein Mirakel sich erzählen zu lassen, wie ein Jude beim Abendmahl statt des Brotes ein Lamm auf dem Altar gesehn, welches der Priester zertheilte[24]). Hierin weicht das Pontificalbuch des Agnellus allerdings zu seinem Nachtheil von dem nüchternen Charakter des römischen ab. — Nichtsdestoweniger verbleibt ihm ein grosses und eigenthümliches Verdienst. Selbst für die Profangeschichte bringt er manche Aufklärung, wie über die Ereignisse zu Constantinopel zu Ende der Regierung Justinians II. († 711) und die Schlacht bei Fontenaille (841)[25]). Die Geschichte der Bischöfe von Ravenna aber zu schreiben, von der apostolischen bis auf seine Zeit, hat er zuerst unternommen: er hat sorgfältig und nach allen Seiten dafür geforscht und ist für den grössten Theil dieser Geschichte die einzige Quelle.

Freilich zu Anfang, ausser der sagenhaften Geschichte des Apollinaris, der von Petrus gesendet sei, erscheinen von 15 Bischöfen nur Namen, bei mehreren auch das angebliche Datum des Todes und der Ort des Begräbnisses. Ausgenommen ist die ausführliche Biographie des 11. Bischofs Severus, der an dem Concil zu Sardica im J. 343 Theil genommen. So ist dieser der erste sicher historische Name: was aber sonst von ihm gemeldet wird, sind Legenden; denn der Verfasser erklärt selbst, dass seine Geschichte sich nicht finde[26]). Dann aber kommt seit dem 16 ten die eigentliche Geschichte der Bischöfe, nur dass der 19 te Exuperantius und der 22 ste Aurelian leer ausgeht. Mit dem 28sten Petrus Senior treten die Langobarden in die Geschichte ein: und es wird umständlich die Ermordung des Alboinus (etwas abweichend von Paulus Diaconus) erzählt. Es folgen zunächst theils dürftige Biographien (No. 29, 31, 33) oder sie sind mehr mit auswärtigen Ereignissen erfüllt (No. 30, 32).

Wichtig ist die Geschichte des 34. Bischofs Maurus wegen der Aufschlüsse über die Besitzungen der ravennatischen Kirche in Sicilien und über das Zerwürfniss mit Rom; das wichtigste aber, den vorangegangenen Streit und wie in Constantinopel die Unabhängigkeit dieser Kirche von dem Papst durchgesetzt worden, hat der Verfasser ausgelassen, um seine Leser nicht zu ermüden[27]). Auch dessen Nachfolger Reparatus gelangt daselbst zum Ziel seiner Anträge. Es folgen noch fünf ausführliche Biographien (No. 36—40): darunter die des Theodorus, bedeutsam durch seinen Zwiespalt mit dem ganzen Clerus, des Felix durch sein Leiden und seine Standhaftigkeit in Constantinopel, des Sergius durch das Eingreifen der Päpste. Die nächsten zwei (No. 40, 41) sind unvollständig; zwei (No. 44 und 46) fehlen ganz. Von dem 43. Bischof Gratiosus und dem Besuch Karls des Gr. wird eine Anecdote erzählt. Der 45ste, Martinus, hat wieder Händel mit Rom zu bestehen. Der 47ste und letzte Bischof Georgius ist verrufen durch Habsucht und Verschleuderung der Kirchenschätze: ausführlich wird von seiner Demüthigung berichtet nach der Schlacht bei Fontenaille, wo er in Gefangenschaft gerieth.

Dies berichtet Agnellus als Zeitgenosse aus unmittelbarer Kunde, wie er auch in der früheren Geschichte öfter selbst erlebtes einschaltet[28]). Uebrigens bezeichnet er wiederholt als seine *Quellen* sowohl was er schriftlich aufgefunden als was er von den Alten erkundet habe[29]). Von Schriften erwähnt er die Passion des Apollinaris[30]), eine Legende; ächte Stücke aber sind das elogium des Baumeisters Julianus, woraus er die Kosten von S. Vitalis angiebt[31]), und des Bischofs Maximianus Chronik oder Annologia, umfassend die Geschichte von Kaisern, Königen und Präfecten, woraus er im Leben desselben einen Abschnitt mittheilt, nachdem er zuvor wegen der Kaiserin Galla Placidia darauf verwiesen hatte[32]). Sonst hat er mehrfach des Paulus Diaconus langobardische Geschichte benutzt, ohne ihn zu nennen. Das Archiv der Kirche wird nur einmal erwähnt, nehmlich der Brand desselben, worin viele Denkmäler zerstört, viele geraubt seien[33]). — Besonderes Gewicht aber legt er auf

die mündliche Ueberlieferung: wie er denn im Prolog auf das Vorbild des Moses (5. Mos. 32, 7) und Hiob (8, 8) und anderer biblischer und kirchlicher Personen sich beruft. Und es ist merkwürdig, wie viel er das ganze Buch hindurch zu berichten hat aus dem Munde der Seniores; oder nach einer ausführlicheren Bezeichnung: „der Alten, sowohl aus dem Laien- als dem Priesterstande, wie sie selbst von ihren Vorgängern es empfangen hatten"[34]). Es fand sich aber auch, dass beide Quellen ihn in Stich liessen und auch eine dritte versagte (auf welche wir zuletzt kommen, S. 360); dann unternahm er gleichwohl, wie er sagt, um keine Lücke zu lassen in der Folge der Bischöfe, ihr Leben zu schreiben: und er hoffte nicht gelogen zu haben, da sie Beter, keusch, barmherzig gewesen und die Seelen gesucht hätten, sie zu Gott zu führen[35]). Also auf die Voraussetzung hin sind durch freie Composition die Lücken ausgefüllt: so erklärt sich die Charakteristik der ganzen Reihe früherer Bischöfe, von denen nichts überliefert war, nicht einmal die Namen feststehen[36]). Dass vieles der Art erfunden sei, war ohnehin zu sehen: es ist aber ein unschätzbares Geständniss, was der Verfasser ablegt.

Diesem subjectiven Verfahren gegenüber steht jedoch eine sehr objective Haltung unseres Pontificalbuchs durch ausgedehnte Benutzung der Monumente, sowohl Kunstdenkmäler als Inschriften. Und dies ist das besondere Verdienst des Agnellus, worauf wir nunmehr zu achten haben.

2. Sie zeigt sich vor allem in dem Nachweis der Gräber der Bischöfe, welche er von Anbeginn im Auge hat. Aber nicht so bald war der Nachweis mit Sicherheit zu geben; auch unterscheidet er die Quellen. Für die Mehrzahl der frühesten Gräber werden nur fremde Aussagen angeführt[37]); einmal bei dem fünften Bischof heisst es: er wisse es nicht und schwanke zwischen zwei Kirchen, wo derselbe begraben sein könne. Eine dieser Kirchen ist die nach dem 6. Bischof Probus benannte; und dessen Grab, sagt er, werde dort verehrt bis auf diesen Tag. Das Grab des 15. Bischofs Petrus aber weiset er aus eigener Nachforschung in dessen Kirche nach. Und von da an ist

sichere Kunde über diese Gräber, welche seit dem 29sten, Johannes in S. Apollinaris in classe ihre Stelle hatten[38]).

Zweitens giebt er Nachricht vom Kirchenbau, durch den Ravenna in der Geschichte der christlichen Kunst Epoche macht. Der beginnt mit dem 16. Bischof Ursus und setzt fast ohne Unterbrechung sich fort bis zum 29sten. Vor allem die drei ersten Ursus, Petrus, Neo haben berühmte Bauten geschaffen; ferner der 21ste, 23ste und 26ste, Petrus Chrysologus, Ecclesius, Maximianus, welcher letztere zur Zeit Justinians l. eine grosse Bauthätigkeit entfaltete[39]) und die beiden herrlichsten Kirchen Ravenna's, S. Apollinaris in classe und S. Vitalis einweihte. In die Amtsführung des 29. Bischofs Agnellus aber trifft die Uebergabe der gothischen d. h. arianischen Kirchen an die Katholischen: darunter die von Theoderich erbaute in coelo aureo, so benannt von der Decke, die ihres Gleichen nicht habe[40]). Auch die Kirchenbauten anderer Fürsten kommen zur Sprache, vornehmlich der Galla Placidia[41]). Und aus später Zeit ein päpstliches Werk, die Herstellung der Decke der Apollinariskirche durch Leo III.[42]). Manche dieser edlen Werke, die noch bestehen, werden von dem Verfasser beschrieben; obwohl er häufig mit dem Ausdruck sich begnügt, dass das Bauwerk seines Gleichen nicht habe[43]). Er findet insbesondere in der Anlage der von Chrysologus erbauten Taufkirche mit ihren hohen Mauern „arithmetische Kunst" und zeigt von der Kirche S. Vitalis den Baumeister und die Kosten an[44]). Die Beschreibung wird aber durch zwei Punkte ergänzt: durch häufige Mittheilung von Widmungsinschriften, welche die Baugeschichte erläutern. Und durch Angabe der Oertlichkeit, wie es gleich bei dem 1. und 6. Bischof von der Basilica des Probus heisst, sie sei von der Apollinariskirche etwa ein Stadium entfernt und neben der Vorhalle von S. Euphemia ad mare erbaut. Diesen Gesichtspunkt hat der Verfasser durchgängig in den Monumenten; und auch in der Geschichtserzählung liebt er genaue Ortsangabe, was z. B. auf mehrere Thore der Stadt sich erstreckt[45]), so dass sein ganzes Buch grundlegend ist auch für die Topographie von Ravenna.

Ferner ist dasselbe ergiebig für die Geschichte des Kirchen-

geräths, wenn es auch nicht so massenhafte Vorräthe wie das römische Pontificalbuch verzeichnet. Es zeichnet sich aber auch hier durch Mittheilung der Inschriften aus. Zuerst im Leben des Petrus, der dem Ursus folgte, wird als Geschenk der Galla Placidia ein goldener 7 Pfund schwerer Leuchter und von dem Bischof ein goldener Evangeliendeckel mit seinem Bildniss, beide mit Widmungsinschriften aufgeführt[46]). Und im 6. Jahrhundert ragen hervor die auf einander folgenden Bischöfe Victor, Maximianus, Agnellus: der erste durch Stiftung eines silbernen 2000 Pfund schweren Ciboriums, die beiden andern durch Stiftung von Kreuzen und Altardecken[47]). Eine grosse Schenkung machte Kaiser Philippicus, unter anderm einer goldenen Krone mit Edelsteinen von solchem Werth, dass wie ein Jahrhundert später ein Jude auf Befragen erklärte, alle Schätze dieser Kirche sie nicht aufwiegen würden[48]). Weiter erscheinen als königliche Geschenkgeber noch Aistulph, der einen goldgestickten Mantel als Altardecke widmete, und Karl der Gr., der einen silbernen Tisch mit Darstellung Roms und verschiedenes Geräth vermachte[49]). Solchen Geschenken freilich stehen noch grössere Verluste gegenüber. Kaiser Justinian II. hatte den ganzen Schmuck der Kirchen Ravenna's nach Constantinopel entführt, so dass nichts als die Mauern übrig blieben: das klagte der von ihm geblendete Bischof Felix seinem Nachfolger Philippicus, worauf fast alles zurückgegeben wurde[50]). Der letzte Bischof Georg aber beraubte selbst den Kirchenschatz und nahm mit sich in jenen Krieg (s. S. 353) viele goldene und silberne Gefässe, welche bei seiner Gefangennahme der Plünderung anheimfielen; deshalb hielt König Karl ihm vor: dass er seine Kirche entblösst und was von Fürsten geschenkt und von seinen Vorgängern erworben sei, in Einer Stunde verloren habe[51]).

Einen Vorzug aber hat dies Pontificalbuch vor dem römischen durch die Rechenschaft, welche es von der bildlichen Ausschmückung nicht bloss des kirchlichen Geräths, sondern auch der Kirchen giebt. Es wird damit bei jener von Bischof Ursus erbauten Hauptkirche der Anfang gemacht. Die Beschreibung der Mosaiken erfolgt entweder durch Mittheilung der dazu ge-

hörenden Inschriften: wodurch zuvörderst die unter Bischof Neo ausgeführten Mosaiken in dem Triclinium des bischöflichen Palastes bekannt werden, welche die Urgeschichte der Welt, so wie die evangelische und apostolische Geschichte betrafen[52]); oder der Verfasser geht selbst darauf ein: wie auf die Mosaiken der von Theoderich erbauten Kirche in coelo aureo, worin der Zug der Märtyrer zu Christus (voran die Weisen aus dem Morgenlande), der Jungfrauen zu Maria zu sehen war[53]). Im Einzelnen wird ein Christusbild mit ausgestrecktem Arm in der Kirche des Petrus gepriesen und davon eine Geschichte erzählt, ähnlich der, die an das Christusbild genannt der Bürge zu Constantinopel sich knüpft (s. S. 206), welche den Namen des Orts brachium forte erklären soll[54]). Und eine gestickte Altardecke mit Darstellung der ganzen Geschichte Jesu, ohne Gleichen: man könne die dort ausgeführten menschlichen Figuren, auch Thiere und Vögel nicht anders schätzen, als dass sie alle im Fleische lebendig wären[55]). Auch einige weltliche Bildwerke werden beschrieben, namentlich im Hinblick auf den Einfall der Langobarden in Italien eine vergoldete Reiterstatue des Theoderich, welche Karl der Gr. als ein Werk ohne Gleichen bewunderte, nach Francien bringen und in seinem Palast zu Aachen aufstellen liess[56]).

Lehrreich ist endlich die Rechenschaft, welche Agnellus, überall seiner Zeit gedenkend, von dem dermaligen Zustand der Denkmäler giebt: wodurch er auch den lebendigen Antheil bezeugt, den er daran nimmt. Dies fand sich zunächst bei den Grabmälern der Bischöfe, zu denen noch zwei berühmte fürstliche hinzukommen: das Mausoleum des Theoderich, welches, wie er sagt, bis auf diesen Tag ad farum heisst, wo das Kloster der Maria ist; und das der Galla Placidia, dessen vormals eherne, jetzt steinerne Schranken erwähnt werden[57]). Ebenso bei den Kirchen, wo die Beschreibung selbst die Fortdauer zeigt. Aber er merkt sorgfältig an, welche zerstört seien: wie die Kirche der Euphemia ad mare[58]); der Taufbrunnen neben der ecclesia Petriana, der von bösen Menschen und schlechten Christen jetzt zerstört werde, worin er ein Zeichen sieht, dass das

Ende der Welt nahe sei[59]); die ecclesia Petriana, welche durch Erdbeben einstürzte: daran knüpft sich später die Nachricht, dass K. Aistulph angefangen sie wieder aufzubauen ohne sie zu vollenden, „wovon die Säulen bis aufdiesen Tag stehen"[60]). Auch geht er von dem Gebäude zu der Fortdauer des daran sich schliessenden Ritus über, wenn er von dem Salutatorium, welches Bischof Felix errichtet habe, bemerkt: dass die Bischöfe bis auf diesen Tag von da hervortreten zum Eingang der Messe[61]). — Vornehmlich das kirchliche Geräth wird in dieser Art nachgewiesen: von dem goldenen Kelch, welchen Galla Placidia, also vor 400 Jahren geschenkt hatte, heisst es: „wir trinken daraus das Blut des Herrn"[62]). Mehreres von dem um 100 Jahre jüngeren Bischof Maximianus war fortwährend in Gebrauch: namentlich die erwähnte kostbare Altardecke, welche am Epiphanientage auf den Altar der ursianischen Kirche gelegt werde, und ein Chrismatarium mit seiner Aufschrift (ein zweites sei unlängst unter Bischof Petronax verloren gegangen)[63]). Endlich sagt er noch von einem goldenen Gefäss in Gestalt einer Muschel, wozu er selbst in jungen Jahren dem Bischof Martinus 200 Goldstücke dargebracht hatte: es diene zum Gebrauch des Chrisma bis auf den gegenwärtigen Tag[64]).

3. Wenn also Agnellus den Monumenten der Kirche von Ravenna nicht nur geschichtlich, nach ihrer Entstehung, sondern auch praktisch, nach ihrem Gebrauch für den Cultus gerecht wird; so kommt noch die Art hinzu, wie er sie erkundet und wie er die Kunde benutzt hat, um mit noch mehr Recht als bei den Kirchenvätern (s. §. 35) von einer *archäologischen Methode* desselben reden zu können.

Erstens also hat er umfassende Kenntniss derselben sich verschafft durch den *Augenschein*. Davon zeugt eben sein Nachweis des „bis auf diesen Tag vorhandenen"; wie er auch gewöhnlich in der Beschreibung eines Gebäudes oder Geräths und der Mittheilung einer Inschrift sich darauf beruft, dass man sie sehen könne[65]). Und wie viel Gewicht er darauf legt, geht aus jener Unterscheidung des nur Gehörten und des Gesehenen hervor, die wir zumal in der Angabe der Gräber fanden (S. 354).

Darnach bemisst er auch den Grad der Zuverlässigkeit, wenn er über die Grabstätte des Bischofs Liberius I. nur eine fremde Vermuthung beibringt, die des dritten Liberius aber genau beschreibt als von ihm selbst gekannt[66]). Er lässt aber auch ersehen, wie er um die Monumente sich bemüht und *geforscht* hat, indem er die Auffindung des Grabes des 17. Bischofs Petrus schildert[67]). Nach der Aussage Einiger wäre derselbe in der von ihm gegründeten ecclesia Petriana begraben. Das bestätigt Agnellus: „ihr sollt es auf's sicherste wissen, ich werde die Wahrheit sagen, keine Lüge. Als ich in meinem Kloster der Maria ad Blachernas wohnte und nach der Geschichte der Bischöfe von Ravenna forschte, war ich in Zweifel über das Grabmal dieses Heiligen. Ich dachte darüber nach, als mir der Presbyter Georg von der Kirche des Severus gemeldet wurde, ein ehrwürdiger, zuverlässiger und standhafter Mann. Nachdem er eingetreten, fing ich sofort an zu erkunden, ob er etwa von dem Grabe dieses Bischofs durch alte Leute etwas gehört oder selbst gesehen habe. Mit heitrer Miene versetzte er: ich will dir zeigen was du begehrst, wo die theuren Reste ruhen." Sie begaben sich nach dem Stadttheil Classis; Agnellus liess seine Begleiter zurück, und die beiden betraten die Kapelle des Jacobus in jener ecclesia Petriana. Da sahen sie das Grabmal von proconnesischem Stein, erhoben die Decke und fanden in der Steinkiste eine Urne von Cypressenholz: und als sie auch deren Deckel abhoben, fanden sie den heiligen Leichnam, den er näher beschreibt. Es kam aber über sie eine solche Erschütterung und Trauer, dass sie, was sie freudig geöffnet, kaum mit Seufzen schliessen konnten. Auf dem steinernen Sarkophag aber war das Bild des Bischofs mit der Aufschrift: Domnus Petrus Archiepiscopus. Wenn sonst bei solchen Funden ein Zweifel oft berechtigt ist (z. B. bei der Auffindung der Graburne des Papstes Felix II.); so ist doch dieser Gegenstand so ganz aus historischer Zeit, die Erzählung so umständlich und ungekünstelt, dass an der Wahrheit des Fundes wohl nicht zu zweifeln ist. Aber nach dem Namen archiepiscopus in der Aufschrift ist zu

schliessen, dass dieselbe nicht der Zeit seines Todes († 425) angehört, sondern dies Grabmal ihm später errichtet ist.

Zweitens verdient hervorgehoben zu werden der *Gebrauch*, den er von den Monumenten als Geschichtsquellen macht. Und nicht beiläufig, sondern mit Absicht; denn an der zuvor (S. 354) erwähnten Stelle nennt er für die Geschichte der Bischöfe nächst der schriftlichen und mündlichen Ueberlieferung als dritte Quelle die *aedificatio*[68]): was kaum anders als von ihren baulichen Denkmälern zu verstehen ist. Diese Gebäude nun dienen zum Zeugniss der Thätigkeit ihrer Erbauer, und in diesem Sinn nahm er deren Beschreibung in die Geschichte auf. Es boten sich ihm aber besondere biographische Hülfsmittel durch die Bilder der Bischöfe in Kirchen und auf kirchlichem Geräth, welche er sorgfältig anmerkt und worauf er die Personenbeschreibung gründet, z. B. bei dem 20. Bischof Johannes: „er ist in S. Agatha begraben, und sein Bild, über den Sitzen gemalt, sehen wir täglich: woraus hervorgeht, dass er von schmächtiger Gestalt war u. s. w."[69]). Ja er hat, einem Widerspruch begegnend oder zuvorkommend, eine solche Benutzung der Malerei wiederholt gerechtfertigt: „sollte einer unter euch denken, woher ich ihre Gesichtszüge wissen könnte, der möge wissen, dass das Gemälde sie mich gelehrt hat: weil stets die Bilder zu ihrer Zeit nach der Aehnlichkeit gemacht wurden." Und wollte man solche Benutzung eines Gemäldes nicht gelten lassen, so trete Ambrosius dafür ein, der in einer Passionsgeschichte die Kenntniss der Züge des Paulus aus einem Gemälde ableite[70]). Freilich diese Geschichte ist unächt (s. S. 234); die Gültigkeit des Verfahrens aber hängt davon ab, nicht allein ob das Gemälde gleichzeitig ist, sondern auch ob ein Portrait beabsichtigt war. Doch immerhin ist das Schöpfen aus solcher Quelle bemerkenswerth. — Zuverlässiger ist ein anderes Hülfsmittel, die Inschriften an Kirchen und auf kirchlichem Geräth, die er für die Geschichte derselben benutzt: worauf wir in dem epigraphischen Theil zurückkommen.

Jedenfalls ist er den monumentalen Quellen eifrig nachgegangen: und es gebührt ihm die Anerkennung, dass er in der

Sammlung und Verwerthung derselben, den chronikartigen Charakter des römischen Pontificalbuchs überschreitend, die historische Methode erweitert hat.

1) Agnell. Lib. pontif. sive vitae pontificum Ravennatum c. 38, 6. nach Bacchini herausgegeben von Muratori, Rer. Ital. Script. T. II. p. 163. Den Stammbaum giebt Bacchini p. 165. — Zur Eintheilung in Kapitel nehme ich die Zählung der Bischöfe, welche daselbst mit dem ersten nach Apollinaris beginnt.

2) c. 36, 2. 38, 6. 4. 3) c. 17. p. 56, 1. B. 4) c. 45. p. 182, 1. B.
5) c. 34, 1. 38, 1. 6) c. 26, 7. 7) c. 34, 4.
8) c. 47, 1. 9) c. 23, 1. 26, 6. 30, 1. 31, 1. 35.
10) c. 28, 2. 11) c. 22.

12) S. Bacchini Observat. IV. ad versiculos quosdam praefixos, bei Muratori l. c. p. 19.

13) c. 22: nolite facere sicut externo (d. h. hesterno) fecistis die ... Oh miser ego, qui sic duris quaestionibus quotidie a vobis flagellor ... Sinite me .. et quantum de pontificum vita scriptum est retinete: nihil a me amplius audietis. — c. 20, 3: externa die modica molestia corporis coartatus non vobis omnia valui praedicti viri miracula narrare. c. 26, 5: hora est jam claudendi hanc lectionem, ut quod sequitur crastino audiamus.

14) Wie Kometenerscheinungen c. 20, 6. 27, 3. 29. Zeichen am Himmel c. 20, 3. 26, 5. 30, 2. 47, 1. eine Sonnenfinsterniss c. 47, 1. die Pest c. 30, 2.

15) c. 20, 3. p. 67, 1. D: sed satis vagatus sum ad diversa, ad nostra revertamur. c. 20, 6. p. 68, 2. C: redeamus ad praedictum stadium et de nostris pontificibus sine mora loquamur. Ebenso entschuldigt er sich bei dem Excurs über Johannicius, c. 38, 6. p. 163, 2. D: per multa longius itinera a pontifice vagati sumus.

16) So handelt er bei Bischof Johannes, dem ein Engel erschienen, von den Engelerscheinungen im A. T., c. 20, 8. Und aus Anlass der täglichen Messe des Bischofs Ursicinus von dem Abendmahlsgenuss, c. 24, 2.

17) c. 22.

18) Bacchini Praefat. bei Muratori l. c. p. 8., der freilich dem Agnellus vor allem übel genommen, dass er für die Selbständigkeit der Kirche von Ravenna gegenüber der römischen gestimmt war.

19) Z. B. c. 38, 5. p. 163, 1. C: interea jussit ventis dari vela et remos expandere alas sulcantes pelagus. c. 40, 3. p. 173, 2. B: auf einer römischen Synode infra unumquodque cubiculum cordis magna quatiebatur tempestas. — Die Griechen nennt er Pelasger und Mirmidonen c. 38, 5. p. 162, 1. E. 2. B.

20) c. 36, 3. 37, 2. 21) c. 20, 2. 3. und c. 20, 3.

22) So verwechselt er Petrus IV. Senior mit Petrus III. dem Zeitge-

nossen des Papstes Symmachus, c. 28, 1. s. Bacchini Diss. chronol. bei Muratori l. c. p. 116, 1. C. Ueber die Widersprüche im Leben des Johannes Angeloptes, c. 20. s. desselben Diss. chronol. p. 53.

23) c. 1. — c. 20, 7. 24) c. 37, 4. 5. 25) c. 38, 4. 47, 2.

26) c. 11, 1. 2. 27) c. 34, 1.

28) c. 11, 3. p. 44, 2. A: iterum narrabo vobis quae nostris temporibus facta conspeximus.

29) Prolog. p. 23 f. und c. 19, 2. p. 62, 1. C.

30) Woraus er Stellen im Leben des 3. und 4. Bischofs anführt, p. 36. 38.

31) c. 23, 1. 32) c. 26, 5. 20, 5. 33) c. 37, 5.

34) c. 17, 1. So heisst es gleich c. 1: sicut asserunt. c. 4: sicut ajunt quidam. c. 7: ut asserunt quidam. c. 9: ut suspicantur. c. 10: ut fatentur alii. c. 16: ut asserunt quidam. c. 17, 2: ut ajunt quidam; — alle diese Stellen von den Grabstätten der Bischöfe. Ferner c. 20, 3: quae ex grandaevis viris narrantibus audivi, si verba meminero hodie explicabo. c. 32, 1: ajunt quidam cives. c. 37, 1: sicut nobis vetustiores retulerunt und sicut narrare audivi.

35) c. 19, 2.

36) Gleich bei dem ersten, Aderitus heisst es c. 1: pro suis ovibus incessanter Deum deprecabatur etc. ganz nach jenem Schema.

37) S. Anm. 34.

38) Doch hat er noch c. 31. 32, 2. von der Grabstätte den Ausdruck: ut aestimo, ut suspicatus sum.

39) c. 26, 4. 40) c. 27, 2. 41) c. 20, 5. 6. 42) c. 45, 1.

43) Wie es auch von der Kirche S. Vitalis heisst c. 23, 1: nulla in Italia ecclesia similis est in aedificiis et in mechanicis operibus.

44) c. 21, 3. 23, 1.

45) c. 37, 2: porta Tiguriensis und Pusterula und weiterhin porta quae vocatur aurea. c. 37, 4: Vandalaria porta, quae est vicina portae Caesareae. c. 39, 1: porta quae dicitur vicus salutaris.

46) c. 17, 3.

47) c. 25, 1. 26, 6. 27, 2. 3. An der ersten Stelle wird das Gewicht des Ciboriums zu *centies viginti librarum* angegeben; Bacchini zu d. St. p. 104, 1. D. will statt dessen lesen *centum viginti*. Aber abgesehn von der Willkürlichkeit der Aenderung würde von einem 120 Pfund wiegenden Ciborium nicht ein solches Aufheben gemacht sein. So stiftete P. Leo III. in der Peterskirche ein Ciborium von vergoldetem Silber 2704 Pfund an Gewicht, nach dem Lib. pontif. c. 96, 86.

48) c. 38, 5. 49) c. 40, 2. 45, 2. 50) s. Anm. 48.

51) c. 47, 2. 52) c. 18, 1. 53) c. 27, 2.

54) c. 18, 2. 55) c. 26, 6. 56) c. 28, 2.

57) c. 20, 3. 6. 58) c. 6. p. 40. c. 28, 4. p. 125, 2. B.

59) c. 25, 2. 60) c. 39, 1. 40, 2.

61) c. 38, 7. So heisst es auch von dem balneum, welches Bischof Victor hergestellt hatte, vornehmlich zu Gunsten des Clerus, c. 25, 1: quo usque hodie mirifice lavatur.

62) c. 20. 5.

63) c. 26, 6. Auch von den Kirchenbüchern, die er hergestellt und selbst revidirt hatte, heisst es ebendas.: quibus usque hodie utimur.

64) c. 45.

65) c. 23, 1: hic aedificavit ecclesiam S. Mariae, quam cernitis, mira magnitudine. — c. 20, 7: effigiem ejus (Johannis episc.) super sedilia depictam quotidie conspicimus. c. 28, 2: ejus (Theodorici) imaginem sedentem super equum ... bene conspexi. c. 34, 4: qui intuisset illum lapidem, sicut in speculum videre potuisset. — c. 18, 1: in qua versus descriptos exametros quotidie legimus, ita etc.

66) c. 8: sepultus est, sicut quidam suspicantur, cum praedecessore suo. c. 15: cujus sepulcrum nobis cognitum est.

67) c. 17, 2. 68) c. 19, 2. 69) c. 20, 7.

70) c. 19, 2. Ebenso c. 33: et si fortasse quis secum cogitans dicat aut alios inter roget,quomodo iste vel unde scire poterat horum sanctorum effigies quales fuerint, si macilenti, si pingues; nulla dubitatio inde adcrescat, quia pictura insinuat mihi illorum vultus.

§. 84. Das Pontificalbuch von Neapel.

1. Auch Neapel hat ein Pontificalbuch aufzuweisen, verfasst von dem Diaconus Johannes, und zwar in jugendlichem Alter, wie er gelegentlich anzeigt[1]), gegen Ende des 9. Jahrhunderts: denn der letzte von ihm genannte Bischof Athanasius ist im J. 872 gestorben; und dem Ausgang dieses oder dem Anfang des 10. Jahrhunderts gehören noch andere Schriften von ihm an[2]). Jenes Buch will gleichfalls die ganze Bischofsreihe seit der apostolischen Zeit umfassen; es giebt aber für die Kirche von Neapel theils mehr, theils weniger als Agnellus für die ravennatische.

Denn es beginnt in der Weise einer allgemeinen Chronik, seit Christi Geburt mit den römischen Kaisern und Bischöfen und ordnet demnächst zwar den Zeiten der neapolitanischen Bischöfe die Begebenheiten unter, greift aber weit hinaus im Abendland und Morgenland, zumal Kirchenlehrer und Kirchenversammlungen bis auf das II. Nicenische (im J. 787) umfassend. Doch beschränkt sich alsdann der Gesichtskreis, in dem Maasse als

der einheimische Stoff dem Verfasser zuwächst: was das Politische betrifft, auf den Wechsel der Herrscher von Neapel, das Vordringen der Saracenen und ihre Bekämpfung durch die Franken. Durchgängig aber ist die Papstgeschichte aufgenommen, welche für die ersten acht Jahrhunderte weit mehr sich ausbreitet, als der eigentliche Gegenstand. Hiebei sind die Mängel des Buchs offenkundig: es besteht für diese Zeit fast nur in Auszügen, ohne dass die Quellen genannt werden; vornehmlich aus dem römischen Pontificalbuch[3]), sodann aus Beda's Schrift von den Weltaltern[4]), des Paulus Diaconus langobardischer Geschichte[5]) und manchen andern Geschichten (der Chronik des Marcellinus, der Historia miscella, dem Leben des Severinus). Und was dann wenigstens dem Verfasser oblag, die Verknüpfung der fremden Ereignisse mit der Zeit der neapolitanischen Bischöfe, ist oft verfehlt, die Chronologie in Verwirrung[6]).

Andrerseits ist die Geschichte dieser Bischöfe zum grössten Theil recht dürftig. Indessen der Verfasser hatte sich nach seinen Quellen zu richten. Von den ersten zehn Bischöfen giebt er nur die Namen und eine allgemeine Charakteristik, die ohne weiteres noch nicht einmal ihre Existenz beweiset; von dem elften, Zosimus an (um 362, er war aber ein arianischer Gegenbischof) die Epoche in Bezug auf die gleichzeitigen Päpste und Kaiser, und seit dem zwölften, Severus auch die Amtsdauer. Es hat ihm also nur ein solcher Catalog vorgelegen, den er zum Rahmen jener Chronik gemacht hat; wozu aber Eine Klasse von Nachrichten hinzutritt, auf die es uns vornehmlich ankommt. Ausführliche Mittheilung beginnt erst mit dem 40. Bischof Paulus († 767). Fortan zeigt der Verfasser nicht allein nähere Kunde, sondern auch individuelle Theilnahme für die Ereignisse: bei dem nächsten, Stephanus meint er schon im Stoff sich beschränken zu müssen[7]); bei dessen Nachfolger Paulus entschuldigt er sich, dass er die Art seiner Gelangung zum Bisthum offen mittheilt[8]); dann spricht er entsetzt von dem traurigen Ausgang des Tiberius[9]); den folgenden, Johannes nach Verdienst zu schildern erklärt er sich, bei seiner Jugend, nicht gewachsen[10]). Hier wie bei dem letzten Bischof Athanasius erkennt

man, dass er der Zeit der Ereignisse nahe gestanden. In diesen letzten vier Biographien aber, seit dem Anfang des 9. Jahrhunderts, wo er auf die politische Geschichte Neapels eingeht, tritt die Papstgeschichte zurück, in der schon mit Johannes V. (685–686) die directe, mit Gregor II. die durch Beda vermittelte Benutzung des römischen Pontificalbuchs abbricht (s. oben S. 327 f.). Von P. Stephanus II., bei dem er einer andern Ueberlieferung folgt, erzählt er einen wundersamen Zug aus Hörensagen[11]). Aber auch an einer früheren Stelle, wo er nach Anleitung des Pontificalbuchs die Bauten Constantins des Gr., namentlich einer Kirche zu Neapel erwähnt, setzt er hinzu: das sei, wie viele behaupten, S. Restituta gewesen[12]).

So verknüpft er noch öfter das Geschichtliche mit dem gegenwärtigen Bestand, wie er der Nachricht von der durch Agnellus errichteten Kirche und Diaconie des Januarius und ihren milden Spenden hinzusetzt: „und so wird es mit Gottes Beistand bis auf diesen Tag gehalten"[13]). Nehmlich dieser Diaconie stand der Verfasser selbst vor, wie der Titel des Buchs anzeigt. Insbesondere betrifft solche Erläuterung, worin das „bis auf diesen Tag" noch einigemal wiederkehrt[14]), die monumentalen Angaben, welche überhaupt einen vorwaltenden Bestandtheil dieser Chronik bilden, soweit sie Pontificalbuch ist.

2. Erstens nehmlich enthält sie die Anzeige eines Theils der Gräber[15]), die meist durch Bischof Johannes um das J. 845 in die Stephanskirche übertragen waren. Und zwar öfter eine umständliche Beschreibung, zuerst bei dem 9. Bischof Fortunatus: er sei aus der nach ihm benannten Kirche in die Stephanskirche gebracht, zur Rechten oben, wo das Oratorium ist, in caput catatumbae[16]).

Zweitens wird sorgfältig der Kirchenbau der Bischöfe registrirt: zuerst des 12. Bischofs Severus, welcher vier Kirchen errichtete; während es von dem 45. Bischof Athanasius heisst: er habe die Kirche des Januarius erneuert. Zweimal wird ein Brand der Stephanskirche und ihre Wiederherstellung, erst der Apsis, das anderemal der ganzen Kirche, gemeldet[17]). Es finden sich auch einige architectonische Andeutungen, namentlich von

einem Rundbau oder der Anlage eines Kapellenkranzes bei der Johanneskirche[18]; oder es wird nur die Grossartigkeit und Herrlichkeit des Baues gerühmt, zuerst bei einer der vier von Bischof Severus erbauten Kirchen[19]. — Diese giebt schon ein Beispiel des Mosaikenschmucks: Christus mit den Aposteln und die vier grossen Propheten, welchen der Verfasser genauer beschreibt, wohl nicht nach einer Ueberlieferung, sondern nach dem Augenschein. Sonst ist von Malereien der Kirchen wenig die Rede. — Aber von ihrem Geräth werden viele Einzelheiten berichtet: wie ein Altar mit silbernem Ciborium von Vincentius, ein goldenes Kreuz mit einer ächten Kreuzpartikel von Leontius gestiftet worden[20]. Und wie nach der Reihe die letzten fünf Bischöfe dafür thätig gewesen: der erste, Paulus, errichtete einen marmornen Taufbrunnen; Stephanus that sich besonders hervor durch den Kirchenschmuck, ein goldenes Kreuz von wunderbarer Arbeit, Abendmahlsgeräth, Altardecken u. a.; zuletzt von Athanasius wurden viele gestickte Vorhänge und silberne Gefässe dargebracht[21].

In dieser Ausstattung zeigt sich der bischöfliche Eifer. Auch von weltlicher Seite erfolgten solche Stiftungen: es wird berichtet, dass Arichis Herzog von Benevent und Sergius Herzog von Neapel kostbare Altardecken geschenkt; auch Anthimus Herzog von Neapel eine Kirche zu Ehren des Paulus gebaut und mit Malereien geschmückt habe[22].

Dem Verfasser aber ist es zuzurechnen, dass er auf diese Dinge achtsam gewesen und so über die Alterthümer der Kirche von Neapel, insbesondere auch aus den sonst in Dunkel gehüllten frühern Jahrhunderten werthvolle Aufschlüsse dargeboten hat.

1) Joh. Diac. Chron. episc. Neapol. c. 44., in Muratori Rer. Ital. Scr. T. I. P. II. p. 314, 1. A. s. oben S. 364.

2) Muratori Praefat. l. c. p. 287 f.

3) Diese Auszüge aus dem *Lib. pontif.* sind ausführlicher zuerst c. 11. und 12. aus dem Leben des Silvester §. 4. und §. 6. 7. (vergl. Muratori zu Joh. Diac. p. 294. not. 15.). Ferner c. 17. aus dem Leben Leo's des Gr. §. 2—5. Besonders c. 21. aus dem Leben des Hormisdas §. 2—6. 8. und des Johannes §. 1—4. 6; c. 22. aus dem Leben des Agapitus §. 2—6. des Silverius §. 1. 2. des Vigilius §. 1; c. 30. aus dem Leben des Johannes IV. §. 1.

und des Theodorus §. 1—3. 6; c. 33. aus dem Leben des Vitalianus §. 1—4; c. 34. aus dem Leben des Adeodatus § 3. 5. des Donus §. 3. des Agatho §. 3. 4. 6—15.

4) c. 13. p. 294, 2. C. c. 15. p. 296, 1. B. aus Beda p. 24, 21. 25, 46. S. auch oben S. 329. Und zuvor c. 34. p. 305, 2f. das Excerpt über P. Agatho ist zum grössern Theil aus Beda (aus dem auch der Zusatz von den sechs Synoden ist), doch ergänzt aus dem Pontificalbuch, vergl. die vorige Anm.

5) So lässt er, wo die Chronik Beda's zu Ende gegangen, c. 38. p. 308, 1. unter der Aufschrift des Bisch Cosmas von Neapel drei Stellen aus Paul. Diac. VI, 52—54. folgen, welche das ganze Kapitel ausmachen.

6) S. Muratori l. c. p. 293. not. 12. 13. p. 294. not. 16. p. 295. not. 18.

7) c. 41. p. 310, 2. A. 8) c. 42. p. 311, 2. C.

9) c. 43. p. 313, 2. C. 10) c. 44. p. 314, 1. A.

11) c. 39. p. 309, 1. A: ex auditu cognita.

12) c. 11. p. 293, 2. A: asserentibus multis.

13) c. 34. p. 305, 1. C.

14) c. 15. p. 295, 2. B: qui usque hodie Nostriani balneus vocatur. c. 18. p. 296, 2. D: qui usque nunc laudes Christo referre non cessat.

15) Bis zum 19. Bischof, mit wenigen Ausnahmen, und vom 41sten an.

16) c. 9. p. 293, 1. A. Ebenso c. 10. 14.

17) c. 22. p. 299, 1. A. c. 41. p. 311, 1. A. B.

18) c. 23. p. 299, 2. C: basilicam Joh. Baptistae amplis aedificiis in gyro distinxit.

19) c. 12. p. 293, 2. B: mirificae operationis. c. 21. p. 291, 1. A: Pomponius fecit basilicam s. Mariae grandi opere construetam. c. 22. p. 299, 1. A: Johannes fecit basilicam b. Laurentii mirificis constructionibus digestam.

20) c. 23. p. 299, 2. C. c. 32. p. 303, 2. B.

21) c. 40. p. 309, 2. C. c. 41. p. 310, 2. A. c. 45. p. 316, 2. B. C.

22) c. 41. p. 311, 1. D. c. 45. p. 317, 1. B. — c. 42. p. 312, 2. A.

2. Vom zehnten bis zum zwölften Jahrhundert.

§. 85.

Wir setzen mit dem zehnten Jahrhundert einen neuen Abschnitt, da im Beginn und Fortgang desselben ringsum in den Culturländern Deutschland, Frankreich, England, Italien mannichfache Verwüstung eintritt, zumal an den Sitzen der Bildung, durch Normannen, Ungarn und Saracenen; wonach es vielfach eines neuen Anfangs bedurfte. Daran reiht sich bis zum zwölf-

ten Jahrhundert ein Anfang der Cultur überhaupt im Norden und Osten Europa's, wo die Länder für das Christenthum gewonnen, zum Dienst des Cultus Werke der Kunst errichten, alsbald auch eine Literatur mit der Kunde derselben hervortreiben. Die andere Grenze bildet das Ende dieses Jahrhunderts als die Stufe, welche der Blüthe mittelalterlicher Bildung unmittelbar vorangeht. Doch nicht bloss dem Grade nach: sie wird auch der Art nach eine andere. Es ist die Epoche, seit der in der Kirche von zwei Seiten, durch das Vorwalten der dogmatischen und liturgisch-mystischen Richtung, das geschichtliche Interesse zurückgedrängt wird.

Bis dahin hat die Geschichtschreibung einen abgeschlossenen Verlauf und es finden durch sie die Monumente um so mehr Berücksichtigung, da beides, die grossen Aufgaben christlicher Kunst wie der Geschichtschreibung noch in der Hand der Geistlichen und Mönche liegen. Man würde aber noch mehr davon erfahren, wenn nicht grade da, wo diese die beste Kunde geben können, aus ihrer eignen Zeit, sie öfter dem entsagten, weil ja die Werke vor Augen ständen und es besser sei zu sehen, als zu hören[1]).

Es ist aber zu unterscheiden die Universalgeschichte, die Landesgeschichte (die beide nach ihren kirchlichen und monumentalen Bestandtheilen auch in Betracht kommen) und die eigentliche Kirchengeschichte, welche theils in der Geschichte der Bisthümer und Klöster, theils in einzelnen Biographien sich darstellt, bis auch darin ein Ganzes umfasst wird.

Da nun die Geschichtschreibung die ganze Breite dieses Zeitraums einnimmt, so stellen wir, im Anschluss an den Inhalt des vorigen Abschnitts (der die Geschichtschreibung des 9. Jahrhunderts umfasste) diese hier voran.

1) Vita Ethelwoldi (s. unten S. 392) c. 13. p. 613. Gesta abb. Lobiens., s. S. 383 f. Doch wird auch aus dem 10. Jahrhundert der Grund angegeben, dass ein weiteres Eingehen, wie einmal der Charakter der Zeit sei, den Lesern Ueberdruss erwecken werde, in der Vita Joh. Gorziensis, s. S. 389. Hingegen Cosmas im 12. Jahrh. enthält sich dessen, um nicht Ueberdruss zu erwecken, weil es schon von andern geleistet sei, s. §. 96.

1) Das zehnte Jahrhundert.

Dieses Jahrhundert für sich zu betrachten, sind wir veranlasst, da der Schluss desselben insofern eine Epoche bildet, als man mit dem Jahre 1000 den Untergang der Welt erwartete: eine Meinung, die für die Monumente nicht ohne Folgen war.

Dazu kommt, dass für die andern Gebiete, der Encyclopädie und der Liturgik, ein längerer Stillstand eintritt und diese erst seit dem 11. Jahrhundert neue Bearbeitung finden; während die Geschichte auch im 10. Jahrhundert angebaut ist.

a. Die Geschichtschreibung.

aa. Die weltliche Geschichte.

§. 86. Regino. Asser.

Von dieser sind auch im 10. Jahrhundert die verschiedenen Klassen mindestens durch Ein in seiner Art bedeutendes Werk vertreten, die wir darauf ansehen, welche Rücksicht sie den kirchlichen Monumenten widmen.

Zuvörderst fahren die *Annalen* fort, auch in ihrer eingeschränkten Fassung monumentale Data zu bringen, vornehmlich aus der Baugeschichte des Klosters, wo sie entstanden sind. Eine Seltenheit ist in denen aus St. Gallen zum J. 921 die Erwähnung eines Crucifixes zu Rom wegen eines Mirakels: es soll am Gründonnerstag vor allem Volk Thränen vergossen haben[1]), wie früher zum Jahr 823 ein Bild zu Grabadona wegen eines wunderbaren Glanzes genannt war (S. 313). Die mehr ausgeführten Annalen von Quedlinburg zeigen die Einweihung der vergrösserten Stiftskirche zum Jahr 997 an und eine andere Einweihung in Gegenwart K. Heinrichs II. zum Jahr 1021[2]): letztere in einem detaillirten Bericht, der jedoch nur, wie gewöhnlich, die weihenden Bischöfe und die Reliquien aufzählt. — Es ist aber auch in Annalenform grade aus jener Zeit der Verwüstung eine Weltgeschichte und eine Lebensbeschreibung überliefert.

Nehmlich Regino, Abt zu Prüm (seit 892) verfasste im J. 908 seine Weltchronik, die erste, die auf deutschem Boden ent-

standen ist. Es ist das erste Buch, bis zum Tode Karl Martells, welches diese allgemeine Aufgabe verfolgt, freilich ohne höheres Verdienst, als dass der Verfasser den Gedanken aufgefasst und seine Vorgänger ausgeschrieben hat. So kommen auch einige Kirchenbauten zur Sprache: namentlich der Sophienkirche, der Kirche des Vincentius zu Paris und die Umwandlung des Pantheon in eine Kirche[3]); so wie mehrere Klostergründungen[4]); ferner einige Werke der Bildnerei: das Goldmedaillon, welches K. Chilperich von Constantinopel zum Geschenk erhalten und das goldene Ciborium, welches K. Childebert aus einem aufgefundenen Schatz hatte herstellen lassen, — alles hauptsächlich nach Beda und Gregor von Tours[5]). — Das zweite Buch, umfassend die Geschichte der fränkischen Könige, ist wesentlich Reichs- und Kriegsgeschichte; vorerst bis zum Tode Karls des Gr. auch nur als Nachschrift. Hier sind solche Nachrichten noch spärlicher: es wird die wunderbare Erhaltung der Kirche zu Fritzlar bei der Brandstiftung durch die Sachsen (s. S. 308) und das Münster zu Aachen aus Anlass der Bestattung Karls des Gr. erwähnt[6]). Weiterhin wo der Verfasser selbständig ist, hat er in kirchlicher Hinsicht auf die Besetzung der Bisthümer ein Augenmerk; im Zusammenhang der Reichsgeschichte tritt ausführlicher und mit grosser Anerkennung das richterliche Eingreifen des Papstes Nicolaus in der Ehescheidungssache des Kaisers Lothar und der dabei betheiligten Bischöfe hervor. Und in der Kriegsgeschichte erfährt man von einer steinernen Kirche, worin die Normannen sich festgesetzt hatten und von den Franken belagert wurden, deren beide Führer dabei umkamen[7]). Das ist das einzige Kirchengebäude, welches in dieser Chronik eine Geschichte hat. Aber von Städten, Burgen und Klöstern, welche durch die Normannen eingeäschert worden, ist mehr die Rede (zum J. 881 und 882): unter den letztern das Kloster Prüm, auf dessen Schicksale der Verfasser gern zurückkommt, wie er daran auch über sein eigenes Geschick eine (verloren gegangene) Mittheilung geknüpft hat[8]). — Die in Trier ausgeführte Fortsetzung dieser Annalen vom J. 967 meldet den Einsturz der Kirche des Maxi-

minus daselbst im J. 934 und die Einweihung der neuerbauten Kirche im J. 942[9]).

Ein biographisches Hauptwerk: das Leben König Aelfreds des Grossen ist von Bischof Asser verfasst im J. 890[10]), beendigt nach dem Tode des Königs († 900): freilich in mangelhafter Form, aber höchst authentisch und inhaltreich, da der Verfasser seines vertrauten Umgangs genoss. Der Vortrag ist gemischt, theils in der Art von kurzen Annalen, worin besonders die fortwährenden räuberischen Einfälle der Dänen, die Siege und Niederlagen der Angelsachsen und die heldenmüthige Führung K. Aelfreds verzeichnet werden; aber auch seine Werke des Friedens. Theils in weiterer Ausführung, indem er zweimal anhält (zum J. 866 und 884)[11]), um auf den Zustand des Landes und die Persönlichkeit des Königs einzugehn. Gegenüber einem lässigen und selbstsüchtigen Geschlecht ragt das edle Bild dieses rastlos strebenden Fürsten um so leuchtender hervor. Er war eifrig gewesen in seiner Jugend im Besuch der Kirchen und im Gebet[12]); später suchte er zu ergänzen was damals in seiner Bildung versäumt war. Er zeigt einen Hunger nach Büchern[13]), lieset und übersetzt; er sammelt Gelehrte um sich, auch Künstler und Goldarbeiter[14]). Eine ausgedehnte Thätigkeit übt er im Bau von Städten und Burgen, auch Kirchen und Klöstern[15]). Aber hierüber hat Asser, obwohl er in der Schilderung seines wissenschaftlichen Strebens so in's Einzelne geht, die genauere Kunde uns vorenthalten. Man erfährt nur, dass Grimboldus eine Kirche zu Oxford aus behauenen Steinen, und K. Aelfred zwei Klöster errichtete, die merkwürdig angelegt sind, nehmlich befestigt zum Schutz gegen die Einfälle der Heiden[16]); und selbst jene Stelle ist kritisch verdächtig[17]). Schliesslich wird doch genauer seine Grabstätte angezeigt in der Peterskirche zu Winchester und sein Grabmal von kostbarem Porphyr.

1) *Annal. Alamann.* a. 921. Pertz Mon. Germ. Scr. T. I. p. 56.

2) *Annal Quedlinburg.* a. 997. 1021. Pertz T. III. p. 74. 86 f. Vielleicht dass ein neuer Anbau und ein Umbau der alten Kirche zu unterscheiden sind; vergl. Kugler Kl. Schriften Th. I. S. 573 ff.

3) Regin. Chron. Pertz T. I. p. 548, a, 17. 68. p. 550, b, 10.

4) Das Kloster S. Moriz und des Columbanus zu Luxeuil und Bobbio, p. 547, b, 71. p. 550, a, 52. 56.

5) *Ebendas.* p. 549, a, 42. p. 550, a, 11.

6) p. 558, a, 26. p. 566, b, 59. 7) a. 867. p. 578.

8) Ausserdem kommt als Ort des Begräbnisses oder der Bischofsweihe vor, a. 887 die Kirche des Medardus zu Soissons und a. 895 die zu Toul; so wie a. 896 die Peterskirche wegen der Kaiserkrönung.

9) Regin. Chron. Contin. l. c. p. 617. 619. Ausserdem a. 937. p. 617. der Brand der Klöster St. Gallen und Fulda.

10) Denn Asser De Aelfredi rebus gestis (in Camden Anglica, Normannica etc. scripta. Francof. 1603) p. 17, 42. spricht von Aelfreds 40. Jahr, qui nunc agit; er war aber 849 geboren.

11) p. 5, 6. 12, 18. 12) p. 12, 52. 13) p. 13, 24.

14) p. 14. 13, 26. 15) p. 13, 29. 17, 50. 16) p. 16, 27. 18. 19.

17) S. Lappenberg Gesch. von England Bd. I. S. XLVIII.

§. 87. Widukind. Benedictus vom Soracte.

Eine ganz andere Aufgabe stellte sich Widukind, Mönch zu Corvey in seiner sächsischen Geschichte vom J. 967: schon der Form nach, da es nicht Annalen sind, sondern zusammenhängende Erzählung. Auch ist der Gesichtskreis ein engerer als bei Regino: Widukind will die Geschichte seines Volks geben, dem er mit Verehrung zugethan ist, und die Thaten seiner Fürsten schildern, zumal die Regierung der beiden ersten sächsischen Kaiser verherrlichen; aber auch nur innerhalb der deutschen Grenzen. Auf dem Wege nach Italien folgt er Otto dem Grossen nicht: mit dem Ende des Bürgerkriegs, sagt er, wolle er sein Büchlein schliessen[1]). Also ist sein Werk hauptsächlich erfüllt mit solchen innern Kämpfen wie mit den auswärtigen Kriegen und Siegen; er hat Freude an dem kriegerischen, ungebeugten Sinn seiner Landsleute: ich weiss zu kämpfen, lässt er einen ergrauten Krieger sagen, zu fliehen verstehe ich nicht; wenn das Geschick nicht zulässt länger zu leben, so sei wenigstens vergönnt, was mir das liebste ist, mit den Freunden zu fallen[2]). Und ein andermal: dem Tapfern half das Glück[3]). Aber der Verfasser hat noch einen höhern Gesichtspunkt: als innere und äussere Kriege nachliessen, sagt er von der Regierung Otto's des Gr., standen göttliche und menschliche Ge-

setze in Kraft und Ansehen[4]). Und so zieht durch das ganze Geschichtswerk sich ein tiefer religiöser und ethischer Sinn, der verbunden mit jener innigen Hingebung an sein Volk den eigenthümlichen Charakter und Reiz desselben ausmacht. An der letztgenannten Stelle, wo er eine Schärfung der Klosterzucht und die Vertreibung der Schwächern erwähnt, schaltet er die Bemerkung ein: die Bischöfe hätten an den Spruch des Hausvaters nicht gedacht, der seinen Knechten wehrte, das Unkraut auszujäten. Und bei dem vorhergehenden Ausspruch, aus Anlass der Gefangennahme Karls des Einfältigen (923) heisst es: den König Heinrich, wie er es hörte, habe es geschmerzt und er habe über das gemeinsame Loos menschlicher Wandelbarkeit gestaunt, weil jener eben so sehr durch Frömmigkeit als durch Tapferkeit sich ausgezeichnet hatte. — Mit dieser Innerlichkeit verknüpft sich eine lebendige und anschauliche Darstellung: dabei kommen auch die localen Bezüge, so wie die Monumente zu ihrem Recht, worin selber wieder ein Inneres charakteristisch sich ausprägt. Er gedenkt der heidnischen Heiligthümer der Sachsen: ihres Gottes Irmin in Gestalt des Hercules (dessen Ursprung er freilich mit dem griechischen Mythus reimen will)[5]) und ihres Feldzeichens mit der Figur eines Löwen und Drachen, worüber ein fliegender Adler[6]); hingegen die Fahne der christlichen Sachsen ist mit dem Namen und Bildniss eines Erzengels geziert, welches bei den Siegen über die Ungarn in den J. 933 und 955 vorkommt[7]). Ferner zeigt er aus Anlass der Krönung Otto's I. im J. 936 die Reichsinsignien an und legt dieselben aus mittelst der Ansprachen, welche deren Anlegung begleiteten[8]). Aus derselben Veranlassung wird die Krönungsbasilica zu Aachen geschildert: nehmlich die Säulenhalle, wo die Wahl statt hatte; und das Innere, wo auf dem Altar die Insignien lagen, ringsum in dem Umgang und auf der Empore das Volk Platz genommen hatte, und zu dem Thron, der zwischen zwei marmornen Säulen von wunderbarer Schönheit errichtet war, der König nach der Krönung geführt wurde. — Auch von der Grabstätte der sächsischen Fürsten giebt er genauere Kunde: Heinrich I. ruht zu Quedlinburg in der Peterskirche vor dem Altar; Edid, die Gemahlin Otto's I. zu Mag-

deburg in der neuen Basilica im nördlichen Schiff gegen Osten; von Otto I. aber heisst es nur, er sei in Magdeburg begraben, ohne Zweifel ihr zur Seite[9]).

Gleichzeitig treffen wir in Italien auf eine merkwürdige Weltchronik von Christi Geburt an, verfasst durch Benedictus von dem Andreaskloster auf dem Berge Soracte um das J. 968. Die Sprache ist zwar in seltenem Maasse barbarisch und giebt viel zu rathen; gleichwohl fesselt der Mönch durch Unmittelbarkeit der Wahrnehmung und Empfindung, wo die Gegenstände in seinen Bereich treten. Denn der Chronikenstil hindert ihn nicht, seinen Affect auszulassen: Unwillen über die Erniedrigung des Papstthums in der Person des Johannes XII.[10]), und Trauer über Italien und über Rom, jenes von den Ungarn geplündert[11]), und dieses von vielen Völkern zertreten, dann einem Sachsenkönig unterworfen, seiner Macht und seiner Habe beraubt. Darüber erhebt er einen Klageruf an die Stadt: und indem er ihrer ehemaligen Herrlichkeit gedenkt, zählt er ihre Thürme, Kastelle und Thore auf[12]). Mehrmals in der Geschichte der Päpste kommt er auf deren Sorge für Kirchen und Paläste zu reden: wie Sergius III. die eingestürzte Laterankirche wieder aufgebaut und mit Weihgeschenken versehen, Formosus die Peterskirche und Johannes X. den von ihm erneuerten lateranischen Palast mit Malereien geschmückt habe[13]). Ausführlich berichtet er von der Herstellung des Klosters auf dem Berge Soracte, das von Karlmann (nicht Karl dem Gr.) gebaut, von den Saracenen verwüstet worden: er selbst, wie es scheint, hatte dem Albericus das Elend geklagt, worauf dieser sich des Klosters annahm, auch für dessen Sicherheit sorgte, indem er Burgen zu beiden Seiten und am Eingang drei Thürme errichtete[14]). Solches und anderes theilt der Mönch aus dem Leben mit. Sonst beruft er sich, für die Geschichte des Papstes Johannes XII., auf den liber episcopalis[15]). Das führt uns zu dem folgenden Abschnitt.

1) Widukind Res gestae Saxon. Lib. III. c. 63., in Pertz Mon. Germ. Scr. T. III. p. 462, 36.

2) I, 11. p. 423, 3. 3) I, 30. p. 430, 16. 4) II, 37. p. 448, 16.

5) I, 12. p. 423, 25. Er erwähnt auch ein ehernes Götzenbild der Wagrier, welchem er den Namen des Saturn leiht III, 68. p. 463, 61.

6) I, 11. p. 422, 45. 7) I, 38. III, 44. p. 435, 6. 458, 43

8) II, 1. p. 438.

9) I, 41. II, 41. III, 76. p. 436, 3. 449, 8. 466, 50. Otto's des Gr. Sohn Liudolf, der ihm vorangegangen, war zu Mainz in der Basilica des Albanus beigesetzt III, 57. p. 462, 1.

10) Benedicti de S. Andrea Chron. c. 35. Pertz T. III. p. 717 (und bei Watterich Pontif. Rom. Vitae T. I. p. 41).

11) c. 29. p. 714 (p. 39). 12) c. 39. p. 719 (p. 44).

13) c. 27—29. p. 713f. (p. 37f.). 14) c. 33. p. 716 (p. 40).

15) c. 37. p. 718 (p. 43).

bb. Die Geschichte der Bisthümer und Klöster.

§. 88. Bertharius von Verdun.

Wir haben gesehn, wie ergiebig für die Geschichte der Monumente die italischen Pontificalbücher von Rom, Ravenna und Neapel im 9. Jahrhundert waren. Alle drei aber brechen dort ab. Die beiden ersten haben zunächst nur in dürftigen Catalogen Fortsetzung gefunden. Diese Fortsetzung des römischen erfolgte durch verschiedene Hände von Johannes VIII. bis auf Damasus II. (872—1048), worin nur die Zeit der Ottonen eine etwas reichere Ausführung bedingt; von den ravennatischen Bischöfen reicht der Catalog, der in dieser Weise bis zum Anfang derselben zurückgeht, bis auf Erzbischof Opizo um das J. 1286 herab. Beide enthalten über kirchliche Bauwerke jener Zeit einige geringfügige Angaben.

Doch hat das 10. Jahrhundert im fränkischen Reich zusammenhängende Bisthums- und Klostergeschichten aufzuweisen, die auch hiefür eine Quelle sind: das ist zuerst für die Kirche zu Verdun, vornehmlich für die Kirche zu Reims, endlich für das Kloster Lobbes.

Der Presbyter Bertharius zu Verdun, dessen Leben zum grössern Theil noch dem 9. Jahrhundert angehört, unternahm nach dem Brande der Hauptkirche vom J. 916, worin ihre Bücher meist zu Grunde gegangen, die Geschichte der Bischöfe herzustellen aus dem was er gelesen und gehört hatte[1]); gern beruft

er sich auch auf das was er gesehn, worüber er weiter sich auslassen könne[1]). So giebt er die Reihe der Bischöfe, und zwar mit besonderer Rücksicht auf den Grundbesitz, den sie der Kirche zugebracht, andrerseits der Verluste, welche in dieser Hinsicht eingetreten: dem Bischof Paulus um das J. 630, der viel erworben, wird ein ewiges Gedenken nachgerühmt[2]). Ein anderes Gedächtniss knüpft sich an ihre Gräber, die er sorgfältig anzeigt[4]): und von Wundern, die sich dort ereignet, spricht er als Augenzeuge[5]). Aber hinsichtlich der Wunder, welche jener Bischof lebend und nach seinem Tode vollbrachte, weiset er nicht allein auf geschriebene Ueberlieferung, sondern auch auf ein Gemälde hin[6]). Sonst hebt er hervor den Bau von Kirchen und die Beschaffung kirchlichen Geräths: durch beides zeichnen Bischof Madelveus (um die Mitte des 8. Jahrhunderts) und der vorletzte Bischof Bernhard (870—879) sich aus: jener brachte aus Jerusalem ausser anderem einen Krystallbecher von wunderbarer Arbeit mit[7]); dieser vollendete die von seinem Vorgänger angefangene Kirche, versah sie mit grossen und kleinern Glocken und vielem Geräth, einem mit Gold und Edelsteinen geschmückten Evangelienbuch, einem goldenen und einem silbernen Weihrauchgefäss u. s. w.[8]). Damit bricht seine Geschichte ab, deren Veranlassung, der Brand der Hauptkirche, im Eingang angezeigt wird. — Das gleiche Interesse für die Monumente zeigt die Fortsetzung dieser Geschichte, die bis zum J. 1047 reicht.

1) Bertar. Gesta episc. Virdun. Praefat., in Pertz Mon. Germ. Scr. T. IV. p. 40, 4.
2) c. 2. p. 40, 19. c. 17. p. 44, 47. 3) c. 8. p. 43, 14.
4) Meist in der Peterskirche, c. 4. p. 41, 12. 5) c. 2. p. 40, 19.
6) c. 8. p. 43, 27. 7) c. 12. p. 44, 5. 8) c. 19. p. 45.

§. 89. Flodoard und Richer von Reims.

Auf einen grössern Schauplatz führt die Geschichte des Erzbisthums Reims, welche um die Mitte und zu Ende des 10. Jahrhunderts von zwei hervorragenden Gliedern dieser Kirche in entgegengesetzter Weise ausgeführt ist.

Der eine ist Flodoard, Presbyter und Canonicus, zuletzt, nachdem er im J. 963, im Alter von 70 Jahren den Kirchendienst niedergelegt, Mönch und Abt im Kloster des Remigius († 966). Das Ansehn, in welchem er stand, beweiset eine Sendung an Otto den Gr. nach Aachen, womit der Erzbischof Artaldus ihn betraute[1]). Seine Stellung aber am Archiv der Kirche[2]) lässt auf seinen wissenschaftlichen Charakter schliessen, nehmlich Sorgfalt in der Sammlung von Urkunden und andern Quellen und Treue in der Behauptung der urkundlichen Wahrheit: die er auch in seinem Werk bewährt, welches die Geschichte der Bischöfe von Reims von Anbeginn bis auf seine Zeit (das J. 948) in vier Büchern umfasst. Dasselbe giebt zwar weniger zusammenhängende Erzählung; desto mehr den Stoff der Geschichte: es ist in hohem Grade urkundlich angelegt. Oft bezieht sich der Verfasser auf die Aktenstücke im Besitz der Kirche[3]); viele werden selbst mitgetheilt. So bietet er die werthvollsten Beiträge auch für die allgemeine Kirchengeschichte, zumal in den Conflicten, in welche die Kirche zu Reims mit der weltlichen wie mit der päpstlichen Macht kam. Diesem urkundlichen Charakter entspricht es, dass er mit Vorliebe Inschriften von Gräbern, Kirchen und kirchlichem Geräth mittheilt (worauf wir später zurückkommen). Indessen ist nicht ein Buch wie das andere. Er beginnt mit der Sage von der Gründung der Stadt durch Remus selbst, der er zwar nicht beistimmt; aber für einen mittelbaren Zusammenhang mit ihm beruft er sich auf Monumente, namentlich die Porta des Mars, die noch den Namen führe, deren Bogen auf der einen Seite die Figur der Wölfin mit Romulus und Remus, in der Mitte die zwölf Monate nach römischer Ordnung enthalte[4]). Nach Darlegung der alten Freundschaft der Bevölkerung mit den Römern geht er zur Einführung des Christenthums angeblich in der apostolischen Zeit und zu der Reihe der Bischöfe, unter denen die Geschichte des Remigius (im Anschluss an dessen von Hincmar verfasstes Leben) den grössern Theil des 1. Buchs einnimmt; worauf das zweite bis auf Hincmar (das J. 845) hinabführt. Es versteht sich, dass er so viel möglich ihre Gräber nachweiset, wie gleich anfangs bei den beiden Sendboten des

Petrus; auch orientirt er über die ältesten Kirchen der Stadt. Der vorwaltende Gesichtspunkt aber ist theils Verherrlichung dieser Kirche durch die Wunder, die vornehmlich an die Gräber der Heiligen sich knüpfen, theils die urkundliche Beglaubigung ihrer Besitzungen, welche vermehrt zu haben ein besonderes Lob der Bischöfe ist[5]. Deshalb werden auch nicht weniger als fünf Testamente derselben mitgetheilt[6]: worin nächst Grundbesitz viel kirchliches Geräth vorkommt. Das umfänglichste, in seiner wörtlichen Fassung wiedergegebene, des Remigius, ist freilich unächt: und da es den Segensspruch enthält, dass aus dem königlichen Geschlechte Könige und Kaiser hervorgehen mögen[7]; so ist es (unangesehn, dass die Krone auf ein anderes Geschlecht übergegangen), wohl nicht vor dem J. 800 verfasst[8]. Im Einzelnen nimmt der Verfasser gern auf den gegenwärtigen Bestand alter Denkmäler Rücksicht. Von der Kirche des Bischofs Nicasius, der durch die Vandalen getödtet worden, heisst es: noch zeige man die Kapelle bei dem Altar, wo Remigius in Andacht zu verweilen pflegte[9]; von dem Oratorium S. Michaelis: Bego, Schwiegersohn des Kaisers Ludwig habe es abbrechen lassen, weil er sich in der Thür gestossen: eben sei es wiederhergestellt[10]; ferner von den Handschriften der heil. Schrift, welche der Bischof Tilpinus der Kirche verliehen: einige davon seien noch jetzt in Gebrauch[11]. Auch von Künstlern ist die Rede, die von allen Seiten berufen, mit Wohnung und Einkommen versehen seien durch Erzbischof Ebbo, dem auch mehrere Bauten, namentlich ein festes und schönes Archivgebäude verdankt werden[12]. — Das dritte Buch ist ganz der Geschichte des Hincmar (845—887) geweiht. Und hier tritt jenes Interesse wieder hervor, das den Verfasser leitet: für die Besitzungen der Kirche, deren Rückgabe Hincmar erwirkt, und für die Wunder[13]. Dazwischen wird die Vollendung der Marienkirche (deren Neubau Ebbo angefangen hatte) und ihre Ausschmückung geschildert: unter dem Geräth war ein grosser goldener Kelch, mit Edelsteinen geschmückt, der nachher zur Befreiung des Vaterlandes den Normannen gegeben wurde; die dazu gehörige Patene werde noch jetzt daselbst aufbewahrt, sagt der Verfasser[14]. Die andere

Hälfte des Buchs geht nächst Mittheilung verschiedener weltlicher und kirchlicher Verhandlungen, namentlich von Synodalberichten an den Papst, die Briefe und Schriften Hincmars durch nach der Ordnung, wie sie gerichtet waren an Könige, Bischöfe u. s. w.; zuletzt an seine Untergebenen, geistliche und weltliche Personen[15]). — Endlich das vierte Buch, nachdem es den Erzbischof Fulco durch ähnliche Analyse seiner Briefe geschildert, umfasst die Geschichte, deren Augenzeuge der Verfasser gewesen, der letzten vier Bischöfe bis auf den Streit um das Erzbisthum zwischen Hugo und Artaldus und die Synode zu Trier (948), in dessen Wechselfälle er selbst verflochten wurde durch Beraubung seiner Pfründe, durch Gefangenschaft, Befreiung und Wiedereinsetzung (in den J. 925, 940 und 941)[16]). Die letzten Vorgänge gehören durch Betheiligung der weltlichen und päpstlichen Macht auch der allgemeinen Geschichte an. Bei den vorhergehenden Bischöfen aber, Heriveus und Seulfus kommt unter anderm die Erbauung von Kirchen im Sprengel von Reims, vor allem die Wiederherstellung der von den Normannen zerstörten, und die Ausschmückung der Hauptkirche der Stadt mit kostbarem Geräth zur Sprache[17]). — Den Schluss machen Nachrichten von Kirchen und Klöstern mit einer Nachlese von Wundern, die seit älterer Zeit daselbst sich begeben haben[18]).

In dem letzten Vierteljahrhundert seit dem Tode des Bischofs Heriveus (922 — 948) verfolgt Flodoard die Begebenheiten von Jahr zu Jahr. Er hat ausserdem weiter reichende Annalen verfasst (919—966), die auch einige Angaben über Geräth der Kirche zu Reims enthalten[19]).

Die andere Seite der Geschichtschreibung, welche mehr auf die Darstellung, ja auf Schönrednerei sieht und selbst aus unzureichendem Stoff zu componiren weiss, ist vertreten durch den Mönch Richer[20]). Nicht in einer Fortsetzung der Kirchengeschichte von Reims (woran es überhaupt gebricht); aber seine Geschichte des westfränkischen Reichs (von Karl dem Einfältigen bis Hugo Capet 882—995), wie sie aus der Reimser Kirche hervorgegangen, verleugnet diesen Ursprung nicht. Zwar will der Verfasser, zufolge seiner Widmung, die Sitten und Thaten

der Völker dieses Landes, vornehmlich die Fehden und Verhandlungen beschreiben. Auch giebt er zum grossen Theil eine Kriegsgeschichte; und ein wüster Partheienkampf zieht sich durch das ganze Werk hin. Aber da Reims (neben Laon) ausser dem kirchlichen einen politischen Mittelpunkt des Reiches bildete, und die Erzbischöfe eine vorwaltende, selbst leitende Stellung einnahmen; so steht auch diese Stadt und Kirche im Vordergrund jener Kämpfe, die von einer Seite grade an die Besetzung des Stuhles sich knüpften, und streitende Ansprüche auf diese Würde, Absetzung und Wiedereinsetzung, Belagerung und Verrath der Stadt hervortreten lassen: als handelnde Personen aber, ausser den nächstbetheiligten Erzbischöfen, die Bürger der Stadt, den König und die Grossen des Landes, Bischöfe und Päpste, insbesondere in der schon erwähnten Streitsache zwischen Artald und Hugo, demnächst zwischen Arnulf und Gerbert. Ueber den äussern Verlauf des Streits so wie den Austrag auf den Synoden, hauptsächlich zu Ingelheim (948), sodann zu S. Basle und Mouzon (991 und 995) giebt der Verfasser ausführlich Kunde. Aber mitten in der Geschichte der Fehden kommt auch ein zusammenhängender Bericht von Werken des Friedens, aus der kräftigen und glücklichen Regierung des Erzbischofs Adalbero (969—988)[21]). Nachdem auf einer Synode zu Mont-Notre-Dame im J. 972 eine päpstliche Urkunde zur Sicherung der Besitzungen der Kirche, die er persönlich in Rom erwirkt hatte, bestätigt war, berief er nach dem Beschluss derselben Synode eine Versammlung von Aebten zu Berathungen über die gesunkene Klosterzucht, welche freilich so ausgearbeitet sind, dass nicht weniges auf Rechnung des Geschichtschreibers kommen mag. Wie hier die Besserung der Sitten, so war ihm der Unterricht in den Wissenschaften angelegen: und es bot sich ihm ein Mann dar, der schon in Rom durch Geist und Gaben, insbesondere seine Kenntniss der Mathematik die Augen des Papstes und des Kaisers auf sich gezogen, der nachmalige Erzbischof Gerbert. Diesen sandte auf sein Verlangen Kaiser Otto nach Reims, um dort die Logik zu erlernen: worauf Erzbischof Adalbero ihn zum Lehrer der freien Künste bestellte, worin er gros-

sen Ruhm erwarb. Aus diesem Anlass schildert der Verfasser dessen Bildungsgang und Lehrmethode, auch seinen Streit mit dem berühmten Lehrer Otrich aus Sachsen über die Eintheilung der Philosophie mit eingehender Sorgfalt. Gleich anfangs aber in der Regierung dieses Erzbischofs kommt die Ausübung der Künste, in der Sorge für die heiligen Oerter zur Sprache: dass er die Hauptkirche durch Freistellung im Innern geräumiger und schöner machte, sie mit gemalten Fenstern schmückte und kostbares Geräth, Kronleuchter u. s. w., auch einen symbolisch ausgestatteten tragbaren Altar anfertigen liess. Dies wird mit gleichem Interesse behandelt[1]. — Sonst ist von Kirchen nur mittelbar die Rede: manche werden namhaft gemacht als Grabstätte der Könige[2]; auch als Ort ihrer Erwählung oder Krönung[3]; andere als Versammlungsort von Synoden, wie die Peterskirche zu Mouzon, die Remigiuskirche zu Ingelheim[4]. Ja auch die Kriegsgeschichte weiset auf sie hin, da die Kirche zu Arras selbst Schauplatz eines Kampfes war (im J. 932)[5]. — Aus solcher Veranlassung, in der Schilderung des Zuges Lothars gegen Otto II. vom J. 978 kommt der eherne Adler vor, den Karl der Gr. auf den Giebel seiner Pfalz zu Aachen habe setzen lassen: diesen, der nach Westen gerichtet war, drehten die Feinde um, dass er nach Osten sah[6]: mit einer ähnlichen Symbolik, wie sie bei einer Statue im Kloster Glonne (im J. 849) bemerkt worden ist (s. S. 305).

1) Flodoard. Hist. Remensis eccles. Lib. I. c. 20., nach der Ausgabe von Colvener. in der Max. bibl. Patr. T. XVII. p. 523. E.

2) *Ebendas.* II, 19.

3) II, 4: cujus adhuc testamenti pagina in archivo Remensis ecclesiae reservatur. II, 5. p. 535. A: quarum adhuc emptionum nonnulla reperiuntur monimenta. p. 535. C: adhuc manentibus instrumentis. II, 10: unde conventiale scriptum digestum apud nos adhuc reservatur. II, 10. p. 538. F: quarum adhuc regalium monimenta praeceptionum in archivo s. huius Remensis conservantur ecclesiae. II, 20. p. 547. B: (libellus depositionis Ebbonis) in Remensis ecclesiae scrinio conservatur.

4) I, 1. p. 506. C.

5) II, 5: Sonnatius augens episcopium terris ac mancipiis dato pretio coemptis. II, 6: Leudegiselus episcopium rebus emptis... auxit. II, 10: Reolus episcopium tam haereditariis quam emptitiis invenitur auxisse rebus.

II, 17: Tilpinus res auxisse reperitur ecclesiae. Auch werden Schenkungen von andern Personen *pro animarum remedio* aufgeführt II, 11. p. 538. H.

6) Es sind die Testamente des Bennagius I, 9. Remigius I, 18. Romulfus II, 4. Sonnatius II, 5. Lando II, 6.

7) I, 18. p. 520. G. Es wird Karl der Gr. und Ludwig der Fromme von dem Verfasser *imperator* genannt II, 18. 19.

8) Vergl. v. Noorden Hinkmar S. 396., der die Regierung Pipins für die Abfassungszeit nimmt.

9) I, 6. p. 510. H. 10) II, 12. p. 539. B. C.

11) II, 17. p. 542. C. 12) II, 19. p. 543. E. F.

13) III, 4. 6—8. 14) III, 5. 15) III, 15—28.

16) IV, 20. 28. Er tritt zuerst als Zeitgenosse ein mit der Bemerkung, dass Erzbischof Heriveus ihm und den andern Klerikern und Mönchen viel Gutes erwiesen habe, IV, 13.

17) IV, 18. 19. 18) IV, 38—53.

19) Flodoard. Annal. ad a. 941 (über ein goldenes Kreuz, das auch in seiner Kirchengeschichte vorkommt). a 959 (über Geschenke des Grafen Arnulf). Pertz Mon. Germ. Scr. T. III. p. 388. 404.

20) Richer. Histor. zuerst herausg. von Pertz M. G. Scr. T. III. p. 561 ff. Vergl. Wattenbach Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 2. Aufl. S. 258.

21) *Ebendas.* III, 22—65. 22) III, 22. 23.

23) Die Kirche des Remigius zu Reims als Grabstätte Ludwigs IV. († 954) und Lothars († 986), II, 103. III, 110.

24) In derselben Kirche war König Lothar erwählt (im J. 954); die Krönung des Königs Robert (im J. 988) erfolgte in der Kirche des h. Kreuzes. III, 2. IV, 13.

25) II, 67. 69. 26) I, 63. 27) III, 71.

§. 90. Folcuinus von Lobbes.

An die Geschichte der Bisthümer reiht sich eine bedeutende Klostergeschichte an, die von Lobbes durch Abt Folcuinus (965—990)[1]), welche nach der Verbindung des Klosters mit dem Bisthum Lüttich manches aus dessen Geschichte mittheilt und darüber hinaus aus der Reichsgeschichte. Nehmlich an den Bericht von dem Angriff der Ungarn auf das Kloster, dessen Verwüstung und der wunderbaren Errettung der Mönche im J. 954 schliesst sich die Erzählung von der Niederlage der Ungarn durch Otto den Grossen[2]): ersteres aus Erinnerungen der Mönche geschöpft, letzteres aus Ruotgers Leben des Bruno (s. §. 91)

abgeschrieben, welches er auch für die Geschichte des Bisthums Lüttich benutzt, ohne es zu nennen. Die eigentliche Klostergeschichte verdient hier ausgezeichnet zu werden nicht allein wegen zahlreicher monumentaler Angaben, sondern auch durch die Art, wie der Verfasser auf sie geleitet wird, der mit forschendem Sinn zu Werke geht und den urkundlichen Nachweis liebt. Er geht aus von dem, was er vor Augen hatte, der Lage des Klosters, und beruft sich für die frühere Zeit sowohl auf mündliche Auskunft: z. B. älterer Mönche[3]) und des Erzbischofs von Reims Adalbero, bei dem er über den Ursprung der Stadt und die Folge der Bischöfe sich erkundigte[4]); als auch auf schriftliche Beweise, welche das Archiv seiner Kirche darbot. So leitet er aus „kostbaren alten Pergamenten" den Beweis ab, dass Abt Ursmar den Titel Bischof geführt habe[5]), und theilt auch selbst einiges Urkundliche mit: die Unterschrift eines Schenkungsbriefes von Karlmann und einen Erlass von K. Arnulf[6]). Aber noch mehr: er verknüpft auch die schriftlichen und die monumentalen Quellen. Da von Bischof Vulgisus sonst nichts überliefert sei, verweiset er doch auf „unser altes Martyrologium", worin dessen Name sich finde, und auf sein Mausoleum, welches vor Augen stehe[7]). Und öfter argumentirt er aus Inschriften von Kirchen und Glocken (wovon im letzten Abschnitt die Rede sein wird). Das betrifft also seine historische und archäologische *Methode*. Der *Inhalt* aber der Geschichte führt mehrfach auf den Bau und die Ausschmückung von Kirchen, insbesondere bei Abt Ursmar, der die im J. 697 von ihm eingeweihte Klosterkirche mit Geschenken versah, ausserdem aber eine besondere Kirche bei dem Coemeterium erbaute, welche der Bevölkerung zugänglich sein sollte[8]). Und bei Abt Stephanus, unter dem die neuerbaute Klosterkirche eingeweiht worden: man habe sagt er, jene ältere, weil zu klein und unansehnlich, niedergerissen; wer den Neubau veranlasst, der König oder der Abt, sei nicht überliefert. Er rühmt aber die Schönheit der Form und die Grösse der Anlage, wodurch sie mit ihrem Säulenschmuck und sonstiger Steinarbeit allen ringsum gelegenen Kirchen unvergleichlich sei; aber weil jeder durch den Augenschein davon

sich überzeugen könne, so begnügt er sich dies zu berühren[9]). Andrerseits hat er manche Verluste zu melden: einer goldenen Krone, die zerbrochen worden unter dem Bischof Farabert von Lüttich (947—953), unter dem alles käuflich gewesen sei[10]); eines grossen Theils des Klosterschatzes, der den Ungarn verrathen und von ihnen entführt sei (954)[11]); grosser goldener Reliquienkasten, die unter Abt Aletrannus (960—965) gestohlen worden[12]).

Zuletzt aber erwähnt er aus seiner eigenen Regierung ansehnliche Klosterbauten: den Neubau eines Refectoriums mit einer unterirdischen Wasserleitung, welche er näher beschreibt, so wie die Herstellung der Paulskirche, welche die Ungarn verbrannt hatten. Ferner die Ausschmückung der Hauptkirche durch Malerei und Geräth, namentlich eine silberne Altartafel und einen Evangelienpult, der gleichfalls näher beschrieben wird. Doch will er auch dies nur berührt haben, ohne auf die vollständige Ausstattung und die Vermehrung der Kirchenbücher sich einzulassen[13]).

1) Folcuin. Gesta abbat. Lobiens., in Pertz Mon. Germ. Scr. T. IV. p. 52ff. Vergl. Wattenbach am a. O. S. 240.

2) *Ebendas.* c. 26. Doch sieht er diese Erzählung als ein diverticulum an, c. 27.

3) c. 3. 4) c. 7.

5) c. 3. Das Archiv enthält auch Briefe des Ratherius, c. 20. p. 64, 6.

6) c. 6. 15. 7) c. 7. 8) c. 4. 9) c. 18.

10) c. 21. 11) c. 25. 12) c. 27. 13. c. 29.

cc. Biographien.

Das zehnte Jahrhundert hat in der Literaturgeschichte des Mittelalters einen bösen Namen; gleichwohl fehlt es nicht, zumal in der zweiten Hälfte an bedeutenden Männern, die sowohl ihre Biographen gefunden als auch durch kirchliche Bauwerke ihres Namens Gedächtniss hinterlassen haben.

§. 91. Ruotger von Köln. Gerhard von Augsburg.

In Deutschland sind vor allem Bruno, Erzbischof von Köln, und Ulrich, Bischof von Augsburg, zu nennen, welche durch Charakter und Bildung, durch ihre Kirchenleitung und politische Thätigkeit hervorragen. Von Bruno, einem Bruder Kaiser Otto's I. (Erzbischof von 953—965) hat der Kleriker Ruotger zu Köln ein Lebensbild gegeben[1]), welches nicht minder dem Verfasser als dem gefeierten Kirchenfürsten zur Ehre gereicht. Derselbe ist vornehmlich bedacht die innere Gestalt eines reich begabten, wissenschaftlich gebildeten, wahrhaft frommen und hochgesinnten Mannes vor Augen zu stellen; er zeichnet seinen Bildungsgang, seine frühere Stellung am Hofe, seine Berufung auf den erzbischöflichen Stuhl, und giebt dann Rechenschaft von seinem vielseitigen Wirken: wie er stets regsam und thätig die weltliche Sorge, um das Reich, mit dem Kaiser theilte, daher an seinem Sarge allgemein gepriesen wurde sein Verdienst gegen den Staat, gegen den Kaiser, die Fürsten, gegen alles Volk[2]). Im Eingang seines bischöflichen Wirkens aber wird hervorgehoben, wie sein ganzer Sinn dahin gerichtet war, die heilige Mutter Kirche zu sichern und zu schmücken: zu sichern in weltlichen, zu schmücken in geistlichen Dingen. Er habe vor allem geliebt den Schmuck des Hauses Gottes und den Wohnsitz seiner Herrlichkeit (Ps. 26, 8) und habe vielfach bewiesen, dass er von diesem Verlangen brenne. Doch beschränkt sich der Bericht als unnöthig bei dem frischen Gedächtniss seiner rühmlichen Thaten[3]). Und weiterhin aus Anlass seiner Sorge um die Herbeischaffung von Reliquien findet sich auch nur die allgemeine Aeusserung, dass er dafür die Räumlichkeit und den Dienst mit allem Aufwand reichlich bereitet habe: worüber im Einzelnen viel zu sagen wäre, wenn die versprochene Kürze es gestattete[4]). Demgemäss fährt der Verfasser fort: dieser treue und kluge Knecht Gottes hat an vielen Orten seines Bisthums Kirchen, Klöster und andere Gebäude für den Dienst Gottes und die Ehre der Heiligen theils von Grund auf erbaut, theils erweitert, theils solche, die zerstört waren, wiederhergestellt[5]). Aber

der Mittheilung des Einzelnen entzieht er sich. Nur einige kirchliche Gebäude Kölns werden namhaft gemacht: zuerst wegen der Reliquien, die der Erzbischof dahin brachte, vornehmlich die Kirche des Petrus als die Kathedrale, die er, nachdem Stab und Ketten Petri herbeigeschafft waren, herrlich erweiterte[6]), und die verfallene Kirche des Pantaleon[7]); endlich wegen seiner Ruhestätte, eine kleine und ungeschmückte Kirche der Apostel, wo er seinem Wunsche gemäss statt in der Kathedrale beigesetzt wurde[8]). Nähere Angaben über kirchliches Geräth enthält nur sein Testament, welches schliesslich mitgetheilt wird: er erwähnt darin unter anderm den Schatzmeister der Peterskirche, der unter Verschluss habe was er auf eigene Kosten diesem Schatz hinzugefügt, und verordnet, dass die goldenen und kostbaren Gefässe in stetem Gebrauch geweiht bleiben sollten[9]).

Das Leben des Bischofs Ulrich von Augsburg (924—973) von dem Priester Gerhard[10]) zeichnet seinen täglichen Wandel und seine Sorge um die Seelen in Lehre und Ermahnung wie die jährliche Feier der Osterzeit und den Besuch seines ganzen Sprengels, seine wiederholten Reisen nach Rom; aber auch bei dem Zwiespalt im Reich, da der Sohn Kaiser Otto's wider den Vater sich empörte, wie bei der Heimsuchung durch den äussern Feind sein treues und tapferes Ausharren. Denn als die Ungarn im J. 955 die Gegend von der Donau bis zum Schwarzwald überschwemmten und verheerten, auch Augsburg belagerten, leitete er die Vertheidigung, überall gegenwärtig mit kriegerischer Anordnung wie mit geistlichem Zuspruch, bis der Kaiser mit Heeresmacht heranrückte. Als aber die Ungarn geschlagen und vertrieben worden, war er bedacht die verbrannten und verwüsteten Stätten wiederherzustellen, die Felder und Gebäude. Das war schon einmal seine Sorge gewesen, vor 30 Jahren beim Antritt des Amtes, da er die Städte von den Feinden verbrannt, seine Kirche in Trümmern fand. Es gelang ihm unter Zuziehung von Baumeistern das Zerfallene wiederaufzurichten, auch das Innere zu schmücken. Aber die Krypte stürzte ein, nach einer Offenbarung, die einem Bruder zu Theil geworden; worauf er den Neubau auf festern Fundamenten bewirkte[11]). Jetzt

nun war seine Sorge namentlich auf die ausserhalb der Stadt belegene, von den Ungarn verbrannte Kirche der Afra gerichtet, deren Altäre einstweilen nur durch eine Bedachung geschützt waren. Der Wiederaufbau wird umständlich beschrieben, insbesondere wie der Bischof Rath gepflogen und selbst Offenbarung empfangen wegen Anlage der Krypte nicht auf der östlichen, sondern auf der westlichen Seite[12]). Späterhin kommt der Bau einer Kirche Johannes des T. zur Sprache, die er in Kreuzesform errichtete und mit einem steinernen Taufgefäss versah[13]). Sonst ist noch mehrfach von Kirchenbau die Rede durch Einzelne und Gemeinden mit Rücksicht auf die Einweihung, welche dem Bischof zustand. Gar anmuthig ist die Erzählung von einer in unwegsamer Gegend belegenen Kirche, deren Weihe ebendeshalb die Bewohner des Fleckens von seinen Vorgängern nicht hatten erlangen können: er aber war sogleich bereit[14]). Schliesslich wird seine Ruhestätte in der Kirche S. Afra genau bezeichnet, ein gemauertes Grab, worin er auf blosser Erde hatte ruhen und mit einem hölzernen Deckel bedeckt sein wollen[15]).

1) Ruotger. Vita Brunonis archiep., in Pertz Mon. Germ. Scr. T. IV. p. 252 ff.

2) *Ebendas.* c. 45. 3) c. 14. 4) c. 31. 5) c. 33.

6) c. 31. Auch die Kirche der Cäcilia wegen Versetzung der Gebeine des Evergislus dahin.

7) c. 27. 8) c. 47. 9) c. 49.

10) Gerhard. Vita Oudalrici ep., in Mabillon Acta SS. ord. Ben. Saec. V. p. 415 ff. Pertz l. c. p. 377 ff.

11) *Ebendas.* c. 1, 8. p. 387. ed. Pertz.

12) c. 12, 42. c. 13, 46. 47. p. 401, 15. 403, 1—28.

13) c. 20, 60. p. 407. 14) c. 8, 32. p. 395.

15) c. 27, 77. p. 414, 50. 415, 11.

§. 92. Johannes von Metz.

Von Klostergründungen wird in den Biographien dieser Zeit zwar mehrfach berichtet; doch ohne dass die bauliche Anlage näher angezeigt wäre, z. B. im Leben der Königin Mathilde die Stiftung der Klöster zu Quedlinburg, Pölde, Nordhausen[1]), so

wie im Leben der Königin Adelheid die Stiftung mehrerer Klöster, am ausführlichsten des zu Selz im Elsass[2]), und im Leben des Wicbert († 963), (welches aber erst im 11. Jahrh. durch Sigebert verfasst ist), die Stiftung von Gembloux[3]).

Etwas näheres erfährt man aus dem Kloster Gorze (dessen Stiftung im 8. Jahrhundert schon erwähnt ist, s. S. 307. 310) durch das reichhaltige Leben des Abtes Johannes, welches sein Schüler Johannes Abt zu Metz verfasst hat[4]). Dieser giebt aus vertrautem Umgang ihm Zeugniss, dass er in jenem Zeitalter ein seltenes Vorbild gewesen in allem, was einem frommen und tugendhaften Leben zukommt[5]). Frühzeitig darauf angewiesen, die verwaiste Familie zu versorgen, erwarb er Erfahrung in allen häuslichen Geschäften. Später unter dem trefflichen Diaconus Berner zu Toul wandte er sich, nachdem er die Elemente der Grammatik erlernt, mit glänzendem Erfolg zum Studium der heil. Schrift so wie zu den praktisch-theologischen Disciplinen[6]). Endlich erwählte er den Mönchsstand und begab sich (im J. 933) nach dem ganz verfallenen Kloster Gorze, in Gemeinschaft mit Einold, der zum Abt erwählt wurde, und andern Gefährten[7]). Bevor aber der Verfasser das neubegründete Klosterleben und die Thätigkeit des Johannes schildert, schaltet er Nachrichten ein über eine Reihe von Zeitgenossen, die ebendaselbst eine Weile gelebt hatten[8]). Unter diesen ist Ansteus, nachmals Abt von S. Arnulfus zu Metz, dessen Beredtsamkeit, Schriftstudium und seelsorgerischen Eifer er rühmt; auch in den Künsten war er erfahren, namentlich der Architectur, so dass seine Entwürfe in der Symmetrie und den Maassen der Gebäude nicht leicht einem Tadel unterlagen. Als Abt von S. Arnulf führte er das Wohngebäude nach einem sehr schönen Plane auf und machte den Ort, den er wüst übernommen, zu allem klösterlichen Dienst geschickt[9]). — In Gorze aber theilten jene beiden den Beruf in der Art, dass Einold mehr dem beschaulichen Leben sich hingab, Johannes mit dessen Wissen und Willen die äussern Angelegenheiten besorgte[10]), worin er nach allen Seiten eine merkwürdige Thätigkeit entfaltete, ohne dem Studium der Schrift und der Väter zu entsagen. So bewies er, nach jenen Erfahrun-

gen seiner Jugend, grosses Geschick und grossen Eifer in Feld- und Weinbergsarbeit, woraus für die Bedürfnisse des Klosters reiche Mittel gewonnen wurden. Dann sorgte er für dessen Sicherheit, indem er es mit einer Mauer umgab, und für die Herstellung der verfallenen officinae. Endlich für den Schmuck des Cultus: er beschaffte Paramente, Vorhänge, silberne Gefässe von solider und eleganter Arbeit und belegte das Grab des Gorgonius, die Altäre, den Evangelienpult mit silbernen, goldverzierten Platten. Dazu kamen Kronleuchter, Lampen, endlich zahlreiche und gewaltige Glocken und andere treffliche Werke: wodurch sein Geist, der fast in allen Künsten erfahren war, hervorleuchtete[11]). Dieses auszuführen bei der grossen Menge findet der Verfasser nicht Raum oder vielmehr er geht darüber hin, „in Betracht dass das Lesen nicht Vergnügen und Erbauung, sondern, *wie ich den Charakter unserer Zeit kenne*, allerdings Ueberdruss verursachen würde"[12]).

1) *Vita Mahthildis antiq.* c. 7. 11. 14., in Pertz Mon. Germ. Scr. T. X. p. 577. 579. 580. In der jüngern Vita aus dem 11. Jahrh. c. 7. 15. 21. *ebendas.* T. IV. p. 288. 293. 297.

2) Odilon. Epitaph. Adalheidae c. 10. Pertz T. IV. p. 641: in ipso loco monasterium a fundamentis miro opere condidit etc.

3) *Vita Wicberti* c. 4. Pertz T. VIII. p. 509.

4) Johann. abb. S. Arnulfi Vita Johann. abb. Gorz., in Mabillon Acta SS. ord. Ben. Saec. V. p. 365ff. Pertz T. IV. p. 335ff.

5) *Ebendas.* Praefat. zu Anfang. 6) c. 11. 13. 18.

7) c. 43. 8) c. 49—71. 9) c. 66. 67.

10) c. 72. 11) c. 89. 90. 12) c. 91.

§. 93. Bridferth von Ramsey. Wolstan von Winchester.

In England ragen um die Mitte und in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts drei Männer hervor: Dunstan, Ethelwold, Oswald, welche den Ruhm erworben haben, dass „durch sie, als ein dreifaches über England strahlendes Licht, die Finsterniss der Laster verscheucht sei"[1]). Das bezieht sich freilich vorzugsweise auf die Erneuerung des klösterlichen Lebens, welches ganz verfallen war. Und von diesem Standpunkt sind auch die Bio-

graphien abgefasst. Die des Dunstan und Oswald verrathen überdies eine enge und dumpfe Sphäre ihrer Verfasser: was selbst in den nur beiläufigen Nachrichten über Monumente sich zu erkennen giebt.

Dunstan, erst Abt von Glastonbury (seit 942), dann Bischof von Worcester und von London, hatte endlich noch 27 Jahre (961 — 988) den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury inne und zugleich eine grosse Stellung im Staat, als Freund und Berather der Könige: er war von engelgleichem Angesicht, eine unwandelbare Säule, ausgezeichnet durch Lehre und That, durch Mildthätigkeit und prophetische Gabe, — wie ein Zeitgenosse ihn schildert[2]). Die älteste Biographie ist auch von einem Augenzeugen, wahrscheinlich dem Mönch Bridferth[3]), der ein ähnliches Zeugniss giebt seinem Charakter und seiner mannichfaltigen Thätigkeit, dabei der Einweihung von Kirchen und Altären gedenkt[4]). Zuvor wird auch die Erbauung von Kirchen ihm beigemessen, aber nur im Allgemeinen[5]); ausgenommen der Bau einer Kapelle in quadratischer Form an einer Stelle wo er ein Gesicht gehabt[6]). Mit Gesichten und Wundern ist denn freilich dies Leben erfüllt. Und daran schliessen sich aus seiner Jugend einige monumentale Angaben. In Glastonbury, heisst es, hätten die ersten Christen eine alte Kirche vorgefunden, die nicht durch menschliche Künste, sondern vom Himmel bereitet sei. Als dahin der Knabe Dunstan mit seinem Vater gekommen, habe er im Schlaf einen Greis in weissen Kleidern gesehn, der in den Vorhöfen der Kirche ihn umhergeführt und die Kirchengebäude ihm gezeigt habe, welche er dereinst ausführen sollte[7]). Weiter wird seine Kunstfertigkeit gerühmt im Schreiben, Harfenspiel, Malen: letztere bewies er durch Zeichnungen zu einer Stola, welche eine edle Matrone von ihm erbeten hatte, um sie mit Gold und Edelsteinen für den gottesdienstlichen Gebrauch auszuführen. Er hatte aber auch seine Harfe mitgebracht, welche an der Wand hängend von selbst eine Melodie ertönen liess: worüber er selbst und die Matrone mit ihren Arbeiterinnen sich entsetzten[8]). Andrerseits wird viel von Spuk und Nachstellungen des Teufels erzählt, die er siegreich oder glücklich bestanden.

In derselben Richtung ist von einem ungenannten Verfasser das Leben des Oswald beschrieben[9]), der als Erzbischof von York (972—992) das früher (seit 962) eingenommene Bisthum Worcester beibehielt. Es geht daraus hervor und wird besonders betont, dass er eifrig bemüht war, das Mönchsleben zu verbreiten: er gründete zahlreiche Klöster und setzte selbst im Kirchendienst Mönche an Stelle der Kleriker. Beides giebt Anlass, von seiner Bauthätigkeit zu reden, wobei es an Wundern nicht fehlt: namentlich wie er das Kloster Ramsey, dessen Stiftung durch wunderbare Vorgänge eingeleitet war, binnen fünf Jahren erbaute (eingeweiht 974)[10]); und wie er zu Worcester ein Kloster erbaute, wohin er von seiner bisherigen Kirche, nehmlich von Klerikern zu Mönchen, den bischöflichen Sitz übertrug. Bei diesem Bau geschah es, dass ein unweit liegender viereckiger Stein, der dazu nöthig war, sich nicht von der Stelle bringen liess: darüber grosses Erstaunen; Vater Oswald wird geholt, der noch mehr erstaunt, da er auf dem Stein einen Aethiopen (d. h. Teufel) sitzen sah, der mit Zoten die Arbeiter verspottete. Nachdem er ihn durch das Zeichen des Kreuzes verscheucht, wurde der Stein, den 80 Mann nicht hatten bewegen können, ganz leicht an seinen Ort gebracht[11]).

Solche Erzählungen sind denn freilich das Gegentheil von Geschichte. Hingegen in geschichtlichem Sinn wird der Gegenstand verfolgt in dem Leben des Ethelwold, Bischofs von Winchester (963—984), welches ein Zeitgenosse, wahrscheinlich der Mönch Wolstan, ein Schüler desselben, verfasst hat, nach 995[12]). Mit Pietät ihm zugethan, schildert er dessen Bildungsgang, Charakter, Wirksamkeit: wie der Morgenstern unter den Gestirnen sei er in dieser Zeit erschienen[13]). Im Kloster Glastonbury hatte er in der Schule des Dunstan, als dieser noch Abt daselbst war, in Grammatik und Metrik Fortschritte gemacht, dann eifrig die h. Schrift und die Kirchenschriftsteller gelesen in Verbindung mit mönchischen Uebungen, worauf er Decan wurde. Aber auch als Bischof behielt er die Neigung bei für jene Wissenschaften, unterrichtete darin, übersetzte lateinische Bücher in's Anglische und bildete durch Lehre und Zucht zahl-

reiche Jünglinge[14]). Vor allem lag ihm das Mönchsthum am Herzen: auch er setzte Mönche an Stelle der Kleriker in dem alten und neuen Kloster zu Abbandon[15]) und stiftete zahlreiche Klöster[16]). Er war, sagt sein Biograph, ein grosser Erbauer von Kirchen und andern Werken als Abt wie als Bischof[17]): und er legte selbst Hand an, wobei ihm begegnete, dass eine gewaltige Pfoste auf ihn fiel und ihm mehrere Rippen zerbrach, — welches derselbe aus Nachstellung des Teufels ableitet[18]). Andrerseits meldet er eine wunderbare Bewahrung beim Bau, da vom Dach einer Kirche ein Maurer herabfiel, ohne sich zu beschädigen[19]). Von diesen Bauten giebt er aber auch nähere Nachricht, wobei lebhafte Theilnahme der Könige sich zeigt. K. Eadred verlieh der Kirche des alten Klosters zu Winchester als ihr besonderer Gönner ein grosses goldenes Kreuz, einen goldenen Altar u. a. Wogegen in allgemeiner Hungersnoth der Bischof viele silberne Gefässe zu Gelde machen liess, um die Hungernden zu speisen[20]). Derselbe König hatte den östlichen Porticus jener Kirche mit vergoldeten Hohlziegeln schmücken wollen; er war auch nach Kloster Abbandon gekommen, dessen Neubau anzuordnen, und hat nach dem beabsichtigten Plan die alten Fundamente mit eigner Hand gemessen. Aber sein frühzeitiger Tod trat dazwischen. So gelangte erst unter seinem Nachfolger Eadgar der Bau dieser Kirche zur Ausführung (eingeweiht 963), die „bis auf den heutigen Tag besser durch den Augenschein, als durch Reden gezeigt wird"[21]). Der Bischof beschloss auch den Neubau jener Kirche zu Winchester und hielt die Brüder an, den Werkmeistern und Bauleuten beizustehn, so dass in dem Wetteifer der Bau allmählig emporstieg (wobei jenes Wunder sich zugetragen haben soll)[22]): sie wurde eingeweiht im J. 980 in Gegenwart des Königs Aethelred und einer glänzenden Versammlung der Grossen des Reichs.

Ueber diese Erneuerung und Einweihung hat Wolstan ein eigenes Gedicht verfasst, dessen Besprechung dem folgenden Abschnitt angehört.

1) Wie Willelm. Malmesb. erklärt, Gesta regum Angl. §. 149. ed. *Hardy* T. I. p. 240. cf. p. 237.

2) Wolstan. in der gleich (A. 12) anzuf. Vita Ethelwoldi c. 14. p. 618.

3) Bridferth Vita Dunstani, ed. Henschen in Act. SS. d. XIX. Maji T. IV. p. 346—358. Der Text bricht gegen Ende, kurz vor seinem Tode ab. Dass der Verf. als Augenzeuge spricht, giebt er zweimal zu erkennen, Prolog. p. 346. E.: quae vel videndo vel audiendo ab ipso didiceram vel ex ejus alumnis; und c. 37. p. 358. B. Mabillon Act. SS. ord. Ben. Saec. V. p. 654. gedenkt zwar dieser Biographie aus der Handschrift (der Abdruck von Henschen erschien gleichzeitig), hat sich aber an dem holperigen Stil gestossen und theilt statt ihrer eine um 100 Jahre jüngere mit, während doch der Zeitgenosse des Dunstan den Vorzug verdient hätte.

4) c. 6, 37. p. 358. 5) c. 5, 28. p. 355. F. 6) c. 6, 35. p. 357. F. sq.

7) c. 1, 3. p. 347. C. Die Ausführung nach dieser Offenbarung wird weiterhin angezeigt, c. 3, 15. p. 351. F.

8) c. 2, 12. p. 350. D. E.

9) Anonym. Vita Oswaldi, ed. Henschen Act. SS. d. XXIX. Febr. T. III. p. 752—756. und Mabillon Act. SS. ord. Ben. Saec. V. p. 728—734.

10) c. 6. p. 729 f. ed. Mabillon. 11) c. 11. p. 731.

12) Wolstan. Vita Ethelwoldi, ed. Mabillon l. c. p. 608—624. Die Zeit der Abfassung nach der translatio vom 10. September 995, geht aus c. 42. 43. hervor.

13) Praefat. 14) c. 9. 31. 15) c. 18. 20.

16) c. 23. 27. 17) c. 15. 37. 18) c. 15.

19) c. 34. 20) c. 10. 29. 21) c. 10. 12. 13. 16.

22) c. 34.

b. Die poetische Kunstbeschreibung.

§. 94. Roswitha von Gandersheim. Wolstan von Winchester. Der Mönch von Reichenau.

Wenn im Allgemeinen die Geschichtschreibung dieser Zeit die Monumente, auf die sie achtsam ist, nur erwähnt, ohne sie kennen zu lehren; so hat doch die Beschreibung derselben in poetischer Form, die wir im 9. Jahrhundert antrafen (s. S. 296 ff.)[1]), Fortgang gehabt in der zweiten Hälfte des zehnten: sei es dass der Gegenstand um seiner selbst willen dazu ausersehen worden oder dass ein biographisches Interesse darauf geleitet hat.

Zwar das Hauptwerk dieser Art, das Gedicht der Roswitha in Hexametern über die Anfänge des Klosters Gandersheim, verfasst unter Otto II. (nach 968)[2]), feiert mehr dessen Stifter Herzog Liudolf von Sachsen und seine Gemahlin Oda, die Stamm-

eltern des sächsischen Kaiserhauses und Eltern der drei ersten Aebtissinnen, und führt die Erzählung fort bis zum Tode dieser Familie: der Oda, die 107 Jahre alt im J. 913 starb, und der dritten Aebtissin Christina († 919). Und wenn auch die Gründung ausführlich beschrieben wird, so stehen in erster Linie die Wunder: die Vision Johannes des Täufers, welcher der Mutter der Oda die Stiftung eines Nonnenklosters durch ihre Nachkommen und deren Grösse weissagt, und die nächtliche Erscheinung von Lichtern an dem Ort, wo demnächst das Kloster errichtet wird. Auch bei dem Bau der Kirche, wofür es an Steinen fehlt; aber auf anhaltendes Gebet der Aebtissin Hathumod soll eine weisse Taube ihr den Weg zu einem Felsstück gezeigt haben, unter dem sich ein ausreichender Steinbruch fand: worauf der Bau rasch gefördert wurde[3]). Doch gelangte er zur Vollendung erst durch den Sohn Liudolfs, Oddo, unter der zweiten Aebtissin Gerberga: die Kirche wurde eingeweiht im J. 881[4]).

Hingegen ernstlich dem Kunstwerk zugewendet ist jenes Gedicht des Wolstan, welches, in die Biographie des Ethelwold aufgenommen, „von der Erneuerung und Einweihung der alten Kirche" zu Winchester handelt und vermehrt mit der Beschreibung der neuen Kirche und ihrer Einweihung eine eigene Epistel in Distichen bildet[5]). Darin schildert er also den Umbau der alten Kirche, die mit Portiken auf der Süd- und Nordseite und mit mehreren Kapellen versehen wurde, welche offen stehend den Fremden in Zweifel liessen über den Eingang zur Kirche, bis ein Führer ihn zum Eingang des äussersten Vestibuls leitete[6]). Reichhaltiger ist die Beschreibung der neuen Kirche, deren Bau auch von Ethelwold angefangen, aber erst von seinem Nachfolger Elfegus (an den der Brief gerichtet ist) vollendet war. Hier sind es die Krypten, welche ein dädalisches Genie so angelegt habe, dass ein Fremder nicht aus noch ein wisse[7]). Als ein Werk ohne Gleichen erscheint die Orgel mit 400 Pfeifen und 22 Windladen, an denen 70 Mann sich abarbeiteten[8]); und ein goldener Hahn auf dem Thurm giebt dem Dichter Anlass sich in der Schilderung zu ergehn, was dieser auf der Höhe schaut und wie er das Erstaunen des Wanderers

erregt[9]). Man sieht deutlich die Freude und erhöhte Stimmung, welche ein solches Bauwerk, zu dessen Weihe die Grossen des Landes sich einfanden, in den Gemüthern zurückliess.

Noch ergiebiger ist eine Lebensbeschreibung in Hexametern des Abtes Purchard von Reichenau (985—997), welche im Auftrag des Convents ein ungenannter Mönch des Klosters im J. 996 verfasst hat[10]): und zwar in Form eines Gesprächs zwischen dem Dichter und der personificirten Reichenau. Diese erscheint traurig über die vielfache Abwesenheit ihres Abtes; sie wird jedoch getröstet durch seine Erfolge, wenn er vom Kaiser die Bestätigung ihrer Rechte und vom Papst ein krystallenes Gefäss mit Blut Christi heimbringt[11]). Hauptsächlich aber wird er gepriesen, dass er sowohl die Besitzungen des Klosters, die unter dem vorigen Abt verheert und geraubt waren, wieder eingebracht, als mit Eifer für den Gottesdienst zahlreiche und schöne Kirchen gebaut und geschmückt habe[12]). Diesen Punkt am meisten auszuführen, hat die rege Bauthätigkeit des Abtes Gelegenheit gegeben, welche der Dichter gern ergreift: nehmlich zu schildern „was derselbe in den 10 Jahren seiner Amtsführung hier vollbracht habe in der Construction von Kirchen, in mannichfaltiger Steinarbeit an Bogen und Säulen, in der Herstellung von Altären aus Gold und Silber, auch von Schilden mit wunderbarem Besatz von Edelsteinen." Das verfolgt er von Jahr zu Jahr[13]). Es wird also eine Reihe von Kirchen oder Kapellen namhaft gemacht nebst Motiven des Baues: einmal eine Kirche herzustellen, welche für den Cultus würdig und für das Volk gross genug sei, die Marienkirche, die in drei Jahren vollendet wurde[14]); ein andermal eine Kirche, die des Pelagius, umzubauen, welche beschränkt und ungestalt gewesen, so dass die Sachverständigen sie übel ansahen[15]). Es kommen manche Einzelheiten zur Sprache, wobei selbst die Bezeichnung nicht ohne Interesse ist: vor dem Eingang der Marienkirche war ein schöner Garten angelegt, umgeben mit Arcaden[16]); und zu beiden Seiten der Michaeliskirche zwei Thürme mit einem gewölbten Schneckengang[17]). Ferner schildert er die Pracht der Altäre[18]), wobei sehr eigenthümlich, jedoch nach damaliger Sitte, ein goldener Altarvorsatz

vorkommt mit einem Spiegel in der Mitte[19]). Endlich werden auch Malereien erwähnt: am Eingang der Hauptkirche das Bild der Maria mit dem Christkinde auf dem Schooss zwischen dem Marcus und Januarius als Patronen des Klosters[20]); an dessen Eingang die Bilder der Aebte und im ganzen Kloster an der Decke die Bilder der früheren Väter, wie sie im Krieg und Frieden gelebt[21]).

Hier mögen noch Erwähnung finden drei spätere Gedichte, aus der 2. Hälfte des 11ten und dem 2. Decennium des 12. Jahrhunderts. Das eine von Alphanus, Erzbischof von Salerno (1058—1085) über die Lage und den Neubau des Klosters Monte Cassino durch den Abt Desiderius, welches mit seinen Marmorwänden, Säulen und Mosaiken er mit Begeisterung schildert: dies Haus glänze auf Erden, wie die Sonne im Aether, selbst das goldene Haus des Cyrus und Salomo's Werk habe nicht herrlicher schimmern können[22]). Das andere von Gislebert, Mönch zu S. Amand († 1095), der durch Beredtsamkeit sich auszeichnete und wie ein Prophet verehrt wurde, in vier Büchern[23]), umfasst im ersten derselben den Brand vom J. 1066, welcher das Kloster mit seinen drei Kirchen verzehrte (wobei die Glocken von selbst anschlugen), im letzten den Wiederaufbau; indessen tritt die kurze Schilderung zurück gegen die allegorische Deutung (die moralitas), um die es dem Verfasser vorzugsweise zu thun ist. — Drittens enthält die Reimchronik eines ungenannten Canonicus aus Lüttich zum J. 1117 die Schilderung des Brandes der Kirche des Lambertus daselbst, die vom Blitz getroffen wurde, als der Verfasser mit den andern die Vesper sang; und im Elogium des Abtes Hellinus († 1118) die Schilderung seiner Bauten, vor allem des von ihm angeordneten ehernen Taufbrunnens, der auf zwölf Rindern ruhend mit Darstellungen der Taufe geschmückt war[24]).

1) Wozu noch die Schilderung des durch K. Ludwig den Deutschen gestifteten und durch seine Tochter Bertha (zwischen 871—876) vollendeten Frauenmünsters in Zürich kommt in dem Gedicht des Ratpert, bei v. Wyss Gesch. der Abtei Zürich, Mittheil. der antiq. Gesellschaft in Zürich Bd. VIII. Beilagen No. 9. S. 11. Vergl. Text S. 17 f. und Anm. S. 9.

2) Hrotsvithae Carm. de primordiis coenob. Gandersheim., in Pertz Mon. Germ. Scr. T. IV. p. 306 ff.

3) v. 234—279. p. 310 f. 4) v. 370—400. p. 313.

5) Wolstan. Epist. ad Elfegum, in Mabillon Act SS. ord. Ben Saec. V. p. 628 ff. Der Brief ist bald nach Einweihung der neuen Kirche abgefasst, s p. 632. v. 8. — Der Text des ersten Abschnitts dieses Gedichts, in seiner Vita Ethelwoldi c. 40. ebendas. p. 621 f. weicht nur unbedeutend ab.

6) p. 621. 629. 7) p. 630. 8) p. 630 f. 9) p. 631 f.

10) Purchardi Carm. de gestis Witigowonis abb., zuerst herausgeg. von Pertz a. a. O. p. 621 ff. Es ist abgefasst, nachdem dieser Abt 10 Jahre regiert hatte, Praefat. p. 622, 18. und v. 298., womit zusammentrifft die Beziehung auf die Kaiserkrönung Otto's III. v. 525.

11) v. 263. 275. 12) Praefat. p. 622, 14—18.

13) Praef. p. 622, 18—23. v. 290—458. und im Nachtrag v. 495—505.

14) v. 365—400.

15) v. 501: Lumine quam nemo sapientum viderat aequo
Dicens, hanc studiis fultam minus esse peritis.

16) v. 413: arcubus undique curvis. Vergl. v. 389: paravit arcus camyros.

17) v. 407: Fornicibus curvis per circuitumque reductis,
Ad quas ascensum monstrat gradus esse supinum.

18) v. 327. 444. 447. 457 f. 19) v. 422.

20) v. 344—354. 21) v. 355—362.

22) Alphani Versus de situ, constructione et renovatione coenobii Casin., bei Ozanam Documents inédits p. 265 ff.

23) Gisleberti Elnon. Carm. de incendio S. Amandi, zuerst herausgeg. von Bethmann in Pertz M. G. Scr. T. XI. p. 409—432.

24) Canonici Leodiensis Chronicon rhythmicum v. 67 ff. 311 ff., in Pertz M G. Scr. T. XII. p. 416. 419.

2) Das elfte und zwölfte Jahrhundert.

a. Die Geschichtschreibung.

aa. Die Landesgeschichte.

Die Blüthe der Geschichtschreibung, welche in diesem Zeitalter erreicht wird, stellt sich dar einestheils in weltgeschichtlichen Chroniken, wie des Hermann von Reichenau im elften, des Ekkehard von Aura im zwölften Jahrhundert, die jedoch unserer Aufgabe ferner liegen; anderntheils in der Geschichte der einzelnen Länder und der Landeskirchen, die hier näher in's Auge zu fassen sind. In jener achten wir vorzugsweise auf die Anfänge, welche die Sammlung und Befestigung staatlicher Zustände

in Verbindung mit der Ausbreitung des Christenthums erkennen lassen und dabei auf die ältesten christlichen Monumente leiten. Solche Anfänge zeigen sich nunmehr in den *slavischen* Völkern, die so viel später in die Culturentwickelung eintreten und daher erst jetzt, im 11. und 12. Jahrhundert, ihre ersten Geschichtschreiber erlangen: den Mönch Nestor für die russische, den Priester Cosmas für die böhmische Geschichte. Diese haben als solche ein ähnliches Verdienst, wie in frühern Jahrhunderten Gregor von Tours, Beda, Paulus Diaconus, Widukind um ihre Volksstämme. An deren Folge reiht sich also die gegenwärtige Betrachtung: wobei sich zeigen wird, dass die beiden eine verschiedene Richtung repräsentiren, Nestor die strenger annalistische, Cosmas die erzählende Geschichte.

Eine ähnliche Bedeutung für die *nordischen* Reiche hat Adam von Bremen, da er nicht bloss ihre Geschichte erschliesst, sondern auch auf einheimische Quellen sich stützt; deshalb könnte seine hamburgische Kirchengeschichte hier vorangestellt werden. Doch nach dem Hauptinhalt behalten wir das Werk für den folgenden Abschnitt, die Geschichte der Bisthümer (§. 98) vor.

§. 95. Nestor von Kiew.

Eine merkwürdige und liebenswerthe Erscheinung ist dieser alte Mönch in dem Höhlenkloster zu Kiew, der ausgehend von der Vertheilung der Länder an die Söhne Noahs und von der Ableitung der slavischen Stämme, nachdem er deren Ansiedlung insbesondere in Russland beschrieben, die Jahrbücher des Landes von 858 bis zu Anfang des 12. Jahrhunderts ausführt[1]). Es ist die Geschichte hauptsächlich des Herrscherhauses und der viel getheilten Herrschaft, welche beständige Kriege im Gefolge hat, so wie der äussern Kriege zumal mit Griechen und heidnischen Polowzern; nicht ohne Rücksicht auf die Geschichte der benachbarten Völker selbst, der Griechen, Bulgaren, Mähren. Wenn sich aber auch jener Stoff weit ausbreitet, so ist doch der Verfasser nicht minder achtsam auf die Entwickelung der Kirche und giebt auch denkwürdige Beiträge zur Sittengeschichte

des Volks. In beider Hinsicht, der politischen wie der kirchlichen, bildet die Stadt Kiew einen Mittelpunkt und so tritt diese vorzugsweise in die Geschichte ein, — wie denn der Apostel Andreas, als er von Cherson den Dnieper hinauf in die Gegend des nachmaligen Kiew gekommen, vor seinen Schülern verkündigt haben soll: „sehet ihr diese Anhöhen? Gottes Gnade wird sie erleuchten, es wird eine grosse Stadt entstehen und Gott wird viele Kirchen darin aufführen"[1]); und Oleg, der zweite Grossfürst (seit 879), nachdem er in Kiew seinen Sitz genommen, erklärt hatte: „das soll die Mutter aller russischen Städte werden"[2]). Aber auch das petscherische Kloster in Kiew, dessen Gründung zum J. 1053 berichtet wird, tritt bedeutsam hervor und der Verfasser hat sein eigenes Gedächtniss mehrfach in die Geschichte verflochten. Unter dem zweiten Abt Theodosius, der im J. 1074 gestorben, war er 17 Jahr alt in das Kloster gekommen; und als im J. 1091 dessen Gebeine aus der Höhle, wo er ruhte, in die Kirche versetzt wurden, war er mit der Ausführung beauftragt, wovon er genaue Rechenschaft giebt[4]). Im J. 1093 waren die Russen den heidnischen Polowzern unterlegen, welche die Stadt Tork verbrannten: indem er das als eine Strafe bezeichnet wegen der Sünden des Volks, fügt er hinzu: „wie ich auch oft Gott erzürne und häufig sündige an jedem Tage; doch Herr, rette uns nach deiner Güte"[5]). Dieselben überfielen im J. 1096 das Höhlenkloster zu Kiew, „als wir, wie er sagt, nach der Mette in unsern Cellen ruhten: wir aber liefen in die Hintergebäude des Klosters, andere stiegen in die obern Gemächer, sie aber raubten alles was sie in den Cellen fanden und tödteten einige Brüder"[6]). Hingegen zum J. 1116 giebt sich ein anderer Verfasser Silvester, Abt des Michaelisklosters in Kiew kund. Die Grenze zwischen beiden ist nicht ersichtlich. Von Nestor selbst fehlt weitere Kunde; nur hat das Paterikon (das Leben der Heiligen dieses Klosters) das schöne Zeugniss: „er arbeitete an seinem Zeitbuch, dachte an die Ewigkeit und diente und gefiel seinem Schöpfer, bis er endlich alt und lebenssatt zu seiner Ruhe einging"[7]).

Zwischen den beiden letzten Punkten liegen aber noch zwei

persönliche Aeusserungen, die wahrscheinlich dem Nestor angehören, jedenfalls einen Fingerzeig über eine Klasse seiner *Quellen* geben. Zum J. 1106 meldet er den Tod eines hochbetagten Mönchs Jacob, von dem er viele Reden gehört habe, welche in diese Chronik aufgenommen seien. Und zum folgenden Jahr den Besuch des Grossfürsten Swätopolk im Kloster zur Freude der Mönche, „weil unsre Feinde auf Fürbitten der Mutter Gottes und unsers Vaters Theodosius überwunden waren"; der Grossfürst verrichtete aber gewöhnlich, wenn er zu Felde zog oder ausreiste, hier seine Andacht und liess von dem Abt sich den Segen geben[8]). Also hatte Nestor Gelegenheit, theils aus dem Munde der handelnden Personen Ereignisse und selbst Absichten zu erfahren, theils wurden ihm Mittheilungen von ältern Brüdern; auch verdankte er eine ethnographische Nachricht einem Einwohner von Nowgorod[9]). Aber auch schriftliche Aufzeichnungen müssen vorgelegen haben, ohne welche so viele Einzelheiten sich nicht hätten erhalten können. Der sicherste Beweis sind manche naturhistorische Angaben, die man nicht erfindet, wie über Kometenerscheinungen im J. 911, 1028, 1064. Auch theilt er einige Aktenstücke mit, betreffend Friedensschlüsse mit den Griechen, die zwar nicht unverdächtig sind, jedoch eine griechische Quelle zu verrathen scheinen[10]); so wie Auszüge aus dem Griechischen, der Chronik des Georgius Hamartolus im neunten Jahrhundert und den Revelationes des Methodius[11]). Nimmt man hinzu, dass diese Mönchsgesellschaft ihren Ursprung hatte von einem Einsiedler, der von den Klöstern des heiligen Berges (Athos) zurückgekehrt war, und dass die hier eingeführte Mönchsregel durch einen Mönch aus dem Kloster Studium mitgebracht war[12]); so erhellt die griechische Grundlage sowohl für den Bildungsgang des Nestor, als für seine chronographische Methode.

Der andere Factor ist seine Persönlichkeit, und wie diese schlicht und wahr aus seiner Chronik uns entgegentritt, so liegt darin eine Bürgschaft, dass an wissentliche Erdichtungen nicht zu denken ist. Es folgt aber nicht, dass nicht Dichtung und Wahrheit zumal in der Urgeschichte seines Volks sich mischen. Er hat den Mythus vorgefunden von der Gründung Kiews durch

drei Brüder, von denen der älteste den Namen Kij führt; er hat ihn aufgenommen nicht ohne in seiner Art Kritik zu üben[13]), — die noch einigemal wiederkehrt, namentlich zum J. 988 (c. 42), wo er denen widerspricht, welche die Taufe des Wladimir statt in Cherson, in Kiew oder an andern Orten annähmen. Etwas anderes ist es, wenn in dieser Chronik die handelnden Personen so häufig redend eingeführt werden und in kurzen schlagenden Worten ihre Absichten und Stimmungen kund geben; ein ihr eigenthümliches dramatisches Element, welches zur Belebung der Darstellung wie zur Klärung der Lage wirksam, aber schwerlich überliefert ist: es wird der freien Composition angehören. Auch lässt sich eine Spur davon erkennen: denn wenn es von Swätopolk heisst, als er sich anschickte, seinen Bruder Boris ermorden zu lassen: er hatte Kains Sinn, sodann dessen anderer Bruder Jaroslaw, als er gegen den Mörder auszog, das Gebet spricht: Herr räche das Blut dieses Unschuldigen wie du das Blut Abels gerochen u. s. w.[14]); so zeigt wohl die Wiederaufnahme des Gedankens, dass der Annalist ihm dies in den Mund gelegt. — Ausserdem tritt er direct hervor in einer durchgehenden religiösen und sittlichen Würdigung der Ereignisse: jene Beziehung auf die Hülfe der Mutter Gottes und des Theodosius (S. 400) gehört seiner Zeit und seinem Stande an; aber das mönchische Gepräge wird überwogen durch einen biblischen Grundzug, dem auch gern der biblische Ausdruck entspricht. Ihm persönlich ist ein frommer Sinn eigen, der nebst seinem patriotischen Antheil an den Begebenheiten diesem Buch eine seltene Wärme der Empfindung verleiht. Beides zeigt sich in der Schilderung der Bekehrung der Russen und der Lobrede auf die Olga, wo auch die Sprache einen poetischen Schwung nimmt: „sie war die Vorläuferin des christlichen Landes, wie der Morgenstern vor der Sonne hergeht u. s. w."[15]). Zuvor heisst es von der Bekehrung der Mähren, als diesen das Wort Gottes in der Landessprache gebracht wurde: da freuten sie sich, wie sie die grossen Thaten Gottes in ihrer Sprache hörten (vergl. Apostelgesch. 2, 11)[16]). Oefter deutet er auf das Eingreifen einer höhern Macht in die menschlichen Rathschläge, bei Swä-

topolk: er gedachte alle seine Brüder aus dem Wege zu räumen und ganz allein zu herrschen, wusste aber nicht, dass Gott die Macht giebt wem er will (vergl. Dan. 4, 14)[17]; und von Mstislav, der von Oleg ungeachtet friedlicher Versicherung mit Heeresmacht überzogen wurde: er hatte keine Wachen ausgestellt, da er seinem Worte traute, Gott aber weiss die Frommen aus der Gefahr zu erretten[18]. — Die nächsten Nachfolger des Nestor, obwohl sonst in seiner Art fortfahrend, haben diesen Sinn nicht nachahmen können; sie bringen meist trockene Chronik[19].

Charakteristisch ist was er von den Klostergründungen sagt: „es sind viele von den Fürsten, den Bojaren und von dem Reichthum erbaut; sie kommen aber denen nicht bei, welche durch Thränen, Fasten, Gebet und Wachen aufgeführt worden"[20]: so habe Antonius das petscherische Kloster zu Stande gebracht. An dieses zunächst und weiter an Kiew und andre Städte knüpfen sich nun die monumentalen Angaben, welche die ehrwürdigsten Stätten des christlichen Alterthums in Russland kennzeichnen: wodurch von der andern Seite diese Chronik sich auszeichnet. Da ist, wie sie sagt, die grosse Höhle mit den Cellen, welche Antonius und seine Gefährten angelegt, bis auf den heutigen Tag unter dem alten Kloster zu sehen; und die Höhle, welche er für sich gegraben und in 40 Jahren nicht verlassen, worin auch seine Gebeine ruhen, unter dem neuen Kloster[21]; die Klosterkirche ist vom J. 1075 an in drei Jahren erbaut[22]. Was Kiew betrifft, so beziehen sich die frühesten Erinnerungen vorchristlicher Zeit auf einige Gräber, insbesondere des Oleg vom J. 912, „das bis auf den heutigen Tag zu sehen ist"[23]. Auch kommt daselbst schon unter Igor zum J. 945 eine christliche Kirche vor, deren Lage genau beschrieben wird (nur ist der Text undeutlich): in der die christlichen Russen das Bündniss mit den Griechen beschworen, während der Grossfürst mit den heidnischen Russen auf dem Hügel, wo Perun stand, den Eid leistete[24]. Das ist ohne Zweifel derselbe Hügel, auf welchem Wladimir (im J. 980) die Bilder dieses und anderer Götzen errichtete, „wo jetzt die Kirche des h. Basilius steht"[25]. Es folgen Kirchen und Gräber aus der ersten Zeit christlicher

Grossfürsten: namentlich die beiden Hauptkirchen, zu Ehren der Maria, welche derselbe Wladimir erbaute durch Baumeister, die er aus Griechenland kommen liess (989—996)[26]; und zu Ehren der Sophia, welche dessen Sohn Jaroslaw baute (seit 1037), mit Gold und Silber verzierte, auch mit Kirchengefässen versah und heiligen Büchern, die er aus dem Griechischen in's Slavische übersetzt hatte[27]). Sie wurden begraben jeder in einem marmornen Sarg, in den von ihnen erbauten Kirchen, wie zu den J. 1015 und 1054 angemerkt wird. — Auch andere Gegenden haben altberühmte Kirchen und Gräber aufzuweisen: noch aus heidnischer Zeit hatte sich das Grab Igors († 945) bei der Stadt Korosten erhalten[28]). Den Beginn des christlichen Zeitalters bezeugt die Kirche des Basilius zu Cherson, in welcher Grossfürst Wladimir (im J. 988) getauft wurde: „sie liegt auf dem grossen Marktplatz mitten in der Stadt"[29]). Auch heisst es von der Kirche, welche er dort selbst erbaute gleich wie von dem Grabmal Igors: sie sei bis auf den heutigen Tag zu sehen[30]). — So ist der Annalist sorgfältig in localer Beziehung und knüpft gern an die Gegenwart an: woraus folgt, dass er aus persönlicher Achtsamkeit und unmittelbarer Kenntniss von dieser Klasse von Denkmälern redet. Dahin ist auch die Nachricht zu rechnen, dass im J. 1092 vom Tage Philippi bis zur Fastnacht 7000 Kreuze verkauft seien, bestimmt auf den Gräbern errichtet zu werden: welche er als Beweis der grossen Sterblichkeit in diesem Jahre mittheilt[31]).

Weniger erfährt man von Bildwerken: hauptsächlich nur von heidnischen, da Nestor einen der Götzen, welche Wladimir auf dem Hügel zu Kiew errichtete, den Perun beschreibt; hingegen von ihm nach seiner Taufe zu Cherson aussagt: „er habe zwei eherne Götzenbilder und vier eherne Pferde genommen, die auch noch jetzt hinter der Kirche der Mutter Gottes (zu Kiew) stehen: Unwissende sehen sie für marmorne an"[32]). Das ist wieder eine Probe jener kritischen Stimmung, die schon vorhin bemerkt wurde. — Von christlichen Bildern ist zwar auch die Rede, namentlich in der Marienkirche und der Klosterkirche zu Kiew[33]); aber ohne nähere Bezeichnung. Ausgenommen dass ein

Gemälde des jüngsten Gerichts vorkommt, welches ein von den Griechen abgesandter Mönch dem Wladimir gezeigt habe, um ihn zu bekehren[14]).

Auch die nächsten Fortsetzer des Nestor, bis zum J. 1206, geben fleissig Nachricht von dem Kirchenbau wie von den Grabstätten der Grossfürsten[15]). Aber eine neue Thatsache, die sie melden, sind die zahlreichen und grossen Brände im Lauf des 12. Jahrhunderts, wobei so viele Kirchen zu Grunde gingen: zu Kiew im J. 1124 600, zu Wladimir in den Jahren 1185, 1193, 1199 32, 14 und 16 Kirchen Der erstgenannte Brand zu Wladimir verzehrte auch die Hauptkirche der Mutter Gottes mit der goldenen Kuppel sammt allen ihren Kostbarkeiten, welche näher angezeigt werden: die silbernen Kronleuchter, Lampen, die silbernen und goldenen Gefässe, die mit Gold und Perlen gestickten Gewänder und die mit Gold, Perlen und Edelsteinen besetzten Bilder.

1) Letzte Ausgabe: Chronicon Nestoris textum versionem latinam glossarium ed. Miklosich, wovon bis jetzt nur der erste Band mit dem Text erschienen ist, Wien 1860. Den ersten kritisch gereinigten Text mit deutscher Uebersetzung und Erklärung, aber nur bis zum Jahr 980, gab Schlözer, 5 Theile, Gött. 1802—1809. Eine deutsche Uebersetzung des Ganzen nach der aus der Königsberger Handschrift geflossenen Ausgabe von Scherer ist Leipz. 1774 erschienen (die freilich alle drei von Schlözer Th. I. S. 109. für elend erklärt werden). In der That begeht der Uebersetzer erhebliche Fehler, von denen einige oben stillschweigend berichtigt sind (in den A. 6. 20. angef. Stellen), da durch sprachlichen Beistand aus Russland es mir möglich wurde den Urtext durchgängig zu vergleichen.

2) Nestor ed. Schlözer Th. II. S. 95. ed. Miklosich c. 5. p. 4.

3) Th. III. S. 67. c. 18. p. 11.

4) Chron. a. 1051. 1091. c. 57. 74.

5) a. 1093. c. 76. extr.

6) a. 1096. c. 79.

7) Schlözer Nestors Leben, in s. Probe Russischer Annalen S. 27. und in s. Nestor Th. I. S. 9.

8) a. 1106. 1107. c. 87. 88.

9) a. 1096. c. 81.

10) Miklosich l. c. Proleg. p. X.

11) Die Originalstellen *ebendas.* p. 183—187.

12) Chron. a. 1051. c. 57.

13) Er rügt c. 6. Th. II. S. 101. ed. Schlözer die Unwissenheit derer, *welche den Kij* für einen Fährmann ausgäben, da er doch nach Constan-

tinopel gegangen und von dem Kaiser der Sage nach viel Ehre genossen habe.

14) Chron. a. 1015. 1019. c. 47. 51.

15) a. 969. c. 34. Th. V. S. 140. ed. Schlözer.

16) a. 898. c. 20. Th. III. S. 185.

17) a. 1015. c. 48. Aehnlich bei Boris zum J. 1078. c. 70: er prahlte sehr, nicht wissend, dass Gott den Hoffärtigen widersteht, den Demüthigen aber Gnade giebt (1. Petr. 5, 5).

18) a. 1096. c. 82.

19) Doch zeigt sich in der Erzählung des Jahres 1176 ein religiöser Pragmatismus.

20) a. 1051. c. 57. 21) ebendas.

22) a. 1075. c. 69. Zum J. 1089. c. 73. wird noch die Einweihung der Kirche der Mutter Gottes gemeldet.

23) a. 912. c. 23. Th. III. S. 344. ed. Schlözer. Noch älter sind die Gräber des Askold und Dir, welche Oleg erschlug (882): jenes „auf dem Berge, wo der Olmische Hof steht... Dir's Hügel ist hinter der h. Irene" c. 18. Th. III. S. 51. ed. Schlözer.

24) a. 945. c. 27. p. 30. Th. IV. S. 99. 25) a. 980. c. 38. p. 46.

26) a. 989. 996. c. 44. 45. Noch eine Einweihung wird zum J. 1039. c. 55. gemeldet.

27) a. 1037. c. 55. Das war die Stätte, wo Wladimir die Petschenegen besiegt hatte: „wo jetzt die Hauptkirche der h. Sophia steht, denn es war damals ein Feld ausserhalb der Stadt", a. 1036. c. 54. Noch eine locale Angabe ist die von dem Grabe des Tugorkan, Fürsten der Polowzer „bei Berestow zwischen den Wegen, deren einer nach Berestow, der andere nach dem Kloster führt" zum J. 1096. c. 79.

28) a. 945. c. 28. Th. IV. S. 106. ed. Schlözer.

29) a. 988. c. 42. p. 68. 30) a. 988. c. 43. p. 71.

31) a. 1092. c. 75. 32) a. 980. 988. c. 38. 43.

33) a. 989. 1007. 1051. c. 44. 47. 57.

34) a. 986. c. 40. p. 64. Auch sind wohl unter den „Wundern ihres Gottes und dem Leiden des Herren", welche den russischen Gesandten zu Constantinopel angeblich im J. 912 gezeigt wurden (c. 23. Th. III. S. 337. ed. Schlözer), Bilder zu verstehen.

35) Bei der steinernen Kirche zu Mariä Geburt in Wladimir, welche Grossf. Wsewolod baute, erhellt auch die Dauer des Baues, da zum J. 1191 die Grundsteinlegung, zum J. 1197 die Einweihung angezeigt wird.

§. 96. Cosmas von Prag.

Nicht minder ein vaterländisches Werk hat Cosmas, Decan der Prager Kirche vollbracht, da er in hohem Alter es unternahm, die Geschichte der Böhmen zu schreiben[1]), in welche

einige Nachrichten über ihn selbst eingestreut sind. Er erwähnt zum Jahr 1074 bei einem Vorfall, als er grade in der Krypte des Cosmas und Damianus Psalmen hersagte, dass er noch in der Schule sich befand[2]): doch war er (wie weiterhin ersichtlich) in einem Alter von 29 Jahren; und zum J. 1099, dass er in Gran zum Priester ordinirt sei[3]). Im letzten Jahr der Chronik aber, 1125, nachdem er den Tod des Königs Wladislaus gemeldet, unter dem er sein Werk abgefasst hatte, geht er mit der Muse zu Rath, ob er nun, 80jährig, ausruhen oder fortfahren solle[4]). Dabei gedenkt er früherer Zeiten, wie er einst in Lüttich unter seinem Lehrer Franco auf den grünen Wiesen der Grammatik und Dialektik sich ergangen habe; nun aber krümme das Alter ihm den Rücken und schwäche die Sinne. Doch höre die Muse, die nimmer alternde, nicht auf, ihn den Greis zu jugendlichen Studien zu erregen. So geht er noch auf den Anfang der folgenden Regierung ein; doch lässt er bald die Heldengeschichte, wie er sagt, und schliesst mit einer Mönchsgeschichte. Ein Zusatz meldet, dass in demselben Jahre sein Tod erfolgt sei.

Ihren Ausgang nimmt auch diese Chronik von der Völkertrennung nach der Sündfluth; doch kommt sie bald bei Böhmen an, dessen Bodenbeschaffenheit und erste Ansiedler geschildert werden. Nach einigen hellen Punkten der Urgeschichte und nach einer Reihe von Königsnamen beginnt mit der Bekehrung des Boriwoy, angeblich im J. 894[5]) die eigentliche Geschichte nebst der Jahrrechnung: das ist die Geschichte der böhmischen Herzoge so wie des Bisthums Prag seit seiner Stiftung, angeblich im J. 967, welche freilich durch ein gefälschtes päpstliches Schreiben eingeleitet wird[6]). Beides greift aber in die Geschichte benachbarter Reiche ein, zumal von Deutschland, durch die Unterordnung unter das Kaiserthum und das Erzbisthum Mainz. Das erste Buch reicht bis zum Tode des Jaromir 1038, das zweite bis zum Regierungsantritt des Bracislaus II. 1092, das dritte bis zum Regierungsantritt des Sobeslaus 1125. — Von den Jahren, die seit jener Epoche nach der Reihe aufgeführt werden, bleiben zwar manche unbesetzt, manche sind mit kurzen und trocknen Angaben versehen, auch über Natur- und Witterungsereignisse,

zum Theil fremden Ursprungs; eigen aber ist dem Verfasser die ausführliche und affectvolle Erzählung. Und diese Erzählung nimmt selbst einen epischen Charakter an: nicht allein indem er seine Prosa gern in Verse übergehen lässt und Verse der römischen Dichter, zumal des Virgil[7]) einmischt; sondern auch durch ausschmückende Rede, worin dieser Chronist seine Stärke hat: allen möglichen Personen in den verschiedensten Lagen legt er Reden in den Mund, in alliterirender Prosa und in Versen. Das fängt schon in der mythischen Geschichte Böhmens an, bei dem ersten Ansiedler Boemus, der Libussa und dem Premizl: so einfache Verhältnisse weiss er schlicht und naiv zu behandeln; auch tragische Momente lässt er sich nicht entgehn, wie das Auftreten des Jaromir am Grabe seines Bruders, der ihn geblendet hatte[8]). Aber auch schwierigern Aufgaben zeigt er sich gewachsen: der interessanteste Fall spielt in Rom, wohin Herzog Bracislaus, nachdem er die Reliquien des Adalbert aus Gnesen geraubt hatte, nebst dem Bischof von Prag Abgeordnete schickte, um der dort erhobenen Anklage zu begegnen. Es drohte schwere Verantwortung, aber in der Nacht vor dem Gerichtstage bestachen die Abgeordneten die Cardinäle, und nun erhielten sie vom Papst einen glimpflichen Spruch. In der Rede, worin er diesen kund gab, galt es also den Umständen Rechnung zu tragen; und das hat der Verfasser mit Geschick zu Stande gebracht[9]).

Freilich die strenge, wenn auch eingeschränkte Sinnesweise eines Nestor darf man hier nicht suchen. Cosmas zeigt in allem viel Gewandheit und Beweglichkeit des Geistes und weiss die Gegensätze des Geistlichen und Weltlichen wohl zu reimen: jenen Raub zu Gnesen mit Gebet und Wunderwirkung, die Bestechung in Rom mit der Auctorität des Papstes. Doch beschönigt er nicht; und er hat darin ein eignes historisches Verdienst, dass er dem psychologischen Zusammenhang nachgeht und die Triebfedern aufdeckt. Auch fehlt es nicht an religiöser und ethischer Würdigung der Ereignisse, wozu insbesondere Feindschaft unter Brüdern mehrfach Anlass bot. Als Herzog Wratislaw seinem Bruder Jaromir die ihm zustehende Nachfolge im Bisthum von Prag zu entziehen suchte, bemerkt der Verfasser:

aber es ward vereitelt der finstere Anschlag des Fürsten; denn alle Gewalt ist von Gott, und es kann nicht Bischof sein wem es nicht von Gott zuvor verordnet oder zugelassen ist[10]). Oefter rügt er die Herrschsucht und Habsucht der Machthaber: mit Abscheu redet er von Boleslaw dem Grausamen, „dem andern Kain"[11]). Wie er zu dem Streit übergeht zwischen den Brüdern Gebeard Bischof von Prag und Johannes Bischof von Olmütz, der von jenem meuchlings überfallen wurde, ruft er aus: o Habsucht und Ehrgeiz der Welt, verruchte und der Menschheit feindliche Pest, die du durch deine Künste auch die Priester Gottes ergreifst[12]). Und weiterhin bei dem Zwiespalt zwischen demselben Gebeard und seinem Bruder Herzog Wratislaw rügt er den Ehrgeiz des einen, den Hochmuth des andern und führt ihn auf die alte Schlange, den Feind des menschlichen Geschlechtes zurück, welche die Brüder nicht habe in Frieden leben lassen[13]).

Auf der andern Seite, ungeachtet jener Neigung Reden zu componiren (was nur der Darstellung angehört), ist seine historische Wahrhaftigkeit anzuerkennen: und sie zeigt sich zuerst darin, dass er auch schweigen kann. Er giebt eine Reihe blosser Königsnamen, weil er nicht erzählen will was er nicht weiss[14]); und fängt die Jahrrechnung nicht vor dem ersten christlichen König an, weil er nicht erdichten wollte und keine Chronik fand, woraus er die vorigen Zeiten hätte ersehen können[15]). Zuvor ist er auf Sagen angewiesen, das Fabuliren der Alten, wie er es nennt[16]), deren Glaubwürdigkeit er selbst beschränkt: denn im Uebergang zu den eigentlichen Annalen überlässt er das bisher erzählte dem Urtheil der Leser utrum sint facta an ficta; nun will er die Denkwürdigkeiten erzählen, welche der wahrhafte Bericht der Gewährsmänner empfiehlt[17]). Er nennt denn auch öfter seine schriftlichen Quellen[18]), oder verweiset darauf, namentlich das Leben und Leiden des Wenceslaus[19]) und des Adalbert[20]), da er manches übergeht, um nicht schon gesagtes zu wiederholen. Eine neue Wendung tritt mit dem Ende des ersten Buchs ein, da er sich anschickt, zu erzählen was er selbst gesehn oder von Augenzeugen gehört habe. *Aber im* Eingang des dritten Buchs, wie er seiner Zeit näher

kommt, beschränkt er die Mittheilungen gegenüber den Menschen dieser Zeit, welche der Tugend baar, mit Lob wollten bekleidet werden: er will lieber schweigen, als durch Aussprechen der Wahrheit in Ungelegenheit kommen[21]); wiewohl er selbst einen höhern Anspruch erhebt an die Rathgeber der Fürsten und es für gleich arg erklärt, die Wahrheit zu verschweigen und der Falschheit beizupflichten[22]).

Dass er etwa die Hälfte seines Werks hindurch seit jenem Vorfall in der Krypte einer Kirche vom J. 1074 als Augenzeuge redet, auch nicht selten seine Anwesenheit und Theilnahme an den Ereignissen hervorhebt[23]), kommt einer lebendigen und anschaulichen Darstellung zu statten; doch auch früheres, z. B. die Besetzung des Prager Bisthums durch Jaromir, erzählt er als wäre er dabei gewesen[24]). Eine andere Art des Augenzeugnisses ist es, wenn er aus der Gegenwart über die Denkmäler der Vergangenheit redet und bei ihrem Ursprung bemerkt, dass sie noch bestehn. Dies monumentale Interesse, eine jener ethischen und psychologischen Richtung gegenüberstehende Seite dieser Chronik, tritt zwar weniger hervor, zieht sich aber doch durch alle drei Bücher hin. Selbst aus der Urgeschichte finden sich Denkmäler angezeigt: der Grabhügel der Kazi, der ältesten Schwester der Libussa, sagt er, sei noch heute zu sehen, und die geflickten Schuhe des Premizl werden zu Wissegrad in der Kammer des Fürsten bis heute aufbewahrt[25]). Ebenso heisst es späterhin von der Stadt Alt-Bunzlau, welche Boleslaw in römischer Arbeit (d. h. umgeben mit einer starken und hohen Mauer) erbaute (932), und von dem prächtigen Kloster, welches Bracislaw dort errichtete (1039): dass sie noch heute so gesehen würden[26]).

Vornehmlich hat er ein Augenmerk auf den Bau von Kirchen und Klöstern[27]); doch entzieht er sich der Beschreibung, und architectonische Angaben finden sich nur spärlich. Die Hauptsache in Böhmen: „welche Herzöge wie viel Kirchen zur Ehre Gottes erbaut hatten", übergeht er, um nicht Ueberdruss zu erregen, weil es schon von Andern beschrieben sei[28]). Und an dem von Kaiser Heinrich II. zu Bamberg erbauten Dom, des-

sen wunderbare Grösse und prächtige Ausschmückung er rühmt, braucht er eben diese als Grund, lieber davon zu schweigen, als unzureichend zu reden[29]). Besonders spricht er von der Kirche S. Vitus, welche von Wenceslaus erbaut war (eingeweiht 935), ein Rundbau nach römischer Art, von Spitignew aber (1060) niedergerissen wurde, um grösser und prächtiger wiederaufgebaut zu werden[30]); desgleichen von dem Brande des Klosters des Vitus, Wenceslaus und Adalbert (im J. 1091) und dessen Wiederaufbau (bis zum J. 1096)[31]). — Dazu kommen aus der letzten Zeit einige genauere Angaben über die Gräber der Herzoge: des Bracislaus († 1100) auf einem Kirchhof, worüber seine Schwester eine Kapelle erbaute, und des Wladislaus († 1125) in der von ihm selbst erbauten Kirche zu Kladrau[32]).

Auch vom Kirchengeräth giebt er einige Mittheilungen. Berühmt ist die Geschichte (die zwar verschieden erzählt wird) von dem Kelch Kaiser Heinrichs II., der zu Bamberg im Kloster des h. Georg bis auf diesen Tag aufbewahrt werde[33]). Mehreres betrifft den h. Adalbert. Es werden die h. Gewänder erwähnt, welche dieser zu Aachen (vermuthlich 995) von Kaiser Otto III. zum Geschenk erhalten hatte und die bis auf diesen Tag in der Kirche zu Prag in Ehren ständen[34]). Dann insbesondere der Kirchenschatz aus Gnesen, der sammt den geraubten Reliquien des Adalbert im J. 1039 feierlich in Prag eingeführt wurde: namentlich ein grosses goldenes Crucifix, welches zwölf Priester nur mit Mühe tragen konnten[35]). — Von entgegengesetzter Art ist eine Nachricht zum J. 1107, als Herzog Swatopluk dem Könige Heinrich V. für Entlassung aus der Gefangenschaft 10000 Mark Silbers versprochen hatte, die nun in Prag beigetrieben wurden: da gab auch Bischof Hermann vom Eigenthum der Kirche nicht allein 70 Mark reinen Goldes, sondern es wurden auch fünf Pallien zu Regensburg bei den Juden für 500 Mark Silbers versetzt[36]). — Sonst ist von Kunstwerken nicht die Rede, ausser in der Schilderung der unglücklichen Söhnchen des Mutina: deren liebliches Ansehn auch ein geschickter Künstler in weissem Elfenbein oder ein Maler an der Wand nicht auszudrücken *vermöge*[37]).

Weiter gehn die Fortsetzungen des Cosmas auf dies Interesse ein. Zwar die erste von einem Canonicus aus Wissegrad (bis 1142) bringt nur Nachricht von der Erneuerung und Ausschmückung dieses Klosters durch Herzog Sobeslaus im J. 1129[35]). Mehr erfährt man von Sasowa, dem berühmtesten Kloster Böhmens durch einen Mönch desselben, den zweiten Fortsetzer des Cosmas (um 1170): da die Geschichte des Klosters in seiner Chronik einen vorwaltenden Bestandtheil bildet und kunstliebende Aebte den Stoff zu solchen Berichten boten. Die Chronik beginnt mit einem eigenen Aufsatz über die Stiftung von Sasowa durch Procopius (im J. 1038)[39]); sie berichtet dann besonders von den Aebten Bozethecus (um 1086) und Silvester (seit 1134) die Einzelheiten der baulichen Anlagen nebst der Ausschmückung des Klosters[40]). Bei dem erstern wird auch seine eigene Kunstfertigkeit hervorgehoben: wie er trefflich malte, auch in Holz, Stein und Knochen zu arbeiten verstand. Das merkwürdigste ist was durch den Bischof von Prag, den er erzürnt hatte, als Busse ihm auferlegt, auch wirklich von ihm ausgeführt wurde: einen Crucifixus so gross und breit als er selbst war, anzufertigen und sammt dem Kreuz auf seinem Rücken nach Rom zu tragen.

1) Herausg. von Koepke in Pertz Mon. Germ. Scr. T. IX.

2) II, 34. 3) III, 9.

4) III, 59. So nennt er noch zu Anfang, Prolog. p. 31. sein Werk senilia deliramenta und seniles nugae.

5) I. 10. 14. 6) I, 22. 7) S. Köpke l. c. p. 9. not. 98.

8) I, 42. 9) II, 7.

10) II, 22. Von dieser Zulassung, im Unterschied der Vorherbestimmung, war schon bei der Wahl des Bischofs Ztrahquaz im J. 995 die Rede, I, 30: sic deus saepe permittit per sui providentiam pravorum hominum invalescere potentiam.

11) I, 17. 19.

12) II, 26. Ebenso III, 16: o pecunia tocius mali regina, fraudis amica. Und III, 20. von Kaiser Heinrich V: rex auro corruptus et avarus ut infernus.

13) II, 41. 14) I, 9. 15) Praefat. lib. I. p. 32, 19.

16) Ebendas. p. 32, 2. Desgleichen I, 10. p. 39, 35: quod referente fama audivimus.

17) I, 13. p. 44, 22. 18) Zuerst I, 15.

19) I, 15. 17. p. 45, 11. 46, 13. III, 55. p. 127, 21.

20) I, 30. p. 54, 6.

21) Apolog. in lib. III. p. 101 f. Insbesondere bei der Anzeige von der Vertreibung des Boriwoy im J. 1120 gebietet er der Muse den Finger auf die Lippen zu legen und sich zu hüten die Wahrheit zu sagen III, 46. p. 124.

22) Apolog. in lib. III. p. 102, 10.

23) Bei Unterzeichnung des Privilegiums des Prager Bisthums durch Kaiser Heinrich IV. im J. 1086 II, 37. p. 93, 8; bei einem Wunder zu Gunsten einer Reliquie im Kloster S. Georg zu Prag im J. 1100 III, 11. p. 106; bei Ermordung der Söhne des Mutina III, 24. p. 114, 23.

24) II, 22 – 24.

25) I, 4. 7. Dazu kommt das Grab des Tyro, des tapfern Feldherrn des Herzogs Neclan, welches „noch heute genannt wird", nach I. 12. p. 42, 27.

26) I, 19. II, 7. *opere Romano* heisst es an der ersten Stelle p. 47, 36. wie bei Beda (oben S. 199).

27) Die erste von ihm erwähnte Kirche ist die am Berg Zober in Mähren, welche einst von drei Eremiten mit Hülfe des Königs Zwatopulch erbaut worden und wohin dieser sich im J. 894 zurückzog, I, 14.

28) I, 15. Doch führt er aus dem Privilegium der Kirche S. Georg an, dass Boleslaw II. (seit 967) 20 Kirchen erbaut und mit allem Nöthigen ausgestattet habe, I, 22.

29) I, 37. 30) I, 18. II, 17.

31) II, 43. III, 3. 4. Auch bemerkt er den Bau und die Einweihung der Peterskirche auf dem Territorium des Georgsklosters (im J. 1100), III, 11.

32) III, 13. 58. 33) I, 37. 34) I, 28. 35) II, 5.

36) III, 21. 37) III, 24.

38) Canonici Wissegrad. Contin. Cosmae, ebendas. p. 134.

39) Monachi Sazavens. Contin. Cosmae, ebendas. p. 149.

40) p. 153. 158.

bb. Die Geschichte der Bisthümer.

Indem wir zu der Geschichte der Bisthümer übergehen, sehen wir zuvörderst auf zwei hervorragende Geschichtschreiber des 11. Jahrhunderts in Deutschland, die mindestens in gleichem Maasse mit der kirchlichen die Landesgeschichte verknüpfen: Thietmar von Merseburg und Adam von Bremen. Sodann auf die bedeutendern Erscheinungen, die ausschliesslicher dem kirchlichen Gebiet zugewendet sind, im 11. und 12. Jahrhundert durch *Deutschland* und die andern Länder. Wobei wir in England auf

Wilhelm von Malmesbury treffen, der ausser der Königsgeschichte zum erstenmal in einem geschichtlichen Werk die Bisthümer und Klöster des ganzen Landes umfasst.

§. 97. Thietmar von Merseburg.

Es lag dem Thietmar Bischof von Merseburg (1009—1018) allerdings am Herzen, die Geschichte dieser Stadt oder vielmehr der dortigen Kirche zu schreiben; vor allem aber das Leben und die Thaten der sächsischen Herrscher[1]). Das zeigt auch die Eintheilung seiner Chronik, von welcher die ersten vier Bücher der Geschichte der vier Könige von Heinrich I. bis Otto III., die andern vier allein dem Leben Heinrichs II. bis zum Tode des Verfassers gewidmet sind. Doch reicht seine Absicht noch weiter, zumal in den spätern Abschnitten, in denen er eigentlich Denkwürdigkeiten zur Geschichte seiner Zeit giebt und selbst England und Russland in seinen Kreis zieht. Aber noch ein anderer Gegenstand zieht sich durch sein Werk hin: das ist er selbst. Nicht leicht hat ein Autor in einem allgemeinen Geschichtswerk so viel von sich geredet: sein Geburtstag (25. Juli 975), sein Vater Graf Siegfried, der Tod seiner Mutter[2]), viele Verwandte[3]), seine Aufnahme in den Clerus, seine Einsetzung zum Propst von Walbeck im J. 1002, seine Weihe zum Presbyter, seine Berufung zum Bischof von Merseburg und Einsetzung daselbst im J. 1009[4]) kommen zur Sprache. Aber auch sein inneres Leben enthüllt er durch offene Bekenntnisse[5]): er giebt sich als einen Mann zu erkennen, der ernstlich das Heil seiner Seele und das Ende bedenkt. Freilich in der Weise seiner Zeit: neben Gott stehen ihm die h. Märtyrer, an deren Fürbitte er sich hält[6]), und das Wunder ist ihm ganz geläufig; er erzählt viel von Gesichten und Träumen, die ihm selbst begegnet seien und beweiset aus der Erscheinung von Verstorbenen die Wahrheit der Auferstehung[7]). — Es erweitert sich der Kreis durch hohe und zahlreiche Verwandtschaft und ausgedehnte Verbindungen: wodurch geschichtlicher Stoff ihm zufliesst; er nennt auch öfter seine Gewährsmänner[8]). Von den

geschriebenen Quellen, die den ersten Büchern zum Grunde liegen, ist nur selten die Rede[8]). Die Hauptsache ist das unmittelbar erlebte, und da er von einem Mittelpunkt aus an vielen Ereignissen Theil genommen, tritt er vielfach selbst als Zeuge in die Erzählung ein[10]).

Wie er nun nach allen Seiten sich ausbreitet und in ein grosses Detail eingeht; so zeigt sich ein subjectives Moment auch in der Anordnung, dass er mannichfaltiger Abwechselung sich bedient, gleich einem Wanderer, wie er sagt[11]): hier etwas einschaltet, dort etwas nachholt, je nachdem die Erinnerung ihn darauf leitet. Doch wird das Ganze zusammengehalten an dem Faden der Kaisergeschichte: was ausserhalb liegt, sieht er als Abschweifung an, von der er zu seinem Thema zurückkehrt[12]). Aber auch innerlich ist er überall dabei durch Würdigung der Thatsachen und durch Anzeigen der Gründe, weshalb er sie mittheilt.

In beider Hinsicht sind es religiös-sittliche Gesichtspunkte, wodurch er sich leiten lässt. Was derartige Motive betrifft, so erklärt er: ein Wunder von Gott gethan, dürfe er nicht übergehen, weil das den Frommen zur Freude, den Gottlosen zum Schrecken gesagt werde[13]). Die Erweisung göttlicher Heimsuchung und Tröstung an die menschliche Gebrechlichkeit gebühre es sich durch Wort und Schrift der Nachwelt bekannt zu machen, auf dass der Name des Herrn verherrlicht werde und der schwankende Mensch für sich sorge[14]). Das Glück der Kirche müsse mitgetheilt werden zur Verherrlichung Christi und zur Freude ihrer Kinder, so auch ihre Schäden zur Zerknirschung[15]). Eine ganz persönliche Wendung nimmt die biographische Rücksicht: gern möchte er wo möglich aller Trefflichen Gedächtniss durch seiner schwachen Hände Werk neu beleben, auf dass sie alle vor Gott seiner gedächten[16]). — Anderntheils giebt er gern sein Urtheil über die Thatsachen: sei es durch ein Wort, wie er den Befehl, die Zerstörung der Stadt Budissin zu verhindern, als das Feuer schon herangetragen war, einen unglücklichen nennt[17]); oder durch einen ausgeführten Gedanken, z. B. den Ausdruck des Verlangens, Gott möchte

die Verwandlung der Abtei Johannisberg in eine Propstei verhindert haben[18]). — Auch liebt er es, eine Nutzanwendung anzuschliessen: so äussert er sich über die Strafe der Nichtachtung der Heiligen und das Heilmittel der Liebe zu ihnen[19]); über die Folge der Ueberhebung im Glück, dass man im Unglück verzagt[20]); wider den Götzendienst[21]); über den Gehorsam gegen die Obrigkeit[22]); über das Bekenntniss der Sünden, wie es der Herzog Ernst von Alemannien, da kein Priester nahe war, einem seiner Ritter sterbend ablegte: nehmt an ihm ein Beispiel, sagt er, und wer auch der Beichtiger an unserm Ende sei, nicht zögere der Sünder mit Seufzen zu bekennen, auf dass er im Himmel einen gnädigen Vergeber finde[23]).

Uebrigens hält das politische und kirchliche Interesse bei ihm sich das Gleichgewicht: gleich eifrig und anschaulich erzählt er die Kriegsgeschichte, Ueberfälle, Belagerungen, wie die Geschichte der Bisthümer, vor allem von Merseburg: seine Stiftung durch Otto I., die vielbeklagte Auflösung durch Otto II. und die Herstellung durch Heinrich II. Ferner kommen besonders die Erzbisthümer Magdeburg und Köln, auch die Bisthümer Regensburg, Augsburg, Hildesheim, Trier in Betracht. Von Godescalk Bischof von Freisingen theilt er aus einer zu Wissegrad gehaltenen Predigt einen Auszug mit[24]); und von Adalbert von Prag, Brun von Querfurt und Dunstan von Canterbury berichrichtet er das Märtyrerthum[25]).

Wie er aber in der Sammlung der geschichtlichen Vorgänge ein vielseitiges Interesse offenbart, so hat er auch den Denkmälern besondere Achtsamkeit gewidmet. Und selbst bei den heidnischen überwindet er das Widerstreben, um dem historischen Triebe zu genügen. „Obwohl ich, sagt er, Abscheu davor empfinde von ihnen (den Liutizen) etwas zu sagen, so will ich doch, damit du, geliebter Leser, den eiteln Aberglauben und die noch nichtigere Aufführung dieses Volks kennen lernst, entwickeln, wer sie sind und woher sie gekommen": und nun schildert er die Stadt Rethra mit ihrem Heiligthum, den Götterbildern und den heidnischen Gebräuchen[26]) — die einzige ausführliche Beschreibung, die von da überliefert ist. Er

berichtet auch aus einer Stadt seiner Nachbarschaft von Hausgötzen in Gestalt eines Stabes, an dessen Spitze eine Hand einen eisernen Ring hielt, der umhergetragen und unter dem Namen Hennil begrüsst wurde[27]).

Demnächst schliesst sich an den Lebenslauf der Kaiser mit ihren Angehörigen die nähere Anzeige ihrer Grabstätten, ausser denen einige bischöfliche Gräber erwähnt werden. Am bemerkenswerthesten ist das Grabmal K. Otto's II. in Rom am östlichen Eingang des Vorhofs der Peterskirche, wo das stehende Bild Christi, vortrefflich ausgeführt, alle Kommenden segnet[28]); und die Oeffnung des Grabes Karls des Gr. durch Otto III., der ein goldenes Kreuz herausnahm, welches dem Leichnam am Halse hing[29]).

Auch von dem Bau und der Ausschmückung der Kirchen durch die Kaiser giebt er nähere Nachricht: vor allem von der Hauptkirche zu Merseburg, welche Heinrich I. aus Steinen aufführte (eingeweiht im J. 930), und Heinrich II. mit mannichfaltigem Geräth beschenkte, worunter ein mit Gold und einer Elfenbeintafel verziertes Evangelienbuch[30]). Ferner von dem Dom zu Bamberg, der Stiftung Heinrichs II., mit 2 Krypten: bei dessen Einweihung (im J. 1012) der Verfasser zugegen war[31]). Auf das Baumaterial ist er auch sonst aufmerksam: Bruno, Bischof von Verden († 962), sagt er, habe daselbst aus Holz, weil es ihm an Steinen fehlte, eine durch Grösse und Schönheit hervorragende Kirche erbaut[32]). Und von kirchlichem Geräth kommt noch zu Magdeburg ein Hochaltar mit Gold, Edelsteinen und Bernstein verziert (der umfallend den Custos lebensgefährlich verletzte) und ein silberner Reliquienkasten vor[33]). — Anderntheils wird die Zerstörung mancher Kirchen berichtet: einer runden zu Magdeburg durch Brand, einer hölzernen zu Merseburg durch Unwetter[34]). — Selbst von Kiew meldet der Verfasser, 100 Jahre vor Nestor, dass in diesem Hauptsitz des Reichs mehr als 400 Kirchen seien[35]).

Auch von der weltlichen Seite kommen einige Denkmäler zur Sprache. Der Adler auf dem Palast zu Aachen, „den nach *dem Herkommen* alle, die diesen Ort in Besitz hatten, ihrem

Reiche zuwandten." So hatte König Lothar bei dem Ueberfall Aachens im J. 978 es gewagt, durch Umwendung desselben den königlichen Sitz als sein Eigenthum zu bezeichnen; was aber gegenüber dem siegreichen Zuge K. Otto's II. nicht von Dauer war: wie Thietmar, in Uebereinstimmung mit Richer (s. S. 381), meldet[35]). — Bei Otto's III. Tode gedenkt er der heil. Lanze, so wie bei der Einsetzung Heinrichs II., dass vermittelst derselben dem neuen Herrscher die Sorge für das Reich übertragen wurde[37]).

1) Thietmar Chronic. Prolog. v. 7 ff., in Pertz Mon. Germ. Scr. T. III. p. 733. nennt beide Aufgaben; c. 1. p. 734. aber geht er von der Stadt Merseburg aus.

2) III, 4. IV, 1. 25. 3) II, 14. 26. IV, 25. V, 2. etc.

4) IV, 11. VI, 30. 31. 27. 29. 5) I, 10. IV, 51. VI, 30. 31. VII, 23 ff.

6) IV, 46. 47. II, 28. VII, 29. 7) I, 7. vergl. VII, 23.

8) I, 17: die Aebtissin Brigitte. V, 25: Erzbischof Tagino von Magdeburg. VII, 23: „Graf Becilin aus Schwaben hat es dem Kaiser für gewiss erzählt und dieser hat es mir in Gegenwart vieler Mitbrüder mitgetheilt." VII, 29: Sewald giebt ihm Kunde von dem Martyrium des Dunstan, Erzbischofs von Canterbury.

9) II, 15: vita Brunonis.

10) VI, 3: „ich kam nach Augsburg, berufen von dem Erzbischof Tagino", unter dessen Obhut die Königin sich von da nach Magdeburg begab. VI, 24. 28: „in Regensburg hörte ich alles mit an (die Beschwerden der Mönche und der Gemeinde gegen den Bischof vor dem Kaiser); es ist schwer zu sagen und jemandem zu glauben was die ihm unterworfene Gemeinde aussagte."

11) IV, 35: quia omne, quod in hujus planicie operis asscribendum est, ordinatim ponere nequeo, in consequentibus sensim recolligere equidem non erubesco. Ebenso II, 15. 24.

12) I, 7: et ego repetam longius aberrata. VI, 15. 29. 52.

13) VI, 7. 14) VI, 31. 15) VI, 13. 16) IV, 39.

17) VI, 11. 18) VI, 15. 19) VI, 47. 48. 20) V, 18.

21) VI, 18. 22) VI, 32. 23) VII, 10. 24) VI, 10.

25) IV, 19. VI, 58. VII, 29. 26) VI, 17. 18. 27) VII, 50.

28) III, 14. 29) IV, 29. 30) I, 16. VI, 61. 31) VI, 23. 40.

32) II, 21. 33) IV, 43. VI, 46. 34) VI, 46. 54. 35) VIII, 16.

36) III, 6. 37) IV, 31. V, 9.

§. 98. Adam von Bremen.

Meister Adam kam im Jahre 1068 nach Bremen zur Zeit als Erzbischof Adalbert seine grossen Entwürfe verfolgte, ein nordisches Patriarchat zu gründen, aber schon manche Einbusse an Ansehn und Vorrechten erlitten hatte. Von ihm unter die Domherrn aufgenommen und der Domschule vorgesetzt, suchte er seinen Dank zu bethätigen und in seiner Weise der Mutterkirche Hülfe zu bringen, indem er unternahm, die Geschichte der bremischen oder hamburgischen Erzbischöfe zu überliefern, die noch keinen Schriftsteller gefunden hatte[1]). Das Werk wurde nach dem Tode Adalberts († 1072) ausgeführt und seinem Nachfolger dargebracht.

Ihm liegt dabei nicht allein die bremische Kirche, sondern der ganze Sprengel am Herzen: zumal das Gebiet der nordischen Mission, welche er für die vornehmste Aufgabe dieser Kirche ansah, die zu vollenden er dem derzeitigen Erzbischof anwünscht[2]). Während er also auf der einen Seite den Zusammenhang mit dem deutschen Reich hervortreten lässt und insofern auch die politische Geschichte desselben, in kirchlicher Hinsicht besonders das Erzbisthum Magdeburg berücksichtigt[3]), wendet er sich mit Vorliebe zu den Schicksalen des Christenthums in Dänemark, Norwegen, Schweden und Sclavanien[4]). Und schon die Eintheilung des Werks lässt diesen Gesichtspunkt erkennen. Die drei ersten Bücher umfassen die Geschichte der Bischöfe: und zwar die beiden ersten von Willehad, dem ersten Bischof von Bremen, bis zum 14ten Alebrand († 1045), das dritte Buch ist allein dem Erzbischof Adalbert gewidmet (1045—1072); das vierte aber giebt eine Beschreibung der Inseln des Nordens, geographisch und kirchlich, während auch die drei ersten Bücher seit der Epoche Anschars, des Apostels des Nordens, von diesem Stoff durchzogen sind. So enthält das Werk den Schlüssel zu der nordischen Geschichte; und nicht nur von der Grenze her, durch fremdes Zeugniss, sondern durch einen bedeutenden einheimischen Zeugen, dem der Verfasser sich hatte nahen kön-

nen und mannichfaltige Mittheilung verdankt: das ist kein geringerer, als König Suein von Dänemark, der die Ausbreitung des Christenthums sich angelegen sein liess, selbst ein wissenschaftlich gebildeter Mann war und durch viele Tugenden sich auszeichnete. „Als ich, sagt er[5]), nach Bremen kam, beschloss ich, da ich von des Königs Weisheit hörte, bald mich zu ihm zu begeben." Der König empfing ihn auf das gütigste und selten hat ein Historiker einen König so ausfragen können. Adam bekennt, den Stoff dieses Büchleins zum grossen Theil aus seinem Munde gesammelt zu haben: er rühmt eben so sehr seine Wahrhaftigkeit[6]), als sein Gedächtniss, in welchem er alle Begebenheiten der Barbaren wie geschrieben hatte[7]). So theilt er vieles wörtlich von ihm mit[8]), politisches und kirchliches[9]), wodurch diese Geschichte (gleich der des Nestor und Cosmas für ihre Völker) einen national-nordischen Charakter hat. Uebrigens hat er von dort noch andere Berichte benutzt: wie er denn ausdrücklich einen Bischof der Dänen (über K. Heinrichs Zug nach Dänemark) und einen angesehenen Mann aus Nordalbingien (über die Kämpfe der Wenden) als Gewährsmann nennt[10]).

Das ist überhaupt eine Eigenthümlichkeit dieses Geschichtschreibers, worin er kaum seines Gleichen hat, dass er von seinen Quellen strenge Rechenschaft giebt[11]). Er erklärt sich in der Widmung darüber, „auf welchen Gefilden er diesen Kranz gepflückt habe": nehmlich einiges aus zerstreuten Blättern, vieles aus Geschichtswerken und Privilegien der Römer, das meiste aus der Ueberlieferung alter sachkundiger Leute[12]), der Erzählung der Väter, wie er mehrmals sagt[13]), — einmal beruft er sich auf die geflügelte Fama[14]). Unter den geschriebenen Quellen sind manche noch vorhanden, besonders das Leben des Bonifacius, Willehad, Anschar und Rimbert; andere sind verloren, wie das Buch der Schenkungen der Bremer Kirche[15]), die Geschichte seiner Zeit von Abt Bovo von Corvei[16]), eine Geschichte der Angeln[17]) und die häufig angeführte Geschichte der Franken, die bis zum Tode Ludwigs des Kindes reichte[18]). Vorzüglich stützt er sich auf die bei seiner Kirche vorhandenen Urkunden, kaiserliche und päpstliche[19]): und seine

Sorgfalt in dieser Richtung sichert ihm den Charakter eines urkundlichen Mannes. — Er hat aber nicht bloss die Quellen gesammelt und ausgezogen, sondern auch die Nachrichten in einander gearbeitet: er weiset zuweilen ausdrücklich auf die Ergänzung der einen durch die andere sowohl unter den geschriebenen[20]) als unter den mündlichen[21]) Quellen hin. Andrerseits bemerkt er den Widerspruch unter den Angaben, z. B. über die Amtsdauer des Bischofs Willerich von Bremen, worüber er sich näher auslässt[22]). Ein andermal, wo eine Angabe fehlt, nehmlich zu den Namen der von Erzbischof Adaldag für Dänemark ordinirten Bischöfe die Sitze, die er nicht habe erforschen können, begründet er die *Vermuthung*, dass ihnen kein bestimmter Sitz angewiesen worden[23]). So führt er vor den Augen der Leser seine Untersuchung und setzt sie in den Stand, die Ergebnisse zu würdigen. Uebrigens bescheidet er sich und schweigt wo die Nachrichten fehlen: wie bei dem Erfolg der Mission des Erzbischofs Unni, der in Schweden starb (im J. 936). „Es genügt zu wissen, erklärt er, dass sie zum Glauben zurückgebracht wurden; damit nicht, wenn ich mehr sage, ich lügen zu wollen bezichtigt werde. Denn besser ist es, wie der h. Hieronymus sagt, das Wahre unbeholfen, als das Falsche beredt vorzubringen"[24]).

Darin spricht der Grund sich aus dieses quellenmässigen Verfahrens: es ist die Liebe zur Wahrheit, wozu er sich zu Anfang und zu Ende bekennt. Denn in der Widmung, wo er der verschiedenen Klassen von Quellen gedenkt (s. S. 419), bemerkt er: die Wahrheit ist mir Zeuge, dass ich nichts aus meinem Kopf verkünde, nichts leichtsinnig behaupte, sondern ich werde alles, was ich hinstelle, mit sichern Belegen erhärten. Und in den Schlussversen drückt er das Vertrauen aus, dass dieser Charakter, nicht erdichtetes und fremdes zu enthalten, seiner Schrift zu nicht geringer Empfehlung gereiche[25]):

Konnt' ich es auch nicht schön, doch wahrhaft hab' ich geschrieben,
Die nur als Zeugen benutzend, die bestens kennen die Sache.

Diese Wahrheitsliebe bewährt sich auch wo sie auf die Probe *gestellt* wurde durch die Pietät für die Kirche von Bre-

men, die sich unter anderm in dem rührenden Nachruf an den Erzbischof Alebrand äussert: „lebe wohl liebenswerther und deiner Heerde ewig unvergesslicher Hirt u. s. w."[26]). Anders lautet der Nachruf an den Erzbischof Adalbert: „o trügerisches Glück des menschlichen Lebens, o fliehenswerther Ehrgeiz." „Wie gern, heisst es zuvor, möchte ich von einem so grossen Manne besser schreiben; aber ich fürchte mich, weil geschrieben steht: wehe denen, die Böses gut und Gutes böse heissen (Jes. 5, 20)"[27]). Zugleich zeigt sich hier wo er aus persönlicher Kenntniss berichtet, eine andere Seite seiner historischen Methode. Während es sich früher um die Ermittelung und Anordnung der Thatsachen handelt, gilt es hier der Persönlichkeit des Mannes, der die Zügel des Reichs eine Zeit lang in der Hand hatte und durch dessen Verdienst das kleine Bremen wie nur Rom bekannt wurde[28]): er geht den innern Gründen seines tragischen Geschicks nach und sucht aus dem Charakter seinen Lebenslauf zu begreifen[29]). Das führt zu der Erklärung: weil er allein den Ruhm der Welt liebte und Schmeichlern Gehör gab, sei er ungeachtet seiner grossen Eigenschaften innerlich und äusserlich zu Grunde gegangen[30]). Aber auch darüber hinaus sucht er den grossen Zusammenhang der Dinge auf religiösem Grunde zu begreifen, indem er auf die Vorsehung und das Gericht Gottes zurückgeht: sowohl im Leben des Einzelnen[31]), als im Leben der Völker[32]), insbesondere in der *Missionsgeschichte.* Denn bei dem ersten Gelingen der nordischen Mission durch Anschar ruft er aus: „wie zeigt sich so wunderbar die Vorsehung des allmächtigen Gottes in der Berufung der Völker, die der Werkmeister verfügt wie er will und wann er will und durch wen er will"[33]). In dem Abfall der Slaven zwischen Elbe und Oder vom Christenthum aber erkennt er das verborgene Gericht Gottes über die Menschen, der sich erbarmt welches er will und verstockt welchen er will (Röm. 9, 18): er wollte einen mässigen Theil der Heiden verstocken, um durch sie unsere Untreue zu züchtigen; denn die Habsucht der Sachsen, sagt er, habe der Bekehrung der Slaven im Wege gestanden. Dies lag ihm so im Sinn, dass er dreimal darauf zurückkommt[34]).

Gegenüber dieser auf die letzten Gründe gerichteten Betrachtungsweise ist der Verfasser nun auch auf das Einzelste der in Monumenten ausgeprägten Thatsachen aufmerksam. Und grade auch auf dem Missionsgebiet. Er gedenkt einestheils der heidnischen Heiligthümer: der Irmensäule zwar nur im Auszuge angeblich aus Einhard[35]); direct aber des Tempels des Redigast mit dessen goldner Bildsäule in der „allbekannten" Stadt Rethre[36]). Und in einem eigenen Kapitel über den Aberglauben der Schweden schildert er den berühmten goldenen Tempel zu Upsala mit den Bildsäulen des Thor, Wodan, Fricco[37]); während früher von der Zerstörung der Götzenbilder des Thor und des Fricco durch christliche Hände die Rede gewesen ist[38]). — Anderntheils bemerkt er die Anlegung christlicher Kirchen in Dänemark und Schweden, zum Theil nach den ältern Quellen. Von besonderm Interesse ist die Nachricht von dem Bau einer Kirche in Skara, welche König Olaf errichtet[39]), und einer Kirche in Kurland, wovon König Suein frohlockend erzählt habe[40]). Auch einige Gräber in den nordischen Reichen werden erwähnt: des Königs Harold in Roeskilde in der von ihm selbst zu Ehren der Dreieinigkeit erbauten Kirche und Olafs des Heiligen in Drontheim[41]).

Was die heimische Kirche betrifft, so lässt er sich angelegen sein, die Gräber sämmtlicher Bischöfe von Bremen näher nachzuweisen: theils in der Peterskirche theils in der Michaeliskirche; nur Erzbischof Unni, der in Schweden gestorben war (936), ist in Birca begraben[42]). Ferner giebt er Nachricht von Kirchenbauten, auch mit architectonischer Andeutung: die erste Kirche daselbst, S. Petri, baute Willehad; drei Kirchen Willerich, von denen er die erste, nehmlich den Petersdom, aus einem Holzbau in einen steinernen verwandelte[43]). Von Erzbischof Adaldag heisst es: sein ganzes Streben ging auf die Bekehrung der Heiden, Errichtung von Kirchen, Errettung der Seelen[44]); von Unwan: er habe die heiligen Haine niederhauen und davon die Kirchen durch den Sprengel erneuern lassen[45]). Dann kommen nähere Angaben. Erzbischof Alebrand liess das Kloster, welches von Holz gewesen war, von Steinen aufführen, „von vier-

eckiger Gestalt, wie es üblich ist, mit einer abwechselnden Reihe von netzförmigen Fenstervertiefungen geschmückt und ergötzlich von Ansehn"[44]). Und legte, als die Peterskirche abgebrannt war, den Grund zum Neubau, der nach dem Muster des Kölner Doms erfolgen sollte: bei dem Eifer des Erzbischofs gedieh der Bau im ersten Sommer (1044) bis zur Errichtung der Säulen, Bogen und Seitenmauern[47]). Da er aber im folgenden Frühling starb, so änderte sein Nachfolger Adalbert den Plan und liess den Dom nach dem Muster des zu Benevent aufführen[48]). Und wie er es für etwas grosses hielt, fährt Adam fort, überall ein Denkmal seines Ruhms zu hinterlassen, so errichtete er nicht weniger als sieben Propsteien und begann noch viele andere Werke an verschiedenen Orten, von denen die meisten noch zu seinen Lebzeiten verfielen, wie z. B. jenes steinerne Haus in Aspice, das in seiner Gegenwart zusammenstürzte[49]).

Und ähnlich erging es mit dem Kirchenschatz, mit dessen Schicksalen der Verfasser sich mehrfach beschäftigt. Der unermessliche Schatz, den der nachmalige König Suein daselbst bewundert hatte, war zum Theil in dem Brande von 1043 zu Grunde gegangen[50]). Erzbischof Adalbert aber, der für den Zweck alle Grafenämter des Sprengels in die Gewalt seiner Kirche zu bringen mehr Geld brauchte, als ihm zu Gebote stand, machte sogar den Kirchenschatz zu Gelde: Kreuze, Altäre, Kronen und andere Zierrathen, — obwohl auch das nicht ausreichte. „Damals also und in solcher Weise ward der Schatz der bremischen Kirche, der von den Altvordern und zu seiner Zeit mit der grössten Anstrengung und mit grosser Hingebung von Seiten der Gläubigen gesammelt war, in einer einzigen beklagenswerthen Stunde zu Grunde gerichtet"[51]).

1) Adami Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, Praefat. ed. Lappenberg in Pertz Mon. Germ. Scr. T. VII. p. 283.

2) III, 1. und Praefat. 3) Seine Stiftung II, 13.

4) Um die Heiden ist es ihm nicht zu thun; im Gegentheil, es erscheint ihm unnütz, den Handlungen derer nachzuforschen, die nicht geglaubt haben. Aber eben so unfromm die Errettung derer zu übergehen, welche zuerst geglaubt und durch welche sie geglaubt haben I, 63.

5) III, 53. 6) I, 50. III, 53. 7) II, 41.

8) I, 50. 54. 63. II, 24. 25. 28. 32. 33. 36. 41. 71. 73. IV, 16. 25. 37. 38.

9) In letzterer Hinsicht von dem Christenthum in Schweden II, 36. 71; in Churland IV, 16; von den Märtyrern in Aldenburg II, 41.

10) I, 59. III, 21.

11) S. Lappenberg Von den Quellen, Handschr. und Bearbeitungen des Adam von Bremen, in Pertz Archiv für ältere deutsche Gesch. Bd. VI. S. 770 ff.

12) Praefat. p. 284, 11. vergl. I, 54. 13) II, 10. 44.

14) II, 58. 15) I, 15. 20. 21. 26. 16) I, 41.

17) I, 41. II, 22. 18) I, 23. 30. 39. 40. 42. 49. 54.

19) I, 12. 18. 29. 52. II, 2. 3. 5. An der ersten Stelle theilt er die Urkunde (Karls des Gr. v. J. 788) selbst mit.

20) Z. B. für die Zeit der Einsetzung Anschars in das Bisthum Bremen das Leben desselben durch das Buch der Schenkungen 1, 26; während er die Amtsdauer des Erzbischofs Reginwald (kaum ein Jahr, im J. 965), von dem nichts überliefert sei, durch Combination herausbringt, mit dem Bemerken, dass er nach einer Urkunde vergebens gesucht habe I, 55. In der Geschichte der dänischen Könige ergänzt er die vita Anscharii durch die Geschichte der Franken I, 30; so wie die vita Rimberti durch Bovo's Geschichte seiner Zeit I, 41. Und hinsichtlich der Errichtung der Bisthümer in Jütland durch K. Otto führt er neben den kaiserlichen die päpstlichen Urkunden auf (wenn dies nicht für eine Berichtigung zu nehmen ist) II, 3.

21) Z. B. von König Suein habe er gehört, dass König Heric von Schweden wieder in's Heidenthum gefallen sei; dass er aber mit Otto III. Krieg gehabt, habe er von andern erfahren.

22) I, 15. 23) II, 23. vergl. IV, 33. 24) I, 63.

25) Epilog. p. 388. v. 11—13. 24. 25. übers. von Laurent S. 231.

26) II, 78. 27) III, 65. 64. 28) III, 5. 23.

29) III, 1. extr.: igitur narrationis initium tale faciam, ut statim ex moribus ejus possint omnia cognosci.

30) III, 39. 64 f.

31) I, 52. in Bezug auf den Adalgar: ita omnipotens Deus, qui aliquando justos, ut meliores fiant, temptari permittit, fecit etiam nostro archiepiscopo cum temptatione proventum, ut posset sustinere; nach 1. Cor. 10, 13. Und aus dem Munde des Königs Suein, eines Urenkels des Harold, der durch seinen Sohn Thron und Leben verlor, theilt er das Wort mit: *hoc est quod nos posteri luimus et quod ipse parricida suo piavit exilio*; II, 25. vergl. c. 28. 51. 66.

32) III, 15. 21. spricht er von der *göttlichen Rache*, welche den Schweden und den Slaven gefolgt sei, an letzter Stelle mit Berufung auf Ps. 94, 1. 2.

33) I, 17. 34) II, 42. III, 22. 49. 35) I, 8.

36) II, 18. 37) IV, 26. vergl. II, 56. 38) II, 60. IV, 9.

39) II, 56. 40) IV, 16. 41) II, 26. IV, 32.
42) I, 64. Sein Haupt aber ist nach der Peterskirche in Bremen gebracht.
43) I, 14. 20. 44) II, 6. 45) II, 46.
46) II, 67: *vario cancellorum ordine* ist oben wiedergegeben nach der Vermuthung von Lappenberg zu d. St. und der Uebersetzung von Laurent.
47) II, 78. 48) III. 3. 4. vergl. c. 29. 89.
49) III, 9. 10. 50) II, 73. 77. 51) III, 45.

§. 99. Geschichte der Bischöfe von Eichstädt und Hildesheim.

Andere Geschichten halten sich ausschliesslicher an das einheimische Bisthum: wie die der Bischöfe von Eichstädt und von Hildesheim aus dem 11. und 12. Jahrhundert, die auch nach der monumentalen Seite ergiebig sind, unter sich aber eine bemerkenswerthe Verschiedenheit zeigen.

1. Ein ungenannter Mönch von Herrieden, der dem Bischof Gundechar II. († 1075) nahe gestanden hatte und von seinem Leben und Tode Nachricht geben will, hat als Einleitung dazu die Geschichte seiner Vorgänger seit Stiftung des Bisthums verfasst, welche aus einem grössern Werke desselben allein übrig geblieben ist[1]). Es ist eine gedrängte[2]), aber reichhaltige Darstellung, abgeleitet aus schriftlichen und mündlichen Quellen und eigener Anschauung, und anziehend geschrieben. Denn er weiss lebendig zu schildern und Charakteristisches herauszuheben. Am ausführlichsten ist die Geschichte des wundersamen Bischofs Megingaudus (989—1014)[3]), die mit vielem Humor und doch nicht ohne den Ernst des Historikers erzählt wird[4]). Sodann die Geschichte des Bischofs Gebhard (1042—1055)[5]), die schliesslich auf einen grossen Schauplatz führt, da er auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde. Als Bischof von Eichstädt war er der Vorgänger des Gundechar II., bis zu dessen Amtsantritt das Bruchstück reicht.

Reichhaltig aber ist die Darstellung, da diese Folge von Bischöfen verschiedene Seiten der Thätigkeit darbot, welche der Verfasser in's Licht setzt. Zuerst hauptsächlich Sorge für die Reliquien der Heiligen; später, als das Bisthum Bamberg errich-

tet wurde, Sorge um die Integrität des Bisthums und um Ersatz für die erlittene Einbusse[6]). Dazwischen steht mannichfache literarische Thätigkeit, Abfassung von Schriften geschichtlichen und erbaulichen Inhalts, auch von Gedichten und Hymnen[7]). Endlich eine rege Bauthätigkeit, worüber der Verfasser nicht minder interessante Angaben bringt. Zuvörderst weiset er auf kirchliches Geräth hin, welches aus dem 8. Jahrhundert, von Bischof Geroch stamme und noch vorhanden sei: ein grosser goldener Kelch, ein Evangeliendeckel von Electrum, Gold und Edelsteinen u. a.[8]). Sodann meldet er von Bischof Reginoldus (965—989) eine Erweiterung der westlichen Seite des Münsters, obwohl Bischof Ulrich von Augsburg davon abgerathen hatte: „es scheine ihm weder nöthig, noch gut; . . . niemals sei er in eine Kirche gekommen, in der er besser habe beten können"[9]). Und von Bischof Heribert (1021–1042) zahlreiche Bauten, darunter eine Kapelle, welche nachmals Papst Victor (der zuvor genannte Bischof Gebhard) mit wunderbaren und so zu sagen lebenden Gemälden schmückte[10]); er klagt aber, dass unter diesem Bischof die Zerstörung der alten Gebäude und die Errichtung neuer angefangen habe, während die Vorgänger mit kleinen und mittleren Gebäuden zufrieden gewesen wären. Er aber und alle seine Nachfolger hätten neue Kirchen, neue Paläste und neue Kastelle gebaut und dadurch das dienstpflichtige Volk gedrückt und verarmen lassen[11]).

2. Um dieselbe Zeit ist zu Hildesheim unter Bischof Udo die Chronik der Bischöfe von Hildesheim von Anbeginn bis auf seinen Vorgänger, Bischof Ettilo († 1079) verfasst, welche zunächst bis auf Bischof Adelog (seit 1171) und dann zu verschiedenen Zeiten bis in's 15. Jahrhundert fortgeführt ist[12]) und eine Art officieller Geltung hat. Auch bleibt in dem langen Zeitraum, wie auch die Zustände wechseln, die Anlage sich gleich: sie ist enger, als in der Chronik von Eichstädt, mehr auf das Bisthum beschränkt (obwohl auch die Verhältnisse im Reich und zum Papstthum ihre Schatten hieher werfen)[13]) und auf specielle Interessen gerichtet. Es walten für den ganzen Zeitraum, den wir hier im Auge haben, bis zum Ende des 12. Jahrhun-

derts zwei Gesichtspunkte vor: die Erwerbungen für das Bisthum und die baulichen Anlagen nebst Ausschmückung. Das ist in dem ersten Theil der kurzen Chronik der Bischöfe bis auf Ettilo fast der ausschliessliche Inhalt. Gleich von dem ersten Bischof Guntharius wird nur gemeldet, dass er auf dem Kirchhof eine Kapelle gebaut, worin er und seine Nachfolger ihre Ruhestätte gefunden; zuerst bei dem vierten, Altfridus wird, ausser Kirchenbau zu Hildesheim und Gandersheim, die Schenkung von Grundbesitz registrirt, und beiderlei Werke kommen bei dem 10ten, 13ten (Bernward) und 16. Bischof vor. Das letztere sammt der Vertheilung der Einkünfte steht unter dem Begriff der „Fürsorge für den Nutzen der Kirche", welche solchen Bischöfen nachgerühmt wird[14]. Hingegen die Ausschmückung der Kirchen gehört zu den Zeichen der Frömmigkeit, unter denen bei dem 9. Bischof Thiethard das allein angemerkt wird (ausser der Einweihung der Kirche zu Gandersheim 939), dass er die Tafel des Hauptaltars mit Gold und Edelsteinen geschmückt habe. Und bei dieser wie bei dem kostbaren Kelch nebst Patene des Bischofs Bernward beruft der Verfasser sich auf den gegenwärtigen Augenschein[15]. — Eine eingehende Charakteristik empfängt der letzte in dieser Reihe, Bischof Ettilo; auch hier wird die zwiefache Wirksamkeit vorangestellt: der Bau einer Kirche und zwar im Anschluss an eine alte unvollendete Anlage, mit wunderbarer Kunst; und die Ausstattung derselben mit Grundbesitz so wie mit Pallien, Kelchen, einem Kronleuchter, der das Bild des himmlischen Jerusalem vorstellte, und dem übrigen Kirchenschmuck[16].

Dieselben beiden Motive macht der zweite Theil der Chronik geltend, der bis Ende des 12. Jahrhunderts reicht. Zuerst im Leben des Bischofs Bernhard (1130—1153), dass er sowohl auf den Vortheil der Kirche und der Brüder bedacht war und die unter Udo erfolgten Verluste einzubringen suchte, als durch Bauten sich hervorthat, auch durch Schenkung von Gefässen und Gewändern. Näher angezeigt werden zwei bischöfliche Ringe, der eine mit einem Topas und von Perlen umgeben, der andere viereckig mit einem herrlichen Hyacinth. „Wie er aber unser

Kloster (oder Münster) mit Glocken und Malereien geschmückt hat, steht allen vor Augen"[17]). Und ähnliche Verdienste nebst Bereicherung der Bibliothek werden von seinem Nachfolger Bruno ausgesagt: dass er in den zehn Jahren seiner Amtsführung der Erhaltung und Verbesserung des kirchlichen Inventars ganz sich hingegeben habe[18]). Dies noch wiederkehrende Elogium bezeichnet allerdings jenen engern Gesichtskreis dieser Geschichtschreibung.

1) Anonym. Haserens. ed. Bethmann, Pertz Mon. Germ. Scr. T. VII. p. 254—266. s. c. 8.

2) Breviarium nennt er es c. 2. Vergl. c. 32: multis compendii causa praetermissis.

3) c. 15—25.

4) Eine Probe ist c. 18: crede mihi, hisce oculis vidi nonnnullos ven. presbiteros, qui veraciter professi sunt, se ab illo in Wirzburgensi nemore consecratos. Et fortasse consecratio ejus Deo acceptior tunc erat in silva, quam quorumdam nunc in ecclesia. Ille enim per duplicitatem nichil egit, isti vero liquant culicem, camelum autem deglutiunt.

5) c. 34ff. 6) c. 3ff. – c. 25. 32. 7) c. 10—12. 27.

8) c. 6. Und viele Geschenke von einer sehr kunstsinnigen Frau, Namens Pia, c. 14.

9) c. 13. 10) c. 30. 11) c. 29.

12) *Chron. Hildesheim.* ed. Pertz in s. M. G. Scr. T. VII. p. 847–873. Nehmlich das Ende des 2. Theils bei Adelog ergiebt sich (abgesehn von dem Alter der Handschrift) aus dem voranstehenden Bischofscatalog, der so weit reicht, p. 849. Das Ende des 1. Theils aber mit Ettilo wird sowohl durch das Verzeichniss der unter seinem Nachfolger Udo verstorbenen Diaconen, Subdiaconen etc. angezeigt, p. 850f., als durch die Bemerkung im Leben des Ettilo, dass von dessen Mildthätigkeit die Armen noch Zeugniss geben, c. 17. S. auch Pertz p. 845 f.

13) c. 17: in dem Streit zwischen Heinrich IV. und Gregor VII; c. 26: in illa gravissima imperii dissencione temporibus Philippi et Ottonis.

14) c. 6 und 10: pluralem utilitatem suae ecclesiae praevidit. Vergl. c. 12. 15. 16.

15) c. 9: ut hodie apparet. c. 13: ut modo videtur.

16) c. 17.

17) c. 20. p. 856, 8: coram omnibus elucescit. Dasselbe wird von der Restauration durch Bischof Heribert gesagt c. 26. p. 859, 41.

18) c. 21. Ebenso heisst es von Bischof Berno (1190—1194) c. 24: ita episcopatum amministrare curavit, ut et honeste rerum acquisitioni et earundem conservationi decenti omnimodis intenderet.

§. 100. Wilhelm von Malmesbury: Geschichte der Bischöfe von England.

Die Abfassung kirchlicher Biographien, die in den englischen Klöstern seit Jahrhunderten einheimisch war, wie wir bei Beda, Alcuinus und im 10. Jahrhundert gesehen haben, führt nun im 12. Jahrhundert zu einer zusammenfassenden Darstellung durch Wilhelm von Malmesbury. Von ihm persönlich, seiner äussern Lage, erfährt man wenig aus seinen Schriften: dass er aus angelsächsischem und normannischem Blute stammte[1]) und von seinem Vater frühzeitig zu den Büchern angehalten war, aber auch selbst Freude daran hatte, die mit ihm aufwuchs. Er lag dann vielseitigen Studien ob, zumal der Ethik, vorzüglich der Geschichte; und fasste den Plan, die Denkwürdigkeiten seines Volks zu überliefern[2]). Weiter erhellt nur, dass er Mönch des Klosters Malmesbury (Meldunum) war[3]), dessen Stifter Aldelmus er in einem eigenen Buch verherrlicht hat; auch ist sein Zeitalter ersichtlich, da er noch den Lanfranc dahin rechnet[4]), während seine letzte Schrift mit dem Jahre 1142 abbricht. Aber durch eine umfassende literarische Thätigkeit zumal in dem geschichtlichen Fach hat er einen Einblick in seinen Geist und Charakter geöffnet. Er spricht zwar, als einfacher Mönch, von der Dunkelheit seiner Person gegenüber der Würde eines Abtes; doch, sagt er, wenn du auf Ehre siehst, haben auch wir einigen Namen und Glanz erworben[5]). Dieser hat sich seitdem vermehrt: und es bleibt ihm der Ruhm, dass er nächst Beda als der Vater der englischen Geschichte geehrt wird.

Die geschichtliche Aufgabe in Staat und Kirche, die sonst wohl zusammengefasst wurde, wie bei Thietmar und Cosmas, hat auch Wilhelm für sein Land von beiden Seiten in's Auge gefasst, aber in getrennten Werken behandelt. Voran geht die Geschichte der Könige von England, welche nach einem Ueberblick über die Periode seit der Invasion des Julius Caesar, von der Ankunft der Angelsachsen bis auf seine Zeit (1120) sich erstreckt: er bleibt aber nicht bei der Geschichte Englands stehn,

sondern giebt überhaupt Denkwürdigkeiten, zumal der neuern Zeit, wie er denn ein breviarium multarum historiarum beabsichtigt[6]). Daran reiht sich späterhin die Fortsetzung der Geschichte bis auf 1142, welche durch seinen Tod unterbrochen zu sein scheint[7]). Andrerseits unternahm er die Geschichte der Bischöfe Englands zu schreiben nach der Folge der Diöcesen, ein Werk in fünf Büchern: worin er öfter auf sein Werk über die Könige Englands Bezug nimmt[8]). Das fünfte Buch aber enthält die Geschichte des Bischofs Aldelmus und seines eigenen Klosters Malmesbury, dessen erster Abt jener war, und ist im J. 1125 verfasst[9]). Er hat ausserdem eine ausgedehnte literarische Thätigkeit geübt: von seinen geschichtlichen Arbeiten ist ausser den gedachten Werken die Geschichte des Bischofs Wulstan in 3 Büchern, und die Beschreibung des Klosters Gastonbury gedruckt. Hier haben wir es vornehmlich mit der Geschichte der Bischöfe zu thun.

Zu den beiden Hauptwerken über die Könige und über die Bischöfe hat er, wie er bevorwortet, in zusammenhängender Darstellung keinen Vorgänger gehabt[10]); bei den letztern aber noch weniger Hülfsmittel: doch standen ausser Beda, den er öfter und mit Verehrung nennt[11]), Alcuins Briefen und Concilienakten, einzelne Biographien, wie über Wilfrid, Dunstan, Anselm von Canterbury ihm zu Gebote, die er anführt[12]), während er auch manches stillschweigend herübergenommen hat[13]). Er selbst scheidet die Quellen in solche, die er gelesen, gehört[14]) und gesehn. In der frühern Geschichte, so weit er auf geschriebenes angewiesen war, giebt er die Glaubwürdigkeit ganz den Verfassern anheim; für das, was er aus der neuern Zeit beibringt, will er einstehn, da er es selbst gesehn oder von glaubwürdigen Männern gehört hat[15]). Doch nimmt er auch unter Umständen für die bloss mündlich fortgepflanzte Ueberlieferung aus ferner Zeit Glauben in Anspruch: namentlich über die Wunder des Aldelmus, welche die Uebereinstimmung seiner Landsleute beschütze, in der sie durch die Folge der Zeiten übertragen worden, und die lange Dauer dem Gedächtniss der Menschen statt der Schrift eingeprägt habe[16]); während er ein andermal (da man im Klo-

ster Burch einen Arm des Oswald in einem Schrank zu haben behauptete) keine Gewähr leistet, ohne es bestreiten zu wollen, da der Hörende es nicht durch den Augenschein erprobe[17]). Ebenso enthält er sich in dem frühern Werk des Urtheils, ob diese Reliquie derzeit in der Stadt Bamborough sei und will nichts was nicht vollkommen glaubwürdig ist, aussagen[18]). Welchen Maassstab er aber im Schriftlichen anlegt, erhellt aus den Gründen, weshalb er dem Lobe des Aldelmus im Munde Beda's Gewicht beilegt, den er einen verax historicus nennt[19]): er habe *vermöge der Nähe der Zeiten* die Sache wie sie ist gekannt und *nach seinem Eifer für die Wahrheit* nicht lügen wollen[20]). Dieser Eifer für die Wahrheit als die erste Tugend des Historikers zeichnet den Wilhelm v. M. aus. Im Eingang seines letzten Hauptwerks, der Geschichte der Neuzeit, sagt er: er wolle nun die Wahrheit der Dinge beschreiben, ohne Hass und ohne Gunst[21]). Und diesem Streben entspricht sein *forschender* Sinn, da er sich viel und eifrig umgesehn und ein grosses Material zusammengebracht hat, — wenn auch nicht selten sein Nachsuchen vergeblich war[22]). Doch schützt die Wahrhaftigkeit nicht gegen Befangenheit. Und davon hat der Verfasser allerdings starke Beweise gegeben in der Richtung auf die Wunder, wie sie in England vorwaltete und in der er auch als Historiker grundsätzlich sich bewegt. Uebrigens lässt er es an *Kritik* nicht fehlen und er flicht selbst in die Erzählung die Abwehr falscher Ueberlieferungen ein. In der Geschichte der Erzbischöfe von Canterbury verwirft er die Behauptung, dass Erzbischof Aelfric statt der Cleriker Mönche dort eingeführt habe, mit Berufung auf einen Brief des P. Bonifacius, welcher deren Anwesenheit schon seit Erzbischof Laurentius beglaubige[23]). Und in der Geschichte des Aldelmus und des Klosters Malmesbury, wo die Bestattung des K. Aethelstan im Thurm unter dem Altar der Maria vorkommt, rügt er den Irrthum derer, welche für den Erbauer des Thurms den Abt Aelfric ausgäben, der mehr als 30 Jahre nach dem Tode Aethelstans Abt geworden sei[24]).

Nach Maassgabe der Quellen nun muss er nicht selten sich begnügen, blosse Namen aufzuzählen, da weitere Kunde verloren

gegangen[25]). Für ausführlichere Mittheilung zeigt er die zwiefache Absicht, von Andern erzähltes nicht zu wiederholen[26]), andrerseits denen, die nicht alle Leben der Heiligen lesen könnten, das wichtigere daraus darzubieten. So giebt er zum Theil umfängliche Auszüge, wie bei Wulstan und zumal Wilfrid (da er wenig bekannt sei und bei Beda manches fehle)[27]); doch kehrt er von ihm als nach einer langen Abschweifung zu der Uebersicht der Bischöfe zurück[28]). Auf diese folgt für die einzelnen Diöcesen die Geschichte der Klöster, das heisst der berühmteren[29]). — Indem er sich die *Charakteristik* der Personen angelegen sein lässt, hebt er in der allseitigern Würdigung des Wulstan drei Punkte hervor, seine mores, religiones, miracula[30]): der erste betrifft die Frömmigkeit, Lauterkeit und strenge Lebensweise, die andern die Ausübung der gottesdienstlichen Pflichten und das Wunderthun. Das sind überhaupt die leitenden Gesichtspunkte, unter denen er auch öfter einen vergleichenden Blick auf die Zustände seiner Zeit wirft: wodurch er zugleich sich selbst charakterisirt. Das *Wunder* sieht er als nothwendigen Ausfluss mönchischer Frömmigkeit an; daher seine Geschichte der Bischöfe reichlich damit ausgestattet ist. Und das sind nicht bloss gemeine Wunder, sondern er lässt auch die auffallendsten Mährchen zu. Von der Art ist, dass die h. Wereburga einen Vogel, den ein Landmann schon aufgespeist hatte, aus den gesammelten Knochen wieder in's Leben brachte, und dass als Bischof Aldelmus in Rom nach Abhaltung einer Messe seine Casula hinter sich geworfen und der Dienende nicht zur Stelle war, sie von einem Sonnenstrahl aufgefangen und gehalten wurde: dieses Kleid (von dem er auch eine Beschreibung giebt) werde in Malmesbury auf's sorgfältigste bewahrt[31]). Und solche Wunder erzählt er nicht bloss von Hörensagen, er will dergleichen selbst gesehen haben: namentlich dass einer, dem durch Räuber die Augen ausgebohrt waren, durch den h. Swithun sie wiedererlangte, seien es dieselben oder andere[32]). Und zumal die Wunder seines Patrons, des h. Aldelmus: wenn er erzähle was er gesehn, werde kein billiger Leser Glauben versagen, und niemand werde sagen, dass er seinen Augen nicht habe trauen und

was er gesehn zu Gottes Lob nicht habe schreiben dürfen[33]). — Solche Erklärung schliesst die Meinung aus, als ob er selbst an das Erzählte nicht geglaubt habe. Zwar rügt er den *Aberglauben* seiner Landsleute, dass die Leichen, von den abgeschiedenen Seelen oder bösen Geistern besessen, noch wieder umhergingen[34]). Doch steht dem gegenüber die Klage über den Unglauben seiner Zeit auch wo man die Wunder mit Händen greifen könne; und er verwahrt sich dabei gegen die natürliche Erklärung eines Wunders[35]). Was die *Sitten* betrifft, rühmt er vor allem den Dunstan (vergl. S. 390) und sein Zeitalter, der ohne Ansehn der Person sein Amt verwaltete, selbst dem Könige eine 7jährige Busse auflegte, die Bosheit im Volk niederhielt, das Mönchsthum überall hob: und wie die Menschen aller Klassen eifrig gewesen im Gehorsam gegen Gott und friedlich unter einander, habe auch die Natur ein freundliches Gesicht angenommen und ihre Gaben aus dem Füllhorn gespendet, so dass das Bild eines goldenen Zeitalters entsteht[36]). Dagegen klagt er über den Verfall der Sitten in seiner Zeit, namentlich über Partheiung und Selbstsucht[37]). Und der Demuth des Bischofs Walkelm von Winchester stellt er gegenüber die geringe Geltung eines solchen Lobes zu dieser Zeit, wo jeder, der auch nur im geringsten die Wissenschaften gekostet habe, einherstolzirend das Bewusstsein derselben zur Schau trage[38]). Doch erkennt er den wissenschaftlichen Fortschritt seiner Zeit an, wenn er erklärt: „Asser habe das Buch des Boethius vom Trost der Philosophie übersetzt und verdeutlicht, — eine Arbeit zu jener Zeit nöthig, für die unsrige lächerlich"[39]). Namentlich würdigt er den Lanfranc auf dem erzbischöflichen Stuhl von Canterbury, dessen Ruhm, da er im Kloster Bec Dialektik lehrte, in die entferntesten Gegenden des Abendlandes ausgegangen sei und dessen Wissenschaft in seinen Schülern (da er selbst wenig Denkmäler seines Geistes hinterlassen habe) ewig Staunen erwecken werde[40]). Auch giebt er eine Probe seiner dialektischen Methode in der Streitsache mit dem Erzbischof von York[41]). Und von seinem Nachfolger Anselm erklärt er: derselbe habe die Behauptungen seiner Gegner hinsichtlich der Appellation an den

Papst, unbeschadet der Treue gegen den König wie Spinnengewebe zerrissen[42]). Doch lässt er sich auf dessen wissenschaftliches Verdienst bis auf ein allgemeines Lob seiner Schriften[43]) nicht weiter ein. Es ist ihm nur um die Geschichte seiner bischöflichen Amtsführung zu thun[44]).

In der Schilderung aber der bischöflichen *Wirksamkeit* unterscheidet er zwei oder mehr Punkte, nach denen er sein Lob austheilt. Einestheils in Bezug auf die Gründung von Klöstern und Mönchsgesellschaften, wie er dem Kloster zu Norwich als Stiftung des Bischofs Herebert nachrühmt: dort werde nichts vermisst, so wenig in der Schönheit der Gebäude und des Geräths als in der Frömmigkeit und Eintracht der Mönche[45]). Und in diesem Sinn wird der Zustand der Klöster überhaupt gewürdigt[46]). Gleicherweise hebt er an den Bischöfen selbst die beiden Seiten hervor, den innern und äussern Aufbau: namentlich an Wilfrid Erzbischof von York das Streben, zuerst die Christenheit zu vermehren und die Sitten der Christen zu verbessern, zweitens neue Gebäude zu errichten, die alten wiederherzustellen[47]). Und von Ethelwold Bischof von Winchester heisst es: man wisse nicht was man mehr an ihm loben solle, Heiligung, Uebung in der Wissenschaft, Ausdauer in der Verkündigung, Sorge für die Gebäude[48]). Also hat der Verfasser diese *industria in aedificiis* vorzugsweise im Auge, deren Geschichte einen wesentlichen Bestandtheil seines Pontificalbuchs ausmacht. Dass er auch auf die Gräber der Bischöfe achtsam ist, versteht sich ohnehin: daher er es an genauerer Beschreibung nicht fehlen lässt. Aus jenem Gebiet aber bemerken wir zuvörderst im Anschluss an das bisherige, dass er auch hier gern Wunder erzählt: z. B. im Leben des Aldelmus, ein zu kurzer Balken sei wunderbar verlängert, und ein zerbrochener marmorner Altar wunderbar zusammengefügt worden[49]), wie beides schon vorgekommen ist (S. 315. 309). Bedeutsamer ist, auch ein Seitenstück zu einem frühern Vorgang (S. 426), was er von Wulstan, Bischof von Worcester mittheilt: als nach Vollendung der grössern Kirche, welche dieser selbst angefangen hatte, die alte abgebrochen wurde, welche von dem seligen Oswald erbaut war, konnte er der Thränen sich

nicht enthalten; und darüber bescheiden zur Rede gestellt, dass er sich vielmehr freuen müsse, versetzte er: „ich denke ganz anders. . . Diese heiligen Männer der Vorzeit wussten nicht prächtige Gebäude zu errichten, aber unter jedwedem Dach sich selbst Gott zu opfern und ihre Untergebenen sich nachzuziehn; wir hingegen streben, die Sorge um die Seelen versäumend, Steine aufzuhäufen"[50]). — In alterthümlicher Hinsicht verdient Beachtung eine kleine Kirche in Evesham, die vielleicht ein Werk der Britten sei[51]). Und in architectonischer Hinsicht eine kleine Kirche in Athelney von König Aelfred errichtet in neuer Bauart, nehmlich mit einer Kuppel[52]). Desgleichen eine Rundkirche in Hereford, welche Bischof Robert in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts baute nach dem Muster des Aachener Münsters[53]). — Auch von der Ausschmückung der Kirchen giebt er mannichfaltige Kunde. Namentlich bei der Kirche zu Canterbury, welche Lanfranc nach einem Brande grösser aufgebaut hatte, gedenkt er des reichen Zierraths an Gewändern und verschiedenfarbigen Malereien[54]). Und weiter heisst es von derselben Kirche, da das Vordertheil eingestürzt war, habe Ernolfus aus Gallien, nachmals Bischof von Roff, ein Schüler des Lanfranc, bei dem er auch in Canterbury als Mönch lebte, dasselbe so prächtig wiederaufgebaut, dass nichts dergleichen in England könne gesehen werden, an Licht der Glasfenster, an Glanz des marmornen Fussbodens, an verschiedenfarbigen Malereien, welche den bewundernden Blick zu der Höhe der Decke zögen[55]). Und von Sighelm, Bischof von Sherborne: er habe, nach S. Thomas in Indien gesendet, Edelsteine, woran jenes Land ergiebig sei, heimgebracht, deren einige noch an den Denkmälern der Kirche zu sehen wären[56]).

Unter dem kirchlichen Geräth aber zeichnet Ein Werk sich aus durch die Anwendung, die davon gemacht wird. Da nehmlich der Verfasser sich anschickt das Leben des Aldelmus zu schreiben, klagt er über den Mangel an schriftlichen Nachrichten, insbesondere von seinen bei Lebzeiten vollbrachten Wundern: ihm sei auch bei eifrigstem Nachsuchen nichts davon zu Gesicht gekommen als was die Hand des Künstlers auf dem uralten

Schrein (im Kloster Malmesbury) ausgeprägt und der Abt Favitius, ohne andere Zeugnisse aufzuführen, in eine Schrift gebracht habe[57]). Und wie er ein Wunder des Aldelmus erzählt, das nur mündlich überliefert sei, beruft er sich auf das *Augenzeugniss*, da der Schrein in Relief (als ein anaglyphum) es zeige[58]). Das ist der Schrein, den K. Aethelwulf (837—857) aus gediegenem Silber hatte anfertigen lassen[59]). — Eine solche Anwendung aber der *archäologischen Methode* steht bei ihm nicht vereinzelt, da er in gleicher Weise wie von dem Kunstwerk, auch von den Inschriften Gebrauch macht, wovon später die Rede sein wird.

1) Willelm. Malmesb. Gesta regum Angl. Prolog. lib. III. p. 389. ed. Hardy.

2) *Ebendas.* Prolog. lib. II. p. 142.

3) *Ebendas.* Lib. I, 29. p. 42. und Gesta pontif. Angl. Lib. IV. p. 1595. D. ed. Migne (Patrolog. T. CLXXIX). Prolog. lib. V. p. 337. ed. Gale (Hist. Britann. Script. T. I.). — Ich führe die 4 ersten Bücher des Pontificalbuchs (welche zuerst von Savile, Rerum Anglic. Script. post Bedam praecipui Lond. 1596. veröffentlicht sind) nach dem Abdruck bei Migne, das 5. Buch (welches auch bei Migne sich findet) nach der ersten Ausgabe von Gale an.

4) Gesta pontif. Lib. IV. p. 1607. E. sq.: nostra aetate agente Lanfranco archiep.

5) Prolog. lib. V. p. 337.

6) Epist. dedicat. vor s. Gesta regum ed. Hardy Vol. I. Bl. A. vers.

7) Das 3. Buch hat er im J. 1141 angefangen nach dem Prolog. p. 737. ed. Hardy. Und am Schluss desselben verheisst er die Fortsetzung, die aber fehlt.

8) Gesta pontif. Prolog. lib. I. p. 1441. B. Lib. I. p. 1444. D. Lib. IV. p. 1596. C. 1610. C. Umgekehrt spricht er am Schluss der Gesta regum p. 680. die Absicht aus de successione totius Angliae pontificum zu handeln.

9) *Ebendas* Lib. V. p. 381 extr. Er verweiset darauf Lib. II. p. 1524. C. 1533. D. Wenn also am Schluss seiner zuvor abgefassten Gesta regum p. 681. als Grenze das 28. Jahr Heinrichs I. (statt s. 20. Jahres) gelesen wird, das wäre 1128; so müsste dies später hinzugefügt sein.

10) Gesta regum Prolog. lib. I. p. 1. Gesta pontif. Prolog. lib. I. p. 1441. B. Und Hist. nov. Prolog. lib. III. p. 737: moderni non mediocriter et merito reprehendunt praedecessores nostros, qui nec sui nec suorum post Bedam ullam reliquerunt memoriam.

11) Gesta pontif. Lib. II. p. 1514. D: latius ista in Beda reperies; hingegen Prolog. lib. III. p. 1552. C: multa ex historia Bedae vacant. Er nennt insbesondere *Beda's* Historia Anglorum oder Gesta Anglorum Lib. I.

p. 1444. C. Lib. III. p. 1571. A; sein Buch de coenobio Wirensi Lib. II. p. 1546. C; seine vita Cuthberti Lib. III. p. 1581. D.

12) *Stephani* Vita Wilfridi Prolog. lib. III. p. 1552. D. *Edmeri* Vita Anselmi Lib. I. p. 1479. D. Er beruft sich auch auf *Goscelinus* als Verfasser von Heiligenleben, Lib. I. p. 1443. B. (den er ausführlicher würdigt Gesta regum Lib. IV, 342. p. 521.) und *Osbernus*, Lib. I. p. 1452. D.

13) Das ist nicht als Plagiat auszulegen, wie es unbillig von Oudin. Scr. eccles. T. II. p. 1089. ihm vorgehalten wird.

14) Lib. II. p. 1521. D: quantum vel fama vel scripto sciuntur. Unbestimmt lautet der Ausdruck: a majoribus accepi(mus). ebendas. p. 1541. D. 1547. C.

15) Gesta regum Prolog. lib. I. p. 3. In letzterer Beziehung theilt er eine Aeusserung des Anselmus mit aus dem Munde eines ihm sehr bekannten Mannes, der es selbst gehört hatte, Gesta pontif. Lib. I. p. 1503. B. Und Lib. II. p. 1536. B: audivi ego bonae fidei presbyterum et jam canis sparsum bona ejus lacrymabili gaudio referentem.

16) Lib. V. p. 347. 17) Lib. IV. p. 1608. B.

18) Gesta regum I, 49. p. 73.

19) *Ebendas.* und Gesta pontif. Lib. II. p. 1546. C.

20) Gesta pontif. Lib. V. p. 341.

21) Hist. nov. Prolog. lib. I. p. 688.

22) Gesta pontif. Lib. II. p. 1535. B: cujus (Athelstani) successorum nomina nusquam reperio. Prolog. lib. V. p. 337: nihil (de miraculis Aldelmi) quanquam curiosissimo accessit studio.

23) Lib. I. p. 1456. C. Der Brief des P. Bonifacius ebendas. p. 1464. D.

24) Lib. V. p. 363. 25) Lib. I. p. 1509. B. Lib. II. p. 1515. D.

26) Lib. I. p. 1450. D. Lib. III. p. 1567. B. Doch wiederholt er einiges was er selbst anderswo gesagt, worüber er sich rechtfertigt Prolog. lib. II. p. 1514. A.

27) Prolog. lib. III. p. 1552. C. 28) p. 1570. D. 29) p. 1576. B.

30) Lib. IV. p. 1590. B. 1591. C.

31) Lib. IV. p. 1603. B. Lib. V. p. 351.

32) Lib. II. p. 1529. B. 33) Lib. V. p. 379.

34) Gesta regum II, 124. p. 194. Das hat der Herausgeber Hardy T. II. p. XV. zu der obigen Ausrede benutzt.

35) Gesta pontif. Lib. IV. p. 1594. C: sed nostrorum incredulitas, quae se cautelae umbraculo exornat, non vult miraculis fidem adhibere, etsi conspiciat oculo, etsi palpet digito. Lib. II. p. 1541. B: sed quod pene omne miraculum reprehensioni patet, quidam illud sinistra interpretatione distorquent etc.

36) Lib. I. p. 1453. C. D. sq. Wie er hier auf eine Naturschilderung eingeht, so giebt er auch von dem Kloster Thorney, als einem simulacrum paradisi, eine anmuthige Schilderung der Landschaft, Lib. IV. extr. p. 1612. D. sq.

37) Lib. II. p. 1533. C: nostra aetate omnia factione et libidine depravata, virtus ludibrio et probro habetur.

38) Lib. II. p. 1532. C. 39) p. 1534. D.

40) Lib. I. p. 1459. D. 1479. C.

41) p. 1473. C. sq. wo (p. 1474. B.) die Folgerung vorkommt: ergo de similibus idem pronuntiabis judicium si *dialecticam* nosti. Hingegen von Wulstan, Bischof von Worcester, den Lanfranc wegen Unwissenheit belangt hatte (Lib. IV. p. 1592. A), der aber als ein Mann in sanctitate nostro seculo nominatissimus (p. 1587. C) jedenfalls mehr als jener im Sinne des Verfassers war, sagt derselbe: er sei im übrigen wohl unterrichtet gewesen, praeter fabulas poetarum et *tortiles syllogismos dialecticorum*, von denen er nichts habe wissen wollen, p. 1589. D. sq.

42) Lib. I. p. 1486. D.

43) p. 1503. D. Anselms Schrift cur deus homo? wird nur beiläufig erwähnt p. 1481. C. 44) p. 1481. D.

45) Lib. II. p. 1520. B. Ebenso preiset er die Wirksamkeit des Bischofs Walkelm von Winchester sowohl hinsichtlich der Frömmigkeit und Zahl der Mönche als hinsichtlich der Klostergebäude p. 1532. A.

46) So heisst es Lib. IV. p. 1597. C. von dem Kloster Theokesberia und dessen neuerm Aufschwung: ubi et aedificiorum decor et monachorum caritas adventantium rapit oculos et allicit animos. Ferner p. 1607. D. von dem Kloster des Albanus: König Offa habe die Reliquien desselben geehrt basilica pulcherimi operis et monachorum numerositate; und Lib. II. p. 1515. D. von dem Kloster Bereking bei London: dass es noch jetzt in hoher Blüthe stehe numero sanctimonialium et aedium pulchritudine.

47) Lib. III. p. 1556. C. 48) Lib. II. p. 1528. C.

49) Lib. V. p. 349 sq. 353 sq. 50) Lib. IV. p. 1591. A. B.

51) Lib. IV. p. 1598. A. 52) Lib. II. p. 1547. A.

53) Lib. IV. p. 1600. A. 54) Lib. I. p. 1477. B.

55) Lib. I. p. 1512. B. C. 56) Lib. II. p. 1535. A.

57) Lib. V. p. 337. 58) p. 347. 59) p. 359.

§. 101. Geschichte der Bischöfe von Mailand: Arnulfus. Landulfus.

Die Bewegungen, deren Schauplatz die mailändische Kirche im 11. Jahrhundert war, haben zwei Geschichtswerke hervorgerufen, die auch in die allgemeine Geschichte hinübergreifen, von Arnulf und von Landulf. Beide sind aus eigenem Antrieb, um der Zukunft das Gedächtniss der Begebenheiten zu bewahren, an's Werk gegangen: beide stehen auch in der innern Streitfrage auf

Seiten des Clerus; aber ihr Gesichtskreis und ihre Methode ist verschieden.

1. Von Arnulf geht aus seinem Buche nur hervor, dass er von dem Bruder des Erzbischofs von Mailand Arnulf I. ein Urenkel war und an einer Gesandtschaft nach Rom im J. 1077 Theil genommen hat[1]). Seine Aufgabe setzt er darin, „einfach die Thaten zu erzählen, welche unsere Könige und unsere Bischöfe und unsere Mitbürger in Mailand und ausserhalb und unsere Landsleute im Königreich Italien vollbracht haben: was ich selbst gesehn oder wie ich es von Augenzeugen oder anderweit gehört habe"[2]). Also hat er beides, die kirchliche und die politische Geschichte im Auge, die bei der Stellung der Bischöfe von Mailand eng verknüpft sind. Er beginnt aber mit König Hugo seit 925 und Erzbischof Ardericus († 948) und führt im ersten Buch in gedrängter Weise die Geschichte bis auf Heinrich II. und den Tod des Bischofs Arnulf II. († 1018) fort. Seit dieser Zeit ist er selbst Augenzeuge[3]), und das ganze zweite Buch umfasst die Geschichte des Erzbischofs Heribert, eines weitreichenden, energischen, selbst kriegerischen Kirchenfürsten (1018—1045): nach glücklichen Erfolgen erst Aufruhr und dessen Dämpfung, dann Krieg mit König Konrad, zuletzt inneren Streit und Bürgerkrieg. In den beiden nächsten Büchern folgt die Geschichte des Erzbischofs Wido (1045—1071)[4]) und zweier schismatischen Erzbischöfe Gotefredus und Atto[5]): hauptsächlich der Unruhen gegen den Clerus von Mailand, unter der Anklage der Simonie und der Unkeuschheit, erregt durch die Pataria, welche in Rom eine Stütze fand zumal bei Hildebrand vor und nach seiner Besteigung des römischen Stuhles: das Schisma dauerte 19 Jahre[6]). Das letzte Buch umfasst die Einsetzung eines neuen Erzbischofs Tedaldus durch König Heinrich IV., den Aufruhr des Cencius in Rom gegen Gregor VII., die Excommunication und Demüthigung des Königs Heinrich, endlich die Wahl eines Gegenkönigs Rudolf.

In allem dem erscheinen mehr äussere Vorgänge, zumal Kriegsereignisse: wie auch noch zwischen den Städten Mailand und Lodi, Mailand und Pavia[7]), desgleichen Kämpfe Otto's II. mit

den Saracenen in Calabrien[8]), Festsetzung der Normannen in Apulien und die vergeblichen Kämpfe des Papstes Leo IX. gegen sie (1053), bei welcher Niederlage der Verfasser bemerkt: „die Gerichte Gottes gleich grossen Abgründen" (Ps. 36, 7)[9]). In der Geschichte jenes Schisma, obwohl er entschieden für den Clerus einsteht, giebt er doch zu, „um Unwahrheit zu vermeiden", dass manche seiner Glieder nicht ohne Schuld seien[10]). Vornehmlich nimmt er Parthei für die Selbständigkeit der mailändischen Kirche gegenüber Rom[11]). Und wenn er auch später einige über Fremde gesprochene Urtheile zurücknimmt[12]); so folgt doch nicht, dass er von jenem Anspruch zurückgetreten sei. Auch im letzten Buch, beim Streit zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. rügt er, dass die Kirche mit dem Staat also mit sich selbst in Zwiespalt sei: doch erklärt er in diesem Zusammenhang, dass Rom nicht irren könne[13]).

Bei solchem Inhalt war zu einem Eingehn auf die Monumente wenig Veranlassung; doch fehlt es auch daran nicht. Es ist aus der frühern Zeit kostbares Geräth angezeigt unter den Darbringungen der Fürsten an die Kirche von Mailand. König Hugo gab als Sühne, ausser der Abtei Nonantula, einen goldenen Kasten mit einem Kreuz, welche über dem Altar der Winterkirche aufgestellt wurden[14]); und Markgraf Manfred schenkte Gold, „woraus jenes wundervolle Kreuz gemacht ist, welches bis auf diesen Tag nur an Festtagen getragen wird"[15]). Aus der Zeit der eigenen Wahrnehmung beschreibt der Verfasser die Fahne, welche Erzbischof Heribert für den Auszug in den Krieg bestimmte: in der Mitte das Kreuz mit dem Bilde des Erlösers, welches die Arme ausbreitete[16]). Endlich haben vornehmlich zwei grosse Brände in den J. 1071 und 1075 zur Beschreibung kirchlicher Alterthümer veranlasst, da in ihnen viele Kirchen, in dem zweiten noch mehr als in dem ersten, ein Raub der Flammen wurden. In dem ersten namentlich die Kirche des Laurentius, „welche von allen die prächtigste war, dass schwer scheint zu schildern die Bildwerke von Holz und Stein, die Säulen mit ihren Basen, auch die Tribunen im Umkreise und das Ganze bedeckend *die* Mosaiken"[17]). In dem zweiten die bewundernswürdige Som-

merkirche der Tecla, die Winterkirche der Maria, worüber er besonders klagt: „ihr heiliger Altar ist nicht mehr zu sehen, wie gross und schön er war; die goldenen Platten sind von übergrosser Hitze geschmolzen. Und tausend Talente Goldes kommen dem Schaden an Büchern nicht gleich"[18]).

2. Denselben Gegenstand, ohne seinen Vorgänger zu kennen, behandelte Landulf, ein Cleriker der Mailänder Kirche, der, wie er sagt, aus Liebe zu seinem Vaterlande und seiner Stadt Mailand und deren Clerus die Geschichte der Erzbischöfe und die Leiden und Zerwürfnisse, die durch falsche Propheten eingetreten, zu schildern unternahm[19]). Der Hauptgegenstand sind ihm diese Zerwürfnisse: nicht den Krieg der Könige, nicht die Bewegung der Völker oder den Aufruhr der Städte will er schildern, nicht sucht er Ehre bei den Menschen und irdischen Vortheil, sondern zum Besten der Nachkommen, dass sie angesichts solcher Tugenden und solcher Niederlagen sich bewahren und seiner im Gebet gedenken, — wie er zu Anfang des zweiten Buchs erklärt[20]). Aber erst das dritte und letzte Buch ist jenen Ereignissen gewidmet seit dem Eintritt des Erzbischofs Wido und schliesst mit dem Tode Gregors VII. (1085); doch wird ein Vorgang noch aus dem Ende des Jahrhunderts eingeschaltet[21]). Das zweite umfasst die Geschichte der früheren Erzbischöfe: nehmlich einzelnes aus der ältern Geschichte der mailändischen Kirche seit Erzbischof Honoratus (um 568); dann im Zusammenhang seit Erzbischof Walpert, der König Otto I. gegen Adalbert herbeirief; besonders ausführlich das Leben des Heribert. Das Material dazu hatte der Verfasser mühsam zusammengebracht: er gedenkt wiederholt der Reisen durch ganz Italien[22]). Im dritten Buch redet er als Augenzeuge: wie der Clerus, der eine so hohe Stelle eingenommen, seit dem Tode Heriberts zu Grunde gerichtet sei; dass Ambrosius wenn er wiederkäme ihn nicht erkennen würde[23]).

Hier sind zwei Eigenthümlichkeiten dieses Geschichtschreibers angedeutet. Einmal das Nachforschen: er hat sich ernstlich umgesehn; erwähnt auch einzelne Quellen[24]) und theilt manche Aktenstücke mit. Dabei ist freilich unächtes ihm in die Hände ge-

kommen, wie denn der Mangel an Kritik auch in der Zeitfolge der Begebenheiten stark hervortritt.

Das andere ist die Beziehung auf den Ambrosius, mit dessen Andenken und Anordnungen er sich viel beschäftigt. Einen praktischen Maassstab dafür giebt sein eigenes Zeugniss, dass er im Vertrauen auf dessen Gebete sein Werk unternimmt; so wie das des sterbenden Erzbischofs Heribert, der auf die Frage, wohin er gehe, geantwortet habe: zu den Füssen des Ambrosius[25]). Geschichtlich aber bethätigt sich diese Meinung durch das ganze erste Buch, welches ihm gewidmet ist.

Und hierin zeigt sich ein ausgeprägtes *theologisches* Interesse, das Landulfus vor seinem Vorgänger ganz und gar voraus hat. Das erste Buch handelt von den Ordnungen des Clerus angeblich nach der Einrichtung des Ambrosius: wobei es dem Verfasser begegnet, diesen (obwohl er im J. 397 gestorben ist) die Beobachtung der vier allgemeinen Concilien (die beiden letzten aus den Jahren 431 und 451) einschärfen zu lassen[26]). Zuletzt giebt er eine genaue Darlegung der der Taufe vorhergehenden Gebräuche und ihrer Symbolik[27]), welche für diese spätere Zeit nicht ohne Werth ist. So bringt auch das zweite Buch eine ausführliche Verhandlung über die ambrosianische Liturgie, ihre Anerkennung durch Gregor den Gr. und ihre Behauptung durch ein Wunder in der Peterskirche gegenüber dem Versuch durch die römische sie zu verdrängen[28]): und schliesslich eine Schilderung der kirchlichen Verrichtungen und priesterlichen Insignien mit einer eingehenden Symbolik des Stabes[29]). Endlich in der grossen Streitfrage des Jahrhunderts von der Ehelosigkeit der Geistlichen, die grade in Mailand so brennend geworden war, giebt er eine Reihe von Aktenstücken, Reden und Gegenreden im dritten Buch[30]), nachdem er zuvor schon eine angebliche Erklärung des Ambrosius darüber beigebracht hat[31]).

Auf Ambrosius beziehen sich denn auch mehrere *Monumente*, die er namhaft macht. Erstens eine Kreuzkirche zwischen der porta Romana und dem römischen Triumphbogen, welche von ihm erbaut sei und bis auf diesen Tag die Kirche der Apostel heisse[32]). Ferner ein Kelch des Ambrosius, wozu von K. Theo-

dosius das Gold gegeben, der aber von Bischof Fronto eingeschmolzen sei[22]). Für beides beruft er sich auf Inschriften. Dazu kommt die Nachricht von den Stäben des Ambrosius, welche gestohlen, aber wunderbar wieder herbeigeschafft seien[24]). — Ein geschichtliches Interesse hat noch ein Kreuz, welches angeblich Eusebius Bischof von Pavia (von dem man sonst nichts weiss) vor sich hertragen liess, als ob er Metropolit wäre: es sei ihm aber von der Versammlung der Bischöfe zu Roncali abgesprochen. Das ist das Kreuz, „welches mit vielem Crystall versehen, bis auf diesen Tag in der Sakristei der Marienkirche zum Zeugniss für die Nachwelt aufbewahrt wird"[23]). Ein ganz anderes Zeugniss bietet ein Bildwerk an, welches Erzbischof Arnulf als Brautwerber für K. Otto III. von dem griechischen Kaiser zum Geschenk erhalten und nach Mailand brachte (im J. 1002): die eherne Schlange, welche Moses in der Wüste errichtet habe; sie wurde von ihm der Kirche des Ambrosius zugeeignet[16]), wo sie sich noch befindet.

Die monumentale Richtung, welche Landulf zu seiner Aufgabe herzubringt, spricht sich auch darin aus, dass er die eigentliche Geschichtserzählung, zu Anfang des zweiten Buchs, mit einer Schilderung der Stadt Mailand, ihrer öffentlichen Gebäude und Befestigungen beginnt, die er aus einem noch vorhandenen Buch de situ Mediolani entnimmt[17]).

1) Arnulf. Gesta archiep. Mediol. I, 8. V, 9., herausg. von Bethmann und Wattenbach in Pertz Mon. Germ. Scr. T. VIII. p. 8. 31.

2) I, 1. p. 7. 8. 3) II, 1. cf. V, 1: nostri temporis gesta. 4) III, 2. 25. 5) III, 22. 25. V, 5. 6) III, 10 bis IV, 11. 7) II, 7. III, 8. 8) I, 9. 9) III, 4. 10) III, 14. 11) III, 15. 17. 12) IV, 13. 13) V, 7. 14) I, 4. 15) I, 19. 16) II, 16. 17) III. 24. 18) IV, 8.

19) Landulf. Hist. Mediol. Prolog., herausgegeben von Bethmann und Wattenbach *ebendas.* p. 36, 21.

20) II, 1. p. 45, 27. 31.

21) III, 30. s. Wattenbach zu d. St. p. 96. not. 35. und p. 33.

22) Prolog. p. 37, 3. und Lib. III. c. 2. 23) II, 34.

24) S. Wattenbach a. a. O. p. 33.

25) II, 1. 32. 26) I, 10.
27) I, 12. Er hat für dieses Buch eine Schrift benutzt, die zu Ende des Prologs p. 37. angezeigt ist.
28) II, 6. 10 ff. 29) II, 35. 30) III, 22 ff. 31) I, 11.
32) I, 6. 33) II, 3. 34) II, 31. 35) II, 21.
36) II, 18. 37) II, 2.

§. 102. Die römischen Pontificalbücher des 12. Jahrhunderts: Petrus von Pisa. Pandulfus. Boso.

Nachdem das bis zum 9. Jahrhundert fortgeführte römische Pontificalbuch einstweilen in dürftigen Catalogen eine Fortsetzung erhalten (s. S. 375), ruft die mächtige Entwickelung des Papstthums seit der Mitte des 11. Jahrhunderts eine neue Geschichtschreibung hervor; und zwar nach einem bewussten Anspruch, den schon Gregor VII. erhob selbst mit dem Ausdruck der Rüge über die Versäumniss, die Geschichte der Päpste zur Ehre der römischen Kirche zu überliefern: wie Bruno Bischof von Segni erfuhr, der selbst aus einer Vision die Weisung entgegennahm, das Leben Leo's IX. zu schildern[1]). So erfolgte denn die eigentliche Fortsetzung des Pontificalbuchs im 12. Jahrhundert offenbar nicht ohne amtliche Anregung: sie wurde ausgeführt durch Mitglieder der Curie, die selbst erlebtes berichteten und früheres, woran sie noch durch persönliche Kunde heranreichten. Wie nun diese Biographien in gedrängter Darstellung die Anlage des alten Pontificalbuchs nachahmen, so entbehren sie auch nicht der Rücksicht auf die Monumente, die vormals selbst herrschend war. Freilich in dieser Zeit war der Bau und die Ausschmückung von Kirchen nicht grade an der Tagesordnung: die Päpste hatten vorerst einen ganz andern Bau aufzuführen und darüber zu kämpfen. So ist von diesen Verfassern in jener Hinsicht zum Theil mehr Verwüstung als Herstellung und im Ganzen wenig neues zu registriren. Doch auch darin spiegeln sich die damaligen Zustände. Es sind aber ihrer drei Verfasser, die sich auch selbst namhaft machen, von denen die beiden ersten Petrus von Pisa und Pandulfus in Zusammenhang stehen.

1. Cardinal Petrus von Pisa versah seit etwa 1094 die Stelle eines apostolischen Notars und wurde durch Paschalis II. zum Cardinaldiaconus, später zum Presbyter von S. Susanna erhoben. Nach dem Tode Honorius II. wirkte er für die Wahl Anaclets II. und war 8 Jahre die Hauptstütze dieses Gegenpapstes, da er durch kanonische Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit hervorragte: bis er im J. 1137 durch Bernhard von Clairvaux auf die Seite Innocenz II. gezogen wurde, unter dem er seine Würde beibehielt († 1144). Ihm folgte der Ruhm, dass er in der Curie kaum seines Gleichen gehabt[2]). Von ihm nun sind in zusammenhängender Reihe die Biographien der Päpste von 1073—1118: Gregor VII., Victor III. (diese nur in einigen Zeilen), Urban II. und Paschalis II.: die letzte bei dessen Lebzeiten verfasst und kurz nach seinem Tode geschlossen, worin er selbst auch als Verfasser und Theilnehmer an den Ereignissen sich kund giebt[3]). Er schildert ihren Charakter, giebt Rechenschaft von den weltbewegenden Ereignissen, Kriegen von aussen und innern Fehden, und führt schliesslich die Ordinationen auf, so wie im Leben des Paschalis auch Naturereignisse als Prodigien[4]). Hiemit zunächst hängen die monumentalen Angaben zusammen. Denn im Leben Gregors VII. zum J. 1084 wird gemeldet, dass K. Heinrich das Septizonium (septem solia sagt er) belagert und viele Säulen desselben umgestürzt; bald darauf dass Robert Guiscard die ganze Gegend, wo die Kirchen S. Silvester und S. Laurentius in Lucina liegen, verwüstet und die des lateranischen Palastes und des Colosseums verbrannt habe[5]). Desgleichen im Leben des Paschalis II. um das J. 1114 das Einschlagen des Blitzes in den Thurm der lateranischen Basilica und in die Paulskirche, wodurch Verwüstung und Brand angerichtet sei[6]). Die einzige Nachricht von einem Bau, am Schluss dieser Biographie, betrifft die Kirche der vier Gekrönten, welche zur Zeit des R. Guiscard zerstört, durch Paschalis von Grund auf wiederhergestellt worden[7]).

In derselben Weise hat Cardinal Pandulfus die Biographien der nächsten drei Päpste Gelasius II., Calixtus II., Honorius II. (1118—1130) ausgeführt. In den beiden ersten nennt

er sich als Verfasser und spricht von seiner Beförderung in den unteren geistlichen Graden durch diese Päpste[8]). Er nimmt auch Bezug auf die eben erwähnte Geschichte des Paschalis in solcher Weise, dass seine Arbeit als Fortsetzung der des Petrus Pisanus erscheint[9]). Die letzte Biographie ist kurz; die kurze und drangvolle Regierung des erstgenannten Papstes ist ausführlicher und sehr lebendig geschildert, wie dessen Flucht nach Portus und Gaeta, in die er selbst verflochten war. Da ihm auch eine anschauliche Darstellung eigen ist, so findet sich bei ihm mancher Hinweis auf römische Localitäten, wie bei Einsetzung des P. Gelasius II. auf die via sacra, durch welche der Festzug nach dem Lateran ging[10]). Auch fügt er Erläuterungen aus dem Alterthum bei: z. B. bei der Kirche S. Maria jenseits des Tiber, ubi oleum fluxit; bei dem Kloster S. Andreas, quod ad clivum Scauri antiquitus vocatur[11]). — Von der monumentalen Thätigkeit der Päpste hat er etwas mehr zu berichten, als sein Vorgänger: Paschalis II. vor der Besteigung des päpstliches Stuhles, da er zum Cardinaldiaconus von S. Maria in Cosmedin ernannt war, habe diese Kirche über alle andern erhoben in Gold und Silber, Büchern, Gewändern und Besitzungen und zumal in Festgebräuchen, soweit Rom es zulässt[12]). Und Calixt II. habe die Peterskirche niemals ohne Geschenke betreten, als welche viele Vorhänge, Pallien, silberne Candelaber. Glocken, Fussböden genannt werden; er habe im lateranischen Palast die Kapelle des Nicolaus errichtet und die Sakristei (camera) mit Malereien wunderbar ausstatten lassen, wie man es heute sieht[13]). — Auch diese Abfassung scheint amtlich angeregt zu sein, aber innerhalb einer schismatischen Parthei: von dem schismatischen Papst Anacletus II. (seit 1130) war Pandulfus zum Cardinaldiaconus von S. Cosmas und Damianus erhoben; und nach dieser Epoche (vor 1139) sind die Biographien verfasst. Deshalb wurde nachmals auf Seiten der katholischen Parthei sein Buch nicht fortgesetzt, sondern beseitigt; und es tritt statt seiner ein anderer Geschichtschreiber ein[14]).

2. Das ist Cardinal Boso, der seit 1149 als Scriptor der *Curie* vorkommt und von Hadrian IV. (seit 1154) gleich anfangs

zum Kämmerer und Cardinaldiaconus von S. Cosmas und Damianus ernannt wurde. Seine Fortsetzung des Pontificalbuchs knüpft unmittelbar an das 9. Jahrhundert an, indem er frühere Biographien theils abschreibt, theils ergänzt, einige Päpste werden ganz übergangen; als Augenzeuge schildert er die Päpste (von 1145—1159) Eugen III., Anastasius IV. und Hadrian IV., wo er am Schluss sich als Verfasser nennt und seiner vertrauten Verbindung mit diesem Papst bis an sein Ende gedenkt. Am ausführlichsten aber den folgenden, Alexander III., dem er treu zur Seite stand, von dem er auch im J. 1165 zum Cardinalpriester ernannt wurde: diese Biographie bricht aber mit dem J. 1178 ab, in welchem der Verfasser gestorben ist[15]). Sie ist hauptsächlich mit den Einzelheiten des grossen Kampfes zwischen dem Papst und dem K. Friedrich I. erfüllt: wobei in der Belagerung Roms vom J. 1167 die Nachricht von der Verbrennung der Kirche S. Maria in turri, welche die Uebergabe der Peterskirche zur Folge hatte, und die Ankunft von zwei Galeeren mit Unterstützung des Königs von Sicilien für den Papst, auf dem Tiber bei der Paulskirche[16]), auch ein archäologisches Interesse hat. — Die Aufmerksamkeit des Verfassers in dieser Richtung beweisen die früheren Biographien. Der allgemeinen Papstgeschichte gehört im Leben Innocenz II. die Nachricht an, dass der Gegenpapst Anacletus II. die Kirchenschätze, namentlich von S. Peter und von S. Maria der grössern, plünderte, um den grössern Theil der feilen Stadt zu erkaufen; unter anderm das Ciborium, welches Papst Leo über dem Alter der Peterskirche errichtet hatte (das ist Leo III., s. oben S. 362. A. 47)[17]). Auf die besondere Pflege der Titularkirchen bezieht sich im Leben Lucius II. zu Anfang die Nachricht, dass er als Cardinalpriester von S. Crucis die Kirche sowohl in ihrem baulichen Bestand als in ihren Besitzungen sehr verbessert habe: jenes, da er von oben bis unten sie restaurirte und das Kloster neu erbaute[18]). Ueberdies wird am Schluss der Biographien die herkömmliche Rechenschaft von den päpstlichen Kirchenbauten nebst der Ausschmückung der Kirchen gegeben. In letzterer Beziehung erfährt man von demselben Lucius, dass er der lateranischen

Basilica ausser anderm Besitz ein kostbares Evangeliarium und bewundernswürdige Kannen zum Altardienst verliehen habe[19]). Und von der kurzen Biographie des Anastasius IV. bilden solche Schenkungen sogar den einzigen Inhalt[20]). Was aber die Bauten betrifft, so ist bemerkenswerth, dass jene Anlagen des Calixt II. im lateranischen Palast, welche Pandulfus erwähnt, Boso in seiner Biographie dieses Papstes genauer und eigentlich erst verständlich anzeigt[21]). Weiter meldet er von Innocenz II. bedeutende Restaurationen an der lateranischen Basilica und der Paulskirche und den Neubau zweier Kirchen[22]). Zumal bei Hadrian IV., wo er persönliche Kunde herzubringt, berichtet er sorgfältig wie über zahlreiche Erwerbungen an Grundbesitz, Befestigungen und andere weltliche Bauten, so auch über Restauration und Neubau von Kirchen und Kapellen und deren Ausstattung mit kirchlichem Geräth[23]), — ganz in der Weise des alten Pontificalbuchs.

1) Brun. Signiens. Vita Leonis IX. bei Murator. Rer. Ital. Scr. T. III. P. 2. p. 349, 1. A. und bei Watterich Pontif. Rom. Vitae T. I. p. 97f. S. dazu dessen Proleg. p. XXIII. LIX. not. 3. XLI.

2) Watterich l. c. p. LIV ff.

3) Petri Pisan. Vit. Paschal. II. p. 3. 11. ed. Watterich T. II. cf. T. I. p. LIX. LIV.

4) *Ebendas.* p. 5. 9.

5) Id. Vit. Gregorii VII. T. I. p. 307.

6) Id. Vit. Paschal. II. p. 10. 7) *Ebendas.* p. 17.

8) Pandulf. Vit. Gelas. II. et Calixti II. T. II. p. 99. 117. cf. T. I. p. LI.

9) Id. Vit. Gelas. II. p. 92. Vergl. Watterich zu d. St. not. 10.

10) p. 96. 11) Vit. Calixt. II. p. 116. Vit. Honor. II. p. 158.

12) Vit. Gelas. II. p. 94. 13) Vit. Calixt. II. p. 117.

14) Wattenbach Deutschlands Geschichtsquellen S. 447. Die zum Grunde liegende Abhandl. von Giesebrecht s. oben S. 329. A. 2.

15) Watterich l. c. T. I. p. LXXVII ff.

16) Boson. Vit. Alexandri III. bei Murator. Rer. Ital. Scr. T. III. p. 458, 2. D. E. 459, 1, B. (und bei Watterich T. II. p. 405 f.)

17) Id. Vit. Innocent. II. p. 435, 1. A. B. ed. Mur. (p. 174 f. ed. Watt.)

18) Vit. Lucii II. p. 437, 2. A. (p. 278 f.)

19) *Ebendas.* p. 437, 2. B. C. (p. 279.)

20) Vit. Anastas. IV. p. 440, 2. A. (p. 322.)

21) Vit. Calixt. II. p. 420, 2. D. (p. 129.)
22) Vit. Innocent. II. p. 436, 2. B. C. (p. 179.)
23) Vit. Hadrian. IV. p. 445, 2. (p. 335 f.)

bb. Biographien.

§. 103.

Den Geschichten der Bisthümer zur Seite stehen die Biographien, in denen nun für die Würdigung bedeutender Persönlichkeiten mehr Raum ist. Sie wachsen selbst aus jenen hervor, welche zum Theil um ihretwillen unternommen sind. So hat Adam in der Geschichte der Erzbischöfe von Bremen das 3. Buch dem Adalbert, Wilhelm von Malmesbury in der Geschichte der Bischöfe von England das 5. Buch dem Aldelmus gewidmet (s. S. 418. 430). Selbst in eine Weltchronik hat Hugo von Flavigny das Leben des Abtes Richard von Verdun († 1046), seines Lehrers aufgenommen, welches auch interessante Mittheilungen über den Neubau der Kirche, vornehmlich über kirchliches Geräth enthält[1]). Denn nachdem die gefürchtete Epoche des Jahres 1000, an welches sich die Erwartung des Weltendes knüpfte, glücklich vorübergegangen war, rief schon das Bedürfniss das Verfallene wiederherzustellen nebst dem Streben Grösseres an die Stelle zu setzen eine frische Thätigkeit hervor[2]), der aber auch eine mächtige Entfaltung künstlerischer Kräfte und Ideen entsprach. Und da vorerst noch Bischöfe und Aebte ihre Ehre und ihre Frömmigkeit in die Förderung solcher Werke setzten, so mussten deren Geschichtschreiber dem Zuge folgen: auch haben die Lebensgeschichten aus jener Zeit die Spuren dieses Wirkens und dieser Werke, deren so viele zu Grunde gegangen, reichlich erhalten.

Aber auch die Biographien, welche kirchliche Würdenträger des frühern Zeitalters, vor dem J. 1000, schildern, nehmen gern auf diese Seite ihrer Thätigkeit Acht. Wir haben schon gesehn, dass Hariulf, der im 11. Jahrhundert das Leben des Angilbert, Abtes von Centula († 814) schrieb, dessen Bericht über den Bau und den Schmuck der Kirche dieses Klosters nicht ohne Mühe

hervorgeholt und wörtlich darin aufgenommen hat (s. S. 311). Und das Leben des Gebehard, Bischofs von Constanz († 996), welches erst im 12. Jahrhundert verfasst ist, giebt eingehende Nachricht von dessen Erbauung einer steinernen Kirche mit Kreuzgewölben zu Petershausen seit dem J. 983 und ihrer Einweihung im J. 992[1]).

Aus der grossen Zahl der Biographien aber, deren Gegenstand nicht minder als die Verfasser dem 11. und 12. Jahrhundert angehört, entnehmen wir einige zu näherer Betrachtung: einestheils, im Anschluss an den vorigen §., von Päpsten, die als solche Epoche gemacht, anderntheils von kirchlichen Personen, die vorwaltend eine monumentale Thätigkeit geübt haben.

1) Hugon. Flavin. Chron. Lib. II. c. 7. 8. ed. Pertz Mon. Germ. Scr. T. VIII. p. 373 sq.
2) Glab. Radulph. Hist. Franc. III, 4. bei du Chesne T. IV. p. 27 sq.
3) *Vita Gebehardi* Lib. I. c. 11–13. ed. Wattenbach, Pertz T. X. p. 586 sq.

§. 104. Die Biographien Gregors VII.

Wenn man das Verhältniss sowohl der Geschichtschreibung als der geschichtlichen Entwickelung selbst zu dem damaligen Stand des Kirchenbaues in der Hauptstadt der katholischen Welt messen will; so bieten dazu vornehmlich die Lebensgeschichten der Päpste sich an, welche in dem grossen Streit dieser Jahrhunderte über die Unabhängigkeit der Kirche oder vielmehr die Herrschaft des Papstthums die eingreifendste Thätigkeit zu Anfang und auf der Höhe dieser Entwickelung geübt haben: Gregor VII. und Innocenz III. Von beiden sind besondere Biographien erhalten: und es ist bezeichnend, wie in diesen Darstellungen von ihrem Verhalten zu den Monumenten berichtet oder geschwiegen wird.

Von Gregor VII. haben wir erstens die Darstellung eines Augenzeugen, des Bonizo, Bischofs von Sutri und apostolischen Legaten um 1078, der für die gregorianischen Grundsätze durch That und Schrift eingestanden und nach seiner Vertreibung von

jenem Sitz, als Bischof von Piacenza selbst den Tod dafür gelitten hat († wahrscheinlich 1091)[1]). Zur Beantwortung der Frage, weshalb zu dieser Zeit die Kirche auf Erden seufzend zu Gott rufe und nicht erhört werde, hat er ein Werk über die Verfolgung der Kirche in neun Büchern alsbald nach dem Tode des Papstes (1085—1086) verfasst, welches von Anbeginn die Geschichte der römischen Kirche durchgeht: aber bis zum fünften Buch umfasst es die Geschichte der weltlichen Macht und ihres Verhältnisses zur Kirche von den heidnischen Verfolgern bis auf K. Heinrich III.; im 5. Buch beginnt die Lebensgeschichte der Päpste seit Leo IX., und Gregor dem VII. sind die letzten 3 Bücher gewidmet. Darin giebt er allerdings den geschichtlichen Verlauf; aber er schreibt Geschichte als Anwalt, und es ist ihm vor allem um das Princip zu thun, welches er auch unmittelbar zur Sprache bringt und dialektisch durchführt. Namentlich vertheidigt er die Excommunication Heinrichs IV., wobei er erklärt: wer, der nicht seinen Verstand verloren, weiss nicht, dass die königliche Gewalt der päpstlichen unterworfen ist[2]). Und am Schluss des Werks beantwortet er die andere ihm vorgelegte Frage: ob es dem Christen zustehe für den Glauben mit den Waffen zu kämpfen[3]). Von Kirchenbau ist hier keine Spur. Und schwerlich konnte Gregor daran denken weder in seinen Triumphen noch in seiner Drangsal: sei es in Canossa, als er K. Heinrich Busse thun liess oder in Salerno, wo er im Exil starb. — Doch ist in seinem Leben ein früherer Zeitpunkt, wo ein Autor von einem andern Standpunkt etwas von einem Bildwerk zu berichten weiss.

Nehmlich ein Menschenalter später, im J. 1128, verfasste in gleichem Eifer für das „gregorianische Dogma"[4]) ein deutscher Mönch Paul von Bernried das Leben Gregors hauptsächlich aus geschriebenen Quellen[5]); doch konnte er sich auf persönliche Mittheilungen des Papstes Calixtus II. (1119—1124) berufen[6]). Die Anlage der Schrift ist verschieden von der vorigen: es werden manche Aktenstücke mitgetheilt. Der Zweck ist rein geschichtlich: den Sieg dieses tapfersten Helden Gottes über Trug, Versuchung, Verfolgung, Gewaltthat, über Könige und

Bischöfe gezieme es sich nicht mit Schweigen zu übergehen, während doch profane Geschichten bei den Weltleuten zum Vorbild der Tapferkeit dienten. Sein Vorbild aber, dem bleibenden Gedächtniss überwiesen, helfe der Kirche, fördere die Gläubigen, schädige die Häresien. Denn von hier hätten die Kämpfe der Gerechten wieder ihren Anfang genommen; von hier sei der Sieg der Kirche und das Erbe eines beständigen Glücks ausgegangen[7]). Darin ist also die Absicht der Rechtfertigung des Papstes[8]), ja der Verherrlichung eingeschlossen. Und dieser dient eine reichliche Zuthat von Visionen und Wundern, deren eines auf ein *Bild der Maria* in der Peterskirche sich bezieht, vor welchem Cardinal Hildebrand seine Andacht zu verrichten pflegte. Als dies einmal geschah, habe er das Bild Thränen vergiessen und gleichsam seinen Schmerz ausdrücken gesehn über eine Unannehmlichkeit, die ihrem geliebten Hildebrand bevorstand; nachher, als das überstanden, habe das Bild ihm zugelächelt. Und wie sehr dem Verfasser die Beglaubigung grade dieses Wunders am Herzen lag, beweiset die Einschaltung analoger Geschichten, die er aus den Akten des II. Nicenischen Concils entlehnt[9]).

1) Watterich Pontif. Rom. Vitae T. I. p. XXIII ff.

2) Bonizo De persecut. eccles. ad Amicum, Lib. VII. ed. Watterich l. c. p. 323. 327.

3) Lib. IX. p. 347 ff. Vergl. Lib. I. p. XXXII.

4) Pauli Bernried. Vita Gregorii VII. c. 120. in Mabillon Acta SS. ord. Ben. T. VI. P. 2. p. 457. und bei Watterich l. c. p. 544.

5) c. 8: in chronicis legitur. 6) c. 17. 7) c. 44.

8) Vergl. c. 58: innocentiam Gregorii P. ostendendo. 9) c. 23. 24.

§. 105. Das Leben Innocenz III.

Von Innocenz III. ist eine umfänglichere Biographie durch einen Zeitgenossen überliefert, die freilich meist aus Aktenstücken besteht: es sind hauptsächlich Briefe des Papstes, auch etliche an ihn gerichtet, die mit wenigen Erläuterungen an einander *gereiht* werden. Doch enthält der frühere Abschnitt zusammen-

hängende Erzählung. Auch war es dem Verfasser nicht bloss um Sammlung des Stoffs zu thun: er will den Charakter zeichnen, und er giebt einigemal so eingehende Aufschlüsse über die Motive, dass er der Erwägung selbst nahe gestanden haben muss[1]). Man erkennt in dem Ganzen seine ordnende Hand. Die Hauptgruppen bilden zuerst die Erweiterung des Patrimoniums und der Bau von Befestigungen (bis c. 15) so wie die Händel im Königreich Sicilien (bis c. 41). Da hält er inne mit der weltlichen Geschichte, um zum Anfang der Regierung zurückkehrend die geistlichen Akte zu verfolgen (c. 42): wie der Papst die Käuflichkeit aus der römischen Kirche auszurotten strebte, öffentlich Recht sprach (namentlich in Competenzstreitigkeiten) und die Kirchendisciplin aufrecht erhielt. Oefter wird sein grader und ungebeugter Sinn gerühmt, dass „er stets auf der königlichen Strasse einhergegangen, weder zur Rechten noch zur Linken abweichend"[2]). Es folgen die Ereignisse durch die Reiche Europa's und Asiens: Frankreich (die Nöthigung des K. Philipp August seine verstossene Gemahlin wieder aufzunehmen), Spanien, das griechische Reich (Verhandlungen mit dem Kaiser und dem Patriarchen über die Unterwerfung unter den römischen Stuhl und die Befreiung des h. Landes), die Bulgarei (Zurückführung unter eben diese Autorität), der Kreuzzug, der in die Eroberung Constantinopels ausläuft, und das Schutzverhältniss zu Armenien (bis c. 120). Sodann manche Einzelheiten, besonders noch das Eingreifen in England (c. 132), zuletzt der Zwiespalt in Rom (c. 134—138). Man sieht sich hier gegenüber der Geschichte Gregors VII. wie in eine andere Welt versetzt. Während jener zu kämpfen hat und im Exil stirbt, ist dieser Papst fast auf der ganzen Linie siegreich; ausgenommen Eine grosse Sache, dass die Kreuzfahrer gegen seinen ausdrücklichen Befehl ihre Waffen gegen Christen kehren und Zara, dann Constantinopel erobern; und der Streit im eigenen Hause, da er vor der Auflehnung der Römer selbst nach Campanien sich zurückzog. — Gegenüber einer welterschütternden Action, wie er durch das Interdict in Frankreich und in England seine Anforderungen durchsetzte, und der Unterwerfung ganzer Reiche, die er durch Krö-

nung der Könige der Bulgarei, von Armenien und von Arragonien, des letztern selbst in Rom, bekundete, nimmt zwar was von Monumenten berichtet wird, eine bescheidene Stelle ein. Indessen konnte auch einem weltherrschenden Papst wie Innocenz III. die Pflege des Cultus nicht geringfügig sein. Auch stehen diese Nachrichten in einem grössern Zusammenhang; ausserdem ist manches charakteristisch.

Es zeigt sich der Zusammenhang mit der frühern Behandlung der Papstgeschichte darin, dass diese Seite seiner Thätigkeit zu Anfang und Ende geschildert wird, welches zuletzt bei Papst Lucius II. zu sehen war (s. S. 447). Zu Anfang: wie er zum Cardinaldiaconus von S. Sergius und Bacchus erhoben die ganz verfallene Kirche auf seine Kosten wiederherstellte und sofort nach Besteigung des päpstlichen Stuhles aus den zuvor ersparten Mitteln vor derselben eine Säulenhalle errichten liess[3]). Den Schluss der Biographie aber bilden, nächst den Zeugnissen über seine Wohlthätigkeit, woran sich der Neubau und die Dotation des Spitals des h. Geistes reiht[4]), die Beweise seiner Freigebigkeit und seines Eifers *circa cultum et ornamenta ecclesiae:* ein Abschnitt, der früher nur bruchstücklich bekannt, in neuerer Zeit aus verschiedenen Handschriften ergänzt ist[5]).

Es ist ein grosser Catalog, ganz in der Weise, wie er für die Päpste des achten und neunten Jahrhunderts im Pontificalbuch angelegt ist: betreffend römische und auswärtige Kirchen, ihre Herstellung und Ausschmückung. Daraus ist zu bemerken die Erneuerung der Mosaiken in der Apsis der Peters- und der Paulskirche (eine noch vorhandene Zeichnung der erstern lässt ersehen, dass neben dem Lamm, welches auf dem Berge steht, von dem die vier Paradiesesströme rinnen, die Figur des Papstes angebracht war)[6]); zwei reichgeschmückte Evangeliarien in der Peterskirche; eine rothe Decke mit goldenen Pfauen in der Peterskirche, S. Maria Maggiore und S. Lorenzo f. le mura; ein Elfenbeinkasten in der Kirche des Sergius und Bacchus; ein silberner Kasten in S. Maria in Sassia, vorn mit einem goldenen Kreuz geschmückt, dessen Mitte ein Onyx mit Darstellung der Höllenfahrt Christi einnahm; ein goldener Kelch 17½ Unzen schwer

in der Laterankirche, der Peterskirche und in S. Lorenzo f. le mura[7]); ausserdem in der Laterankirche ein grosser goldener Kelch nebst Patene 62 Unzen schwer. Auch liess er nachforschen in allen Kirchen Roms, wo es an silbernen Kelchen fehle, und diese schenkte er 133 an der Zahl, welche 100 Mark Silbers wogen. In die päpstliche Kapelle stiftete er alle Gefässe von Gold, „so dass ihres Gleichen an Reichthum nicht zu sehen war sowohl dem Stoff als der Form nach"[8]). In seinem persönlichen Gebrauch aber schränkte er sich so ein, um dem Luxus der Prälaten entgegentreten zu können, dass er an die Stelle der goldenen und silbernen Gefässe hölzerne und gläserne setzte[9]).

Sonst finden sich zerstreut in seiner Geschichte manche Denkmäler erwähnt in Bezug auf grosse kirchliche und politische Ereignisse. Einestheils die Plünderung in Calabrien und Apulien wie in Sicilien durch den Kanzler dieses Königreichs Walter Bischof von Troja, der fast aus allen Kirchen Kreuze, Kelche, Weihrauchgefässe raubte, auch Kreuze und Bilder von Gold und Silber zerbrach[10]), worauf bald dessen Excommunication durch den Papst folgte (im J. 1201); und die Plünderung der Kirchenschätze in Constantinopel durch die Kreuzfahrer, die auch silberne Tafeln von den Altären nahmen (i. J. 1204): welches vom Papst wiederholt verdammt wurde[11]). — Anderntheils päpstliche Verleihungen. Mit der Zurückführung der Bulgarei unter die römische Kirchenhoheit und der Krönung des Königs durch den päpstlichen Legaten hängt zusammen die Uebersendung der königlichen und bischöflichen Insignien: für den König nicht allein Scepter und Krone, sondern auch eine Kriegsfahne, geschmückt mit dem Kreuz und zwei Schlüsseln, deren Bedeutung erklärt wird[12]); für den Patriarchen ein Ring mit fünf Topasen, den der Papst zu eigenem Gebrauch gehabt hatte[13]). Hingegen mit der Ausübung einer strengen Kirchendisciplin hängt zusammen der Austausch von Geschenken mit Conrad Bischof von Hildesheim und kaiserlichem Kanzler: weil dieser zu einem andern Bisthum, dem von Würzburg übergegangen war ohne päpstliche Genehmigung, überdies auf die Rüge nicht achtete, entsetzte ihn der Papst von beiden Aemtern, liess auch durch fremde

Fürbitte und als der Bischof persönlich in Rom seine Milde anflehte (obwohl er den Bann aufhob) sich nicht erweichen, sondern, um der Kirchendisciplin nichts zu vergeben, gebot er ihm von beiden Kirchen zu lassen[14]). Nun schickte der Bischof dem Papst zum Geschenke schöne silberne Gefässe; der Papst schwankte ein wenig zwischen Annehmen und Ablehnen. Aber damit jener an seiner Gunst nicht gänzlich verzweifle, nahm er das dargebotene an, und damit er nicht glaube, der Papst könne durch Geschenke bestochen werden, schickte er ihm ein goldenes Gefäss von grösserem Werth, als die silbernen Gefässe zusammen betrugen. Endlich in der Absicht Oel auf den Wein zu giessen, liess er eine Neuwahl zum Bisthum von Würzburg ihm offen. So dient auch dieser Vorfall seinen Charakter zu zeichnen, worüber nur Eine Stimme war, wie der Biograph schliesslich anzeigt: dass dieser Papst nicht könne gebeugt werden durch Beleidigungen oder Angriffe, sondern durch Gehorsam und Ehrerbietung[15]).

1) Namentlich in Betreff der Disciplinirung des Bischofs von Hildesheim (s. S. 455 f.) und der Ermässigung des Interdicts im Königreich Leon, Vita Innocentii III. c. 45. 59., in Muratori Rer. Ital. Scr. T. III. p. 502, 2. 506, 2. E. sq.

2) c. 4. p. 486, 2. C. c. 43. p. 502, 1. D. c. 132. p. 562, 1. B.

3) c. 4. 4) c. 145.

5) Muratori c. 145. p. 567, 2. D. E. sq. hat nach dem Vorgang von Baluz nur den Anfang des Abschnitts, womit diese Vita abbricht. Vervollständigt ist derselbe bei de Brequigny et du Theil Diplomata et alia documenta ad res Francicas spectant. P. II. T. I. Par. 1791. p. 128—133., am Schluss der ganzen Vita. Den Zusatz allein hat später auch Mai veröffentlicht (ohne diese Ausgabe zu kennen) mit einer Eintheilung in Kapitel in s. Spicileg. Roman. T. VI. 1841. p. 300—312. Darnach Migne Patrolog. T. CCXIV. p. CCIII ff.

6) S. Piper Die Mosaiken in der alten Peterskirche, im Evang. Kalender für 1851. S. 50 ff. mit Abbildung.

7) Wiewohl der letzte nur zu 16½ Unzen angegeben wird, c. 5. ed. Mai.

8) *Ebendas.* c. 47. 9) c. 51.

10) c. 33. p. 496, 2. A. B. ed. Murator.

11) c. 94. p. 538, 2. E. und in dem Schreiben an den päpstl. Legaten Cardinal Petrus c. 96. p. 541, 1. B.

12) c. 75. p. 519.

13) c. 77. p. 521. und bei Mai c. 33.
14) c. 45: ne dissolveret nervos ecclesiasticae disciplinae.
15) c. 142. p. 566, 2. E.

§. 106. Bernwards Leben von Thangmar.

Indem wir hiernächst zu solchen kirchlichen Personen uns wenden, die eine eigenthümliche monumentale Thätigkeit geübt ehabn (s. S. 450), treffen wir auf zwei hervorragende Erscheinungen in Deutschland und Frankreich: Bernward und Suger, von deren Leben auch ebenbürtige Kunde auf uns gelangt ist.

Bernward Bischof von Hildesheim (993—1022) ist dargestellt von dem Priester Thangmar, Bibliothekar und Notar, dann Dekan der dortigen Kirche[1]), der besonders dazu berufen war durch persönliche Beziehung und amtliches Zusammenwirken: denn Bernward, von ihm erzogen, hing wie ein Sohn ihm an und hielt in allen seinen Bestrebungen nichts vor ihm verborgen[2]); aber auch in den wichtigsten Angelegenheiten, vor versammelten Bischöfen wie vor Kaiser und Papst, liess er durch ihn sich vertreten, als er selbst durch Kränklichkeit abgehalten war. Also hatte Thangmar den Schlüssel zu diesem reichen Leben; es aber zu beschreiben fand er sich getrieben, um den Nachkommen die Gnade Gottes an ihm zu preisen und sie durch sein Beispiel zur Tugend anzuregen. So ist ein Lebensbild entstanden, welches dem des Erzbischofs Bruno, Bruders von K. Otto I. (S. 385) an die Seite gestellt werden mag, nach Behandlung und Inhalt, da es auch bei dem Bisthum Hildesheim nicht stehen bleibt, sondern durch die Verbindung Bernwards mit dem Kaiser und den Streit über Gandersheim in die deutsche Reichs- und Kirchengeschichte so wie in die Papstgeschichte hinübergreift.

Thangmar schildert vom Anfang des Unterrichts seine Geistesgaben und Studien, den Eintritt in die geistlichen Würden, die Berufung zum Erzieher K. Otto's III., endlich zum bischöflichen Amt. Dann stellt er seine Tagesordnung auf zum Zeugniss des Charakters und verfolgt nach den Jahren seine Geschichte unter dem Gesichtspunkt, dass er treu im Dienste Christi nicht

minder dem Kaiser das Seine gab nach dem Evangelium (Matth. 22, 21)[3]); weshalb er ihn preiset als wachsamen Hirten der Heerde wie als Vertheidiger des Vaterlandes, den weisesten Lenker des ganzen Staats[4]). An der Staatsleitung hatte er Theil als vertrauter Freund Kaiser Otto's: er brachte die Stadt Tivoli zu friedlicher Unterwerfung und zog selbst in den Kampf, als die Römer wider ihn sich empörten, wie er auch K. Heinrich II. auf einem Kriegszug begleitete[5]). Aber weit früher fand er zur Vertheidigung seines eigenen Bisthums sich aufgerufen durch die Einfälle der Seeräuber, denen zu begegnen er feste Plätze errichtete[6]), wie er auch die Stadt Hildesheim mit Mauern umgab[7]). Nächst dieser äussern Sicherstellung schildert der Verfasser was er zum Nutzen seiner Kirche gethan durch Erwerbung von Grundbesitz und Ausschmückung der Gebäude[8]). Daran schliesst sich die Wahrnehmung der Gerechtsame über das Kloster Gandersheim wider die Eingriffe des Erzbischofs von Mainz, die ihn auch nach Rom führte zu dem Kaiser und dem Papst im J. 1001, und eben dahin in demselben Jahre an seiner Statt den Thangmar, der das erstemal ihn begleitet hatte. In dieser Sache ist der Verfasser am ausführlichsten und urkundlichsten, um für die Folge einer Erneuerung des Streites vorzubeugen[9]). Hingegen wie er zuvor von dem Verdienst Bernwards, speciell seiner Ausschmückung der Kirche spricht, bricht er aus dem Grunde ab, um nicht Ueberdruss zu erregen[10]).

Wie sehr man aber auch ein näheres Eingehen grade auf diese Seite seiner Wirksamkeit vermisst, da er nicht bloss eine Leitung ausübte, sondern selbst als Künstler Hand anlegte; so giebt der Verfasser doch auf allen Stufen seiner Laufbahn davon Zeugniss. Erstens über seinen Bildungsgang: dass Bernward, obwohl von Eifer in aller freien Wissenschaft verzehrt, doch auch Fleiss verwandte auf die leichtern, die sogen. mechanischen Künste[11]). Ebenso im bischöflichen Amt zeigt der Bericht über seine tägliche Beschäftigung, dass er nicht allein mit allen Kräften Tag und Nacht in den göttlichen Dingen verharrte, sondern auch keine der Künste ungeübt liess, auch wenn er es nicht zur Vollendung brachte[12]). Und in seiner Wirksamkeit, wo von der

Ausschmückung der Hauptkirche die Rede ist, kommt die Verzierung der Wände und Decke mit auserlesenen Malereien, die Anfertigung kostbarer Evangelienbücher für den feierlichen Umzug an den Hauptfesten und andern Geräthes vor, worunter ein goldener Kelch 20 Pfund schwer und ein von Gold und Silber schimmernder Kronleuchter[13]). Daran reiht sich die Nachricht von der Errichtung der Kreuzkapelle zu Ehren eines Kreuztheils, das, ein Geschenk Kaiser Otto's, von Bernward in eine glänzende Kapsel gefasst wurde, — wobei ein Wunder sich ereignet haben soll, das einzige, welches dieser Biograph aufgenommen[14]). Den Schluss aber bildet die Stiftung des Michaelisklosters und dessen Einweihung im J. 1022, wenige Wochen vor Bernwards Tode, „das mit mannichfaltigem Schmuck zu Ende geführt war, wie es noch heute vor Augen steht"[15]). Der nähern Beschreibung enthält sich der Verfasser; aber er entschädigt durch Mittheilung der Stiftungsurkunde, welche die Veranlassung der Stiftung kund giebt. Lange, heisst es, schon damals, als er Lehrer K. Otto's war, habe er nachgesonnen wie er der ewigen Barmherzigkeit genug thun, durch welches *Bauwerk* (architectura) der Verdienste er den Himmel erwerben könne. Als Bischof von Hildesheim habe er dann die Ausführung des lange gehegten Plans beschlossen, nehmlich die *Inschrift* (titulus) seines Namens dem frommen Gedächtniss zu überliefern, indem er Kirchen baute, Gottesdienste dort einrichtete und alle seine Habe dem Herrn zu eigen gäbe[16]). Das sind also zwei Motive der Stiftung: und merkwürdig dass das Hauptwort für beide ein bildlicher Ausdruck ist, aus der Sprache der Kunst[17]) und der Inschriften[18]) entlehnt: woraus zu sehen ist, wie sehr Bernward in diesen Ideen lebte. — Dort hat er auch sein Grabmal angeordnet, dessen Inschriften, von ihm selbst bestimmt, die Biographie mittheilt.

Wie unvollständig jedoch grade die künstlerische Thätigkeit Bernwards darin geschildert ist, geht selbst aus der Biographie seines Nachfolgers, des Bischofs Godehard, von Wolfhere, und zwar aus der Angabe hervor, dass „dieser auf der Westseite des Doms die Thüren auf's schönste anbrachte, welche Herr Bernward hatte

giessen lassen"[17]). Diese Thüren, von denen Thangmar kein Wort sagt, sind noch vorhanden und gehören zu den interessantesten Denkmälern des frühern Mittelalters.

Desto mehr kunstgeschichtliches Detail erfahren wir von einem der mächtigsten kirchlichen Würdenträger des folgenden Jahrhunderts.

1) Thangmar Vita Bernwardi Prolog. und c. 33., in Pertz Mon. Germ. Scr. T. IV. p. 757, 41. 773, 12.

2) Prolog. p. 758. 10. Thangmar hat auch von früh an bis in sein Greisenalter dem Unterricht der Knaben obgelegen, c. 1. 34.

3) c. 6. 41. 4) c. 7. 54. 5) c. 18. 23. 24. 41. 6) c. 7. 7) c. 8. 27. 8) c. 10. 9) c. 11. 10) c. 8. 11) c. 1. 12) c. 6. 13) c. 8. 14) c. 9. 15) c. 49. 16) c. 51.

17) Worauf Hüffer in s. Uebersetzung des Buchs, Berlin 1858. S. 60. A. 2. aufmerksam macht.

18) tradere *titulum* nominis mei; wie gleich darauf folgt: cui loco Deo . . . sanctoque Michaheli archangelo *titulato*.

19) Wolfhere Vita prior Godehardi c. 37., Pertz T. XI. p. 195, 21.

§. 107. Suger Abt von St. Denis.

Wir haben von Abt Suger eine Biographie durch den Mönch Wilhelm[1]), einen jüngern Zeitgenossen[2]), der seines vertrauten Umgangs gewürdigt war und ein Denkmal der Pietät in dieser Schrift gesetzt hat. Er schildert ihn, wie in dem kleinen und zarten Körper so grosse Geistesgaben gewohnt hätten[3]), und zeichnet seinen Charakter, um Neider und Missgünstige zum Schweigen zu bringen: eine eigentliche Lebensgeschichte ist nicht beabsichtigt. So würde dieser Abriss, der auch die monumentale Thätigkeit Sugers nur berührt[4]), eine auszeichnende Stelle hier nicht einnehmen können; vielmehr ist es Suger selbst, der nächst dem, was er vollbracht hat, durch die Rechenschaft, die er davon gegeben, an die Spitze dieser Reihe tritt.

Suger, geboren im J. 1081, war frühzeitig dem Kloster St. Denis übergeben und wurde hier mit dem nachmaligen König Ludwig VI. erzogen: das legte den Grund zu der Freundschaft, welche bestehen blieb, als dieser den Thron einnahm

(1108—1137). Aber schon früher wurde er durch den Abt Adam von St. Denis an den Hof gebracht und dadurch auf den grössern Schauplatz des Wirkens geführt. Nachdem er im Jahre 1122 dessen Nachfolger geworden, theilte er seine Thätigkeit zwischen dem Kirchenamt und den Staatsgeschäften, mit denen jedoch Luxus und weltliches Treiben in das Kloster einzog. Plötzlich (im J. 1127) ging eine Umwandlung in ihm vor, auch reformirte er das Klosterleben, und er wurde Gegenstand allgemeiner Verehrung in seinem kirchlichen Wirken, das von seiner Abtei zur Sorge für alle Kirchen des Reichs sich ausdehnte, wie durch seinen Einfluss im Staat, dessen Regentschaft ihm zufiel, als Ludwig VII. den Kreuzzug unternahm im J. 1147. Der Lohn seines gerechten und klugen Waltens war die dankbare Anerkennung des heimgekehrten Königs wie des Volks, die ihn Vater des Vaterlandes nannten[5]). Und nicht geringeres Vertrauen, ja Bewunderung bekunden die Stimmen der kirchlichen Würdenträger. So schreibt Bernhard, Abt von Clairvaux in einem Briefe an Papst Eugen: „Wenn von dem grossen Hause des grossen Königs ein Gefäss zu Ehren (2 Tim. 2, 20) in unserer gallicanischen Kirche es giebt, wenn einer, wie David, treu ist nach dem Befehl Gottes in Eingang und Ausgang, so ist es nach meinem Urtheil der ehrwürdige Abt von St. Denis. Denn ich kenne den Mann, dass er in weltlichen Dingen redlich und klug, in geistlichen eifrig und demüthig, in beiden ohne Tadel wandelt"[6]). Und Joseel Bischof von Salisbury in einem Briefe an Suger selbst, als Regenten von Frankreich: „Euer Ruhm, der überall verbreitet ist, hat mich von jenseits des Meeres in Eure Arme eilen lassen. Ich bin gekommen vom Ende der Erde, um Eure, nehmlich des Salomo's unserer Zeit, Weisheit zu hören. Ich habe sie gehört, habe den Tempel, den Ihr gebaut, den Zierrath, den Ihr dargebracht habt, gesehn, die Ordnung der Diener und der Dienste wahrgenommen und bin mit Recht in die Rede jener Königin des Südens ausgebrochen, dass nicht die Hälfte uns gesagt ist und dass grösser ist die Weisheit und das Werk, als das Gerücht davon in unserm Lande"[7]).

Suger selbst hat den Blick eröffnet in seinen Charakter und

seine Wirksamkeit, abgesehn von den Briefen, die er geschrieben und empfangen[8]), durch historische Schriften, welche den zwiefachen Kreis seiner Thätigkeit umfassen. Das ist mittelbar sein Hauptwerk, die Geschichte Ludwigs VI. des Dicken, womit sein eigenes Leben verflochten ist, da er selbst ein nicht geringer Theil der Begebenheiten war, — wie er denn auch von seiner Erhebung zum Abt von St. Denis nähere Nachricht giebt[9]). Und unmittelbar die Geschichte seiner Verwaltung dieser Abtei[10]).

Die letztere war hervorgerufen durch das Verlangen der Klosterbrüder (im J. 1145) nach einer Aufzeichnung über den Zuwachs, der unter seiner Verwaltung dieser Kirche zu Theil geworden, an Erwerbung, Wiederherstellung und Verbesserung der Besitzungen und Ausstattung der Gebäude. Er selbst versprach sich von der Ausführung die zwiefache Frucht, dadurch die Fürbitte der nachfolgenden Brüder sich zu erwerben und ihren Wetteifer für das Beste der Kirche zu erregen, auch das Erworbene sicher zu stellen[11]). Hiernach zerfällt die Schrift in zwei Theile: über die Vermehrung der Einkünfte und die Herstellung der Gebäude[12]). — Ihr voran ging ein Bericht, auf den er sich auch bezieht[13]), über die Einweihung der Kirche vom J. 1140[14]), der aber auch die Baugeschichte überliefert. Diese Schriften haben eben so ein biographisches wie ein archäologisches Interesse und verdienen ausgezeichnet zu werden, da sie mehr in die Kenntniss dieses Bauwerks und seine Geschichte einführen, als in ähnlichen Fällen durch irgend eine Schrift dieses Zeitalters geschieht.

Es erhellt zuvörderst der weite Umblick, mit dem er an's Werk ging: wie er auf die Mittelpunkte kirchlicher Alterthümer in Rom und Constantinopel aufmerksam war. In Rom hatte er an den lateranischen Concilien im J. 1116 und im J. 1123 Theil genommen, das letztemal sechs Monate verweilt[15]), auch daselbst unter den Denkmälern sich umgesehn. Denn als er mit Erweiterung der Kirche von St. Denis umging und um den Neubau mit dem alten Gebäude in Einklang zu setzen, überlegte, woher die Marmorsäulen zu nehmen wären, dachte er an *Rom*, wo er „in dem Palast Diocletians und andern Thermen oft

die wunderbaren Säulen gesehen hatte"[16]). Von den Ornamenten der Sophienkirche und anderer Kirchen in Constantinopel war ihm wunderbares und fast unglaubliches berichtet durch wahrhafte Männer. Als er nun jene Kirche mit prächtigstem Geräth für den Altardienst versehen hatte, forschte er gern bei solchen, die aus Jerusalem kamen, denen die Kirchenschätze von Constantinopel zugänglich gewesen, ob der von St. Denis einigermaassen damit zu vergleichen sei: und meinte, als dieser für bedeutender erklärt wurde, die Griechen hätten aus Furcht, die Begehrlichkeit der Franken zu erregen, wohl manches verborgen[17]). — Wie aber dies Werk zu Ehren Gottes und der Heiligen von ihm ausgeführt wurde, so geht er in dem Bericht von dem Schutze Gottes aus: worüber er bereits mit einer etwas scholastischen Formel sich erklärt[18]). Es fehlt auch nicht an Offenbarungen und Wundern: namentlich dass für jene Säulen unversehens in der Nähe, zu Pontoise ein Steinbruch entdeckt (wie zu Gandersheim S. 394), und als einmal die Arbeiter ausgeblieben waren, die schweren Steine durch sonst unzureichende Kräfte emporgezogen wurden[19]). — Uebrigens empfängt man ein lebendiges Bild des ganzen Getriebes: wie die Anwohner zur Mitarbeit sich zudrängen, von allen Seiten Künstler herbeigeholt werden, Maler, Giesser und Bildhauer[20]), und wie der Abt selbst mit den Zimmerleuten in den Wald geht, um für die Bedachung die grossen Baumstämme (die sonst durchaus nicht dort zu finden waren) zu ermitteln[21]).

Es war ein zwiefacher Bau, erst des Portals an der Vorderseite der Kirche, welches im J. 1140 eingeweiht wurde; daran schloss sich die Grundsteinlegung für den Neubau des Chors und nach einer Bauzeit von 3 Jahren und 3 Mon. die Einweihung im J. 1144. Auf die *Baugeschichte*[22]) folgt in der erstgenannten Schrift ein eingehender Bericht über die *Ornamente der Kirche*. Es finden sich Andeutungen über den Bezug des Materials: als man in Verlegenheit war, die nöthigen Edelsteine zu beschaffen, geschah es, dass ein ganzer Schatz von solchen, wie er sie in zehn Jahren zu finden nicht gehofft hatte, zum Kauf angeboten wurde[23]); andrerseits boten viele Bischöfe kost-

bares Geräth zum Geschenk dar. Auch älteres Geräth der Kirche wird aufgeführt sofern es eben restaurirt worden: darunter manche alterthümliche Merkwürdigkeiten. Selbst aus dem klassischen Alterthum: Elfenbeintafeln, die zur Kanzel gehörten, mit Bildern aus der alten Geschichte, von denen Suger mit Bewunderung spricht[24]). Er erwähnt aus dem frühern Mittelalter den Stuhl des Königs Dagobert, auf dem der Ueberlieferung nach die Könige der Franken nach Antritt der Regierung sich zu setzen pflegten, um die Huldigung der Grossen in Empfang zu nehmen. Auch kommt ein goldener Vorsatz Karls III. (vermuthlich des Kahlen) an einem Altar vor, dessen übrige drei Seiten Suger gleichfalls mit goldenen Tafeln versah. Unter seinen neuen Werken zeugt nicht minder von dem Aufwand edler Metalle ein Kelch von 7 mal 20 Unzen Goldes und ein grosses goldenes Crucifix. Letzteres ist bedeutend auch in iconographischer Hinsicht, in welcher noch die Glasmalereien hervorragen, beides durch Inschriften erläutert.

Die Veranlassung zu der Vergrösserung der Kirche hatte die Beengung und Ueberfüllung gegeben, die, wie der Verfasser im Eingang der Schrift über ihre Einweihung anschaulich schildert, grosse Uebelstände und Gefahren mit sich brachte[25]). Doch hat er in derselben Zeit (10 Jahre vor seinem Tode, d. i. 1141), wie sein Biograph berichtet, für seinen eignen Gebrauch, um zu Andachtsübungen sich dahin zurückzuziehen, eine kleine Kapelle der Kirche anbauen lassen, kaum 10 Fuss breit, 15 Fuss lang. Ein solcher Raum für einen Mann, dem ein Königreich zu Gebote stand, giebt allerdings ein Zeugniss seines Sinnes. Auch soll der h. Bernhard, als er nach Betrachtung des grossen Bauwerks der kleinen Celle ansichtig wurde, seufzend in das Wort ausgebrochen sein: nos homo iste condemnat, qui non ipse sibi ut nos, sed Deo tantum aedificat[26]).

1) Willelmi Vita Sugeri, bei Felibien Hist. de St. Denys App. p. CXCIV ff. und bei Bouquet Rec. des hist. de Gaule et de la Fr. T. XII. p. 102 ff. Vergl. Hist. littér. de la France T. XII. p. 545 ff.

2) Denn Suger hatte schon graues Haar, als dieser mit ihm bekannt wurde, *ebendas.* II, 1.

3) II, 6. 4) II, 9. s. auch II, 3. 5) III, 7.

6) Bernard. Claraevall. Ep. CCCIX. T. I. p. 290. ed. Mabill. Und in der Sammlung der Briefe von und an Suger bei du Chesne Hist. Franc. Scr. T. IV. p. 493. Diesen Brief führt schon Willelm. Vita Sugeri II, 10. an.

7) Joseel. Ep. ad Suger. in der (A. 6.) angeführten Sammlung Ep. XXXVI. p. 503.

8) Eine Analyse derselben giebt die Hist. littér. de la France l. c. p. 373 ff.

9) Suger. Lib. de vita Ludovici Grossi c. 21., bei du Chesne T. IV. p. 310 f. Oefter, auch wo er nicht selbst eingreift, zeigt er an, dass er zugegen gewesen p. 287. A. 288. B. 289. A. B. 290. C. Dass er zu den Vertrauten des Königs gehörte, sagt er ausdrücklich p. 319. A: qui intimi ejus et familiares eramus; und sagt dessen Anrede: carissime amice p. 320. C.

10) Id. Liber de rebus in administratione sua gestis, bei du Chesne T IV. p. 331 ff. Felibien l. c. p. CLXXII ff. Bouquet Rec. l. c. p. 96 ff. Gegen die Ansicht von du Chesne, als ob der Mönch Willelmus Verfasser dieses Buchs sei, s. die Hist. littér. de la Fr. l. c. p. 395. In der That spricht darin Suger durchaus im eigenen Namen.

11) *Ebendas.* c. 1. 12) c. 1—23. c. 24 bis zu Ende. 13) c. 28.

14) Id. De consecratione ecclesiae a se aedificatae, bei du Chesne T. IV. p. 350 ff.; der Schluss fehlt daselbst, ist aber mitgetheilt von Mabillon Vet. Analecta ed. nov. p. 463: er enthält nur die Namen der Bischöfe, von denen die Altäre geweiht sind. Vollständig ist die Schrift bei Felibien l. c. p. CLXXXVII ff.; im Auszuge bei Bouquet Rec. T. XIV. p. 312—318.

15) Den ersten Aufenthalt in Rom deutet er nur an, De vita Ludovici Grossi c. 9. p. 290. C: quod privilegium (des Kaisers hinsichtlich der Investitur) idem dn. Papa (Paschalis II.) in magno concilio 300 et eo amplius episcoporum *nobis audientibus* conquassavit; von dem andern giebt er Rechenschaft c. 21. p. 311. C. — Den ersten Aufenthalt setzt Huguénin Suger et la monarchie Franç. au XIIe siècle. Paris 1857. p. 107. in das J. 1116

16) De consecrat. eccles. p. 352. B.

17) De rebus in administr. c. 32. p. 346. C. ed. du Chesne.

18) De consecr. eccles. p. 352. B: identitas auctoris et operis sufficientiam facit operantis.

19) De consecrat. eccles. p. 352. C. sq.

20) De rebus in administr. c. 1. 27.

21) De consecrat. eccles. p. 353. B.

22) De rebus in administr. c. 24—29.

23) c. 32. p. 345. B. wo auch der Ursprung des Schatzes von König Heinrich I. von England angezeigt wird.

24) c. 32. p. 348. B: pulpitum antiquum, quod ammirabile tabularum eburnearum subtilissima nostrisque temporibus inreparabili sculptura et antiquarum historiarum descriptione humanam aestimationem excedebat.

25) De consecrat. eccles. p. 351. C. 26) Willelm. Vita Sugeri II, 10.

dd. Die Geschichte der Klöster.

§. 108.

Das Leben dieses Abtes und Staatsmanns führt zugleich in sein Kloster St. Denis ein und zeigt ein glänzendes Blatt in dessen Geschichte, das aber überhaupt durch sein Verhältniss zu den Königen von Frankreich eine hervorragende Stellung einnimmt. Andere Klöster wurden in andern Ländern durch fürstliche Gunst ausgezeichnet; aber auch ohne solche Pflege findet sich zu dieser Zeit in ihnen eine treibende Kraft für das innere Leben wie für die äussere, auch monumentale Darstellung, dass ein dankbarer Stoff der Geschichtschreibung sich darbot, sobald ein dazu befähigter Mann sich hervorthat. Und zwar ist der monumentale Stoff theils in die allgemeine Klostergeschichte aufgenommen, theils sind zahlreiche Einzelheiten, welche Gebäude und Alterthümer der Klöster betreffen, durch besondere Schriften überliefert. Die letztern werden wir weiterhin (§. 111. 112) in Betracht ziehen.

Was die erstern betrifft, so ist in England vor allen Ingulph zu nennen, Abt von Croyland seit 1076 († 1109), der die Geschichte dieses Klosters, einer königlichen Stiftung, in Verbindung mit der Geschichte der Könige von Mercien verfasst hat: denn sollte das Buch auch überarbeitet sein, so hat doch der Inhalt, der uns hier angeht, das Gepräge des Ursprünglichen. Wie es seiner Zeit sich nähert, geht es in eine allgemeine Chronik über; aber auch manche Mittheilungen aus seinem Leben sind darin verflochten[1]). Es beginnt mit der Stiftung des Klosters durch K. Ethelbald im J. 716 und dem Bau einer steinernen Kirche, an Stelle der hölzernen Kapelle des Einsiedlers Guthlacus: wozu viele Pfähle in den sumpfigen Boden eingerammt werden mussten[2]). Von K. Withlaf wird ein Privilegium mitgetheilt aus dem J. 833 mit Schenkungen an Grundbesitz und Zierrathen: unter den letztern befand sich ein goldener Vorhang für die Kirche, in welchen die Zerstörung Troja's gestickt, und ein vergoldeter Becher für das Refectorium, auf welchem ringsum bar-

barische Winzer mit Drachen kämpfend gebildet waren[3]). Weiterhin wird der Raubzug der Dänen vom J. 870 auch an Monumenten ersichtlich: in Croyland, nachdem sie gemordet und die Särge der Heiligen erbrochen hatten, ohne die gehofften Schätze zu finden, verbrannten sie die Gebeine mit der Kirche und dem ganzen Kloster. In dem benachbarten Kloster Medeshamsted (welches König Wulfer im J. 664 gegründet hatte) wurden die Leiber von 84 Erschlagenen, des Abtes und der Mönche, da fast niemand dort übrig geblieben war, durch den Abt von Croyland bestattet, der in der Mitte des Grabes eine Steinpyramide errichtete, 3 Fuss hoch und lang und 1 Fuss breit mit den ausgemeisselten Bildern des Abtes und seiner umherstehenden Mönche[4]). Seit der Zeit ist mehrfach von dem Kirchenschatz von Croyland die Rede und dessen wechselnden Schicksalen: der Schädigung wegen des dänischen Tributs unter dem letzten König von Mercien Ceolwulf, der Wiederansammlung durch den Abt Turketulus († 975), zuvor Kanzler des Königs Edred, durch welchen das Kloster selbst wiederhergestellt war, und dem völligen Untergang dieses Schatzes durch innere und äussere Noth unter dem Abt Godricus (seit 1005). Worauf noch einige Geschenke von den dänischen Königen Knud (im J. 1032) und dessen Nachfolger Harold angezeigt werden. — Demnächst kommt auch hier Wilhelm von Malmesbury in Betracht, da er nicht allein in dem Pontificalbuch von England alle bedeutendern Klöster berücksichtigt und das letzte Buch insbesondere seinem Kloster gewidmet (S. 430), sondern auch in einem eigenen Werk von dem Alterthum des Klosters Glastonbury gehandelt hat. Zwar will er darin schildern: „welche und was für Männer diese Kirche gegründet und gefördert haben"[5]); doch hat er, wie in seinen andern Werken, ein sorgfältiges Augenmerk auf die Denkmäler. Nachdem er die dortigen Kirchen im Einzelnen bei ihrer Gründung erwähnt, fasst er noch einmal sie zusammen mit Angabe ihrer Lage[6]); macht einzelne Zierrathen namhaft wegen der Wunder, die sich daran knüpften[7]), giebt aber auch ganze Verzeichnisse von denen, welche König Ina im 8ten und Bischof Brithwold im 11. Jahrhundert geschenkt hat-

ten[8]). Und bezeugt seinen forschenden Sinn durch Beschreibung zweier Steinpyramiden nahe der alten Kirche von ansehnlicher Höhe mit Bildwerken und Inschriften[9]).

Bedeutender aber, als beide Werke in der vorliegenden Frage ist die etwas jüngere Chronik von Petershausen bei Constanz, welche von erster Hand bis zum J. 1156 reicht[10]): sie ist theilweise ausschliesslich Klostergeschichte, namentlich durch das ganze erste Buch, wenn sie auch weiterhin die Reichsgeschichte mit aufnimmt; und umfasst in jener Eigenschaft insbesondere die Baugeschichte des Klosters. Denn nicht allein dessen Gründer Bischof Gebehard von Constanz hat sich hervorgethan durch den Bau und die Ausschmückung der ersten Kirche (983-992), worüber auch seine Biographie berichtet (s. S. 450), welche demselben Verfasser angehört[11]); sondern auch die Aebte Theoderich und Conrad sind in gleicher Weise thätig gewesen. Von allem dem giebt der Verfasser anschaulichen und eingehenden Bericht[12]), so dass die auch sonst hervorragende Chronik in monumentaler Hinsicht zu den reichhaltigsten Quellen gehört.

Indessen wie die Aebte dieses Klosters selbst ein Vorbild sich genommen haben an den kunstliebenden Aebten von St. Gallen, so folgt auch jene Chronik der Geschichte von St. Gallen. Daher wir diese für Deutschland und die Chronik von Montecasino für Italien zu näherer Betrachtung hervorheben, als Geschichtswerke, welche durch den Gegenstand wie durch die Behandlung in erster Linie stehen, unter einander aber verschiedenartige Zustände und historische Methoden repräsentiren.

1) Ingulph. Histor., in Rerum Anglic. Script. vet. ed. Fell. T. I. p. 62. spricht von seiner Knabenzeit, wie die Königin Edgitha, wenn er aus der Schule kam, sich mit ihm beschäftigte; von seinem Bildungsgang, seinem Eintritt in den Dienst Wilhelms des Eroberers, seiner Pilgerfahrt nach Jerusalem p. 73f., seiner Gelangung zur Abtswürde p. 75.

2) p. 4. 3) p. 9. 4) p. 22. 24.

5) Willelm. Malmesbur. De antiquitate Glaston. ecclesiae, in Hist. Britann. Script. ed. Gale T. I. p. 291. Der Verfasser hat die Beschreibung wiederholt in s. Gesta regum Anglor. Lib. I. §. 21. p. 34f. ed. Hardy.

6) p. 310. 7) p. 304f. 8) p. 310f 325f. 9) p. 306.

10) *Casus monasterii Petrishusen*, ed. Mone Quellensamml. der badischen Landesgesch. Bd. I. bis Lib. V. c. 37. s. daselbst S. 113.

11) Wie Wattenbach nachgewiesen hat zur Vita Gebehardi, Pertz T. X. p. 582.

12) Worauf Mone aufmerksam macht a. a. O. S. 113. 161.

§. 109. Geschichte von St. Gallen durch Ekkehard.

Die Geschichte von St. Gallen durch Ratpert (S. 313 f.) hat zunächst eine Fortsetzung erhalten durch Ekkehard, den vierten dieses Namens unter den Mönchen von St. Gallen[1]), der unter Abt Norpert (seit 1034) sie verfasst hat: zuvor hatte er in Mainz sich aufgehalten, wahrscheinlich als Vorsteher der Klosterschule, wie er selbst sich zu bezeichnen scheint bei einer Function in Gegenwart des K. Conrad II. aus dem J. 1025[2]). Aufgefordert von den Brüdern, unternahm er die Schicksale des Klosters zu erzählen von da an, wo Ratpert aufgehört hat (883) bis auf seine Zeit[3]); aber bei dem J. 972 bricht seine Geschichte ab. Ihm stand dafür ein reicher Stoff zu Gebote: zunächst mündliche Ueberlieferung und zwar aus dem Munde der Väter, d. h. älterer Klosterbrüder, die er selbst voranstellt und auf die er oft sich beruft[4]); und diese geht sehr in's Einzelne, bis auf Verse, welche vor 100 Jahren (im J. 920) Schüler vor dem Bischof Salomo aufgesagt hatten[5]). Weiterhin kommt die Ueberlieferung durch Augenzeugen vor[6]). Aber auch zahlreiche schriftliche Quellen sind von ihm benutzt, sowohl fremden Ursprungs, z. B. das Leben Gregors des Gr. von Joh. Diaconus, Karls des Gr. von Einhard, als einheimische Berichte und Documente. Zuweilen beschränkt er seine Mittheilung, darauf verweisend[7]); aber er ergänzt auch die schriftliche Nachricht[8]) aus der mündlichen Ueberlieferung. Auch in einer ausführlichen Geschichte, der Visitation des Klosters durch eine kaiserliche Commission von Bischöfen und Aebten vom J. 966 folgt er theilweise einem schriftlichen Bericht; das folgende, da das Papier durch Wasser unleserlich geworden, ergänzt er durch die Aussagen der Väter, die zugegen gewesen[9]). Besonders wichtig sind die Berichte (zu denen wohl auch der eben genannte gehört), welche Ekkehard II., Lehrer der Herzogin Hedwig von Schwaben, dann

Kaplan des Kaisers Otto I. nach St. Gallen erstattet oder hinterlassen hatte[10]); die Aeusserungen der kaiserlichen Personen bei einer vertrauten Verhandlung über die Anmeldung des neugewählten Abtes von St. Gallen Notker (im J. 971) zu Speier, woran er Theil nahm, waren von ihm in tironischen Noten niedergeschrieben, zur Freude K. Otto's des Sohnes: wie der Verfasser aus dem Munde dieses Ekkehard mittheilt[11]). Dass vermöge der erstgenannten Ueberlieferung in Namen und Zeiten Verwechselungen und Missverständnisse vorkommen[12]), ist sehr erklärlich, thut auch dem eigenthümlichen Werth dieser Geschichte keinen Abbruch, die über St. Gallen und weit darüber hinaus eine Quelle ersten Ranges ist.

Der Verfasser will, wie er bevorwortet, das Glück und Unglück seines Klosters nach der Wahrheit schildern[13]). Und von Unglück hat er allerdings viel zu sagen, nicht allein von Heimsuchung durch feindliche Völker, Ungarn und Saracenen; sondern auch im eigenen Lager durch Missgunst von Ordensleuten, dem Abt Rudmann von Reichenau und dem Mönch Sandrat von Köln: daher er so häufig das Wort tragoedia braucht von den Schicksalen des Klosters[14]). Jedoch diese tragischen Ereignisse früherer Zeit kamen mehr von aussen; hingegen entlockt ihm der Blick auf die Gegenwart die schmerzliche Andeutung, dass die alte Zucht und Strenge nachgelassen habe[15]): was ihn selbst bestimmt, manches zu verschweigen, wofür dermalen der Sinn nicht vorhanden sei[16]). Darin liegt schon ein Lob der Vergangenheit: und er weiss dies zu rechtfertigen, indem er von der innern Geschichte des Klosters, den vielen bedeutenden Männern, deren Wirken dort zusammentraf, ein farbenreiches Bild entwirft. Dieses bleibt keineswegs bei dem Kloster stehn, dessen Geschichte selbst, abgesehn von einzelnen Digressionen (wie der Verfasser selbst sie bezeichnet)[17]), in die Zeitgeschichte, und zwar auf seltene Weise in die innersten Verhältnisse einführt. Zumal nach seiner Verbindung mit Kaiser und Reich: so fällt ein helles Licht nicht allein auf den amtlichen und persönlichen Verkehr mit dem Hofe, wie den Besuch K. Conrads im J. 913 und K. Otto's I. im J. 972 bei den Mönchen und ihre

Botschaft an den letztern[18]), sondern selbst auf das Verhältniss der kaiserlichen Personen unter einander; zuvor aber auf das Treiben der Ungarn, als sie St. Gallen im J. 925 besetzt hatten: beides durch Augenzeugen, wie sie in günstigerer Lage, im letzten Fall freilich auch in gefährlicherer nicht gedacht werden können. Denn das ist das auszeichnende dieser Geschichte, dass sie nicht bloss Begebenheiten, sondern auch Zustände schildert bis in's Einzelnste, ohne darin sich zu verlieren. Das ganze Klosterleben wird höchst anschaulich; es werden zugleich die Personen in treffender Charakteristik vorgeführt: sowohl in zusammenfassender Schilderung, wie z. B. Ekkehard II., von dem man ein so schönes Bild empfängt[19]), als in ausgeführter Erzählung, wie derselbe und gleich zu Anfang der nachmalige Bischof Salomo in einer Reihe von Charakterbildern vor Augen tritt. Um einige Züge hervorzuheben, so schildert der Verfasser die wunderbare Freundschaft zwischen Bischof Salomo und Erzbischof Hanno, wie beide sehr verschlagen in Worten und Werken einander zu überlisten pflegten[20]); aber auch die Liebe zwischen Notker und Ekkehard III., wie jener zu einem Vers, den er gedichtet, das fehlende Wort von dem andern sich geben lässt[21]). Demnächst treten aus der glücklicheren Zeit die mannichfaltigen Bestrebungen in Wissenschaft und Kunst hervor. Als eigenthümlich insbesondere die Pflege des Kirchenliedes und der Musik, vertreten durch Männer wie Tutilo, Hartmann, Ekkehard I., Notker. Sodann die Blüthe der zeichnenden und ausschmückenden Künste.

Es werden aus diesen berühmte Namen aufgeführt vor allem zur Zeit des Bischofs, vormaligen Abtes von St. Gallen, Salomo (890—920), der selbst in der Schreibkunst erfahren war und zumal in der Ausführung von Kapitalbuchstaben: zum Zeugniss dienen ein grosses L und C in dem langen Evangeliarium, das auf seinen Befehl angefertigt worden. Der Schreibkünstler war der Mönch Sintramnus, „dessen Schrift keine, wie wir glauben, gleich kommt, weil während alle Welt diesseits der Alpen seine Kunst bewundert, er in diesem Werk sich selbst übertroffen hat"[22]). Ferner Tutilo, im Malen und Schnitzen ausgezeichnet[23]), der

auch vom Bischof Aufträge erhielt: namentlich für St. Gallen die Bearbeitung der einen noch glatten Tafel eines Elfenbeindiptychon „von einer Grösse, wie man sie selten sieht", dessen „andere mit Bildwerk schon versehene Tafel sehr ausgezeichnet war und ist"[24]). Derselbe schnitzte in Mainz einen Thron Gottes, „der seines Gleichen nicht leicht findet bis auf diesen Tag"[25]). Und in Metz ein Bild der Maria, woran sie selbst ihm geholfen haben soll: das sitzende Bild, fügt er hinzu, wie lebend, ist allen die es sehen noch jetzt ehrwürdig[26]). Aus späterer Zeit wird besonders Notker genannt der Arzt und Maler, dessen Kunst zu St. Gallen sowohl in Büchern als in der Kirche sich verewigt habe[27]).

So geht der Verfasser auf die Künstlergeschichte der vorhergehenden Jahrhunderte und auf die Kunstwerke ein mit Rücksicht auf ihren derzeitigen Bestand. Ausserdem hat er manche Geschenke zu verzeichnen: wie von Bischof Salomo, bevor er Klosterbruder geworden, zum Dank dafür, dass er gleichwohl im Kloster zugelassen war, ein vergoldetes Kreuz für die Kanzel des Nachtdienstes, „welches zu unserer Zeit Abt Norpert in eine silberne Säule eingelassen auf den Hauptaltar stellte"[28]). Und von Hedwig, Wittwe des Herzogs Burchard III. der Schwaben (etwa seit 973), gestickte Gewänder, worunter eine goldgeschmückte Alba mit der Hochzeit der Philologie[29]). — Selbst das Siegel eines Schreibens kommt zur Sprache, mittelst dessen der resignirte Abt Burchard den neugewählten Abt Notker dem Kaiser Otto I. im J. 971 präsentirte: der Kaiser, der es aufmerksam betrachtete, hatte es für ein Bild des Burchard gehalten; es war die Halbfigur des Gallus[30]).

Die nächste Fortsetzung der Geschichte von St. Gallen gehört dem Anfang des 13. Jahrhunderts an; daher sie in der folgenden Periode vorkommen wird.

1) Den Stammbaum der drei ersten dieses Namens s. bei Arx an dem gleich anzuführenden Ort p. 118. not. 95.

2) Ekkehardi IV. Casus S. Galli, Pertz Mon. Germ. Scr. T. II. p. 111, 28. S. dazu Arx not. 30. cf. p. 83. not. 66. Auch erwähnt Ekkehard, dass er zu Mainz einen Auftrag des Erzbischofs Aribo ausgeführt habe p. 118, 5.

3) Ausdrücklich nennt er den Abt Burchard (1001—1022), von dem er noch handeln wollte p. 137, 1. Den Norpert als derzeitigen Abt nennt er im Eingang p. 78, 4. s. auch Anm. 28.

4) Preloquium p. 77, 9. p. 94, 24. 100, 48. Obwohl er auch manches, was er gehört hat, übergeht p. 143, 49.

5) p. 91, 16.

6) p. 108, 19: quamvis multa patres qui intererant, narrare soleant. Ebenso p. 114, 34. 116, 47. 124, 48.

7) So verweiset er auf die Gesangbücher p. 101, 25; auf das Büchlein über das Leben des Abtes Hartmann p. 102, 6; auf das Leben der Wiborada p. 107, 20. und auf dasselbe (c. 26. 27) hinsichtlich des Herzogs Burchard von Schwaben durch das unbestimmte alibi p. 104, 28.

8) In der eben genannten Vita Wiboradae p. 105, 3; in der vita Udalrici p. 107, 24.

9) p. 131, 18.

10) Von der Herzogin Hedwig aus p. 126, 2. s. dazu not. 76; bei Kaiser Otto I. p. 138, 30ff.

11) p. 140, 1. 2.

12) p. 81, 29: Petrus Bischof von Verona st. Ratpolt von Trier, s. Arx not. 41; p. 146, 47: der Besuch K. Otto's in St. Gallen im J. 972 am Tage der Himmelfahrt Christi st. der Himmelfahrt Mariä nebst Verwechselung der Personen s. not. 33. und p. 76.

13) Preloq. p. 77, 11.

14) p. 103, 26: ad tragoediam nostram explicandam. p. 107, 12. 125, 35. 137, 47. 146, 3. Hingegen in der II. Fortsetzung der Casus S. Galli aus dem Anfang des 13. Jahrh. p. 150, 20. wird tragoedia von einem erfreulichen Schauspiel gesagt.

15) Preloq. p. 77, 3: ut nunc morum et temporum est etc. In anderm Sinn bezieht er auf die Gegenwart den Ausruf o tempora, o mores p. 141, 32.

16) p. 101, 1: quibus quia, ut nunc saeculum est, diffidi putamus, tacere quam scribere maluimus. p. 107, 47: quae quia austera hujus temporis sanctis videri possunt et impossibilia, praeterimus.

17) p. 82: von Landolaus Bischof von Treviso. p. 83: von Hatto Erzbischof von Mainz. p. 103 f.: von König Heinrich I. cf. p. 104, 28. p. 117 f.: von Ekkehard I. cf. p. 118, 20.

18) p. 84 f. 146 f. 138 ff.

19) p. 122, 23. So auch Kunibert, Abt von Niederaltaich p. 138, 1. u. A.

20) p. 88, 27. 21) p. 136, 15.

22) p. 89, 6–9. und von der Schreibkunst des Salomo p. 92, 3. Ein Facsimile des von dem letztern ausgeführten Buchstabens C s. daselbst Tab. V.

23) p. 94, 39. 24) p. 88, 49 f. 25) p. 98, 2.

26) p. 100, 32. 47. 27) p. 136, 10. 28) p. 81, 4—6.

29) p. 123, 27. 30) p. 139, 34.

§. 110. Geschichte von Montecasino durch Leo.

Dieses Kloster hat erst seit dem letzten Decennium des 11. Jahrhunderts seine Geschichte erhalten durch **Leo Marsicanus**, der als Mönch demselben angehörte und der Bibliothek vorstand, nach dem J. 1101 Bischof von Ostia geworden und zwischen 1114—1118 gestorben ist. Er hatte frühzeitig die Zuneigung, dann das Vertrauen des Abtes Desiderius (seit 1058), nachmaligen Papstes Victor III. († 1087) erfahren, der „ihn in einem Alter von 14 Jahren im Kloster aufnahm, ihn unterrichtete, nährte, förderte"[1]). Dessen Nachfolger Oderisius (1087—1105) beauftragte ihn zuerst, das Leben des Desiderius zu schreiben; und da er in Jahres Frist wegen anderer Dienste noch nicht begonnen hatte, erweiterte jener die Aufgabe zu einer Geschichte der Aebte vom Stifter an bis auf Desiderius[2]). Diese hat Leo ausgeführt in drei Büchern, deren Eintheilung den Schicksalen des Klosters folgt und zwar seiner Erneuerung durch die drei Aebte, denen auch lange zu regieren vergönnt gewesen[3]): Petronax (718—750) nach der Zerstörung durch die Langobarden vom J. 527 und der Niederlassung der Mönche in Rom; Aligernus (949—985) nach der Zerstörung durch die Saracenen vom J. 883 und der Niederlassung in Teano und Capua, und den Desiderius, welcher Kloster und Kirche neu erbaute. Also beginnen die beiden ersten Bücher (jenes nach einer Einleitung über Benedictus und die 4 nächsten Aebte) mit den beiden erstgenannten; das dritte ist ganz dem Leben des Desiderius gewidmet. In diesem wird ein Abschnitt gemacht mit der Einweihung der neuen Kirche vom J. 1071: bis wohin er die Verzeichnisse fortführen will um dann sie wieder aufzunehmen[4]). Aber nur bis dahin reicht sein Werk: an die Beschreibung jener Feier schliesst sich nur noch die Nachricht von der Einweihung dreier Kapellen zu Montecasino im J. 1075: bei der letzten bricht die Handschrift ab[5]).

Eine solche Arbeit hatte schon Desiderius dem Alfanus, Erzbischof von Salerno angesonnen, den aber ihre Schwierigkeit abschreckte. Diese lag theils in der Lässigkeit früherer Zeiten,

da es versäumt war die Geschichte der Aebte zu überliefern bis auf kurze und in rohem Stil verfasste Schriften, wie die des Abtes Johannes von Capua[6]), — theils in dem Unglück, da durch den Brand von Montecasino im J. 883 und des Klosters zu Teano im J. 896 viele Documente ein Raub der Flammen geworden[7]) und manche Schriftstücke selbst durch den Schiffbruch untergegangen waren, worin Abt Atenulfus im J. 1022 den Tod fand[8]). Doch haben dem Verfasser immerhin sowohl einheimische Urkunden und Schriften als fremde Geschichtswerke zahlreich vorgelegen, von denen er im Eingang nur die Geschichte der Langobarden (des Paulus Diaconus) und Chroniken der Kaiser und Päpste anzeigt; im Einzelnen macht er selten seine Quellen namhaft, wie Gregors Leben des Benedictus, des Erchembert langobardische Geschichte nebst der Chronik von Salerno (welche er demselben zuschreibt) und die Denkschrift des Abtes Bertharius über die Besitzungen des Klosters[9]). Dazu kommt für die neuere Geschichte die mündliche Ueberlieferung: die erste directe Kunde geht um ein ganzes Jahrhundert zurück und betrifft die Blendung des Abtes Manso im J. 996, wovon einer der Thäter, der Presbyter Andreas, über 100 Jahr alt, dem Oheim des Verfassers mit Thränen erzählt hatte, als dieser, ein Knabe, zugegen war[10]). Eine andere Erzählung von der Erscheinung des Erzengels Michael, um die Seele des Azzo abzuholen etwa im J. 1020, aus dem Munde eines Mönchs, der ihn gesehen und mit ihm gesprochen haben wollte, „der damals jung war zu unserer Zeit aber hochbetagt", ist zwar fast wörtlich aus den Dialogen des Desiderius herübergenommen, doch hat der Verfasser aus eigener Wissenschaft dessen Namen Petrus (er habe ihn noch lebend gefunden, sagt er selbst) hinzugefügt[11]). Das ganze dritte Buch aber über das Leben des Desiderius ruht auf persönlicher Kunde, die er theils von andern, welche ihm nahe gestanden theils aus seinem Munde, endlich er selbst als Augenzeuge fast aller Vorgänge bis zu seinem Tode empfangen hatte[12]): namentlich berichtet er von dem Bau und der Einweihung der neuen Kirche aus eigener Ansicht[13]).

Die Aufgabe aber, wie Abt Oderisius sie stellte, war:

die Reihenfolge und Geschichte der Aebte sorgfältig zu erforschen, desgleichen den Zuwachs der Besitzungen unter jedem von ihnen aus den Urkunden genau zu ermitteln und darzustellen, auch die zweimalige Zerstörung und Wiederherstellung des Klosters, so wie die Denkwürdigkeiten berühmter Männer gehörigen Orts kurz einzufügen[14]). Demnach wird vor allem von den persönlichen Schicksalen der frühern Aebte gehandelt, worunter manche Wechselfälle erscheinen: Bertharius wurde von den Saracenen am Altar erschlagen, Manso auf Anstiften des Bischofs Albericus, der nach der Abtei lüstern war, geblendet, Johannes, ein strenger Mann, der mehr gefürchtet als geliebt sein wollte, durch einen andern ersetzt und Atenulfus mit allen Gefährten auf der Flucht nach Constantinopel von den Wellen verschlungen[15]). Von manchen findet sich nur dürftige Nachricht; aber reichhaltig ist der Bericht über Aligernus und Desiderius, die Wiederhersteller des Klosters. Die Hauptsache sind dann dessen Schicksale: an die Geschichte von Montecasino aber schliesst sich zunächst die der Klöster zu Teano und Capua, wo 67 Jahre in der Zwischenzeit zwischen der Verwüstung und Wiederherstellung der Sitz des Abtes war; und weiter die der Stiftungen, welche in Abhängigkeit von dem Mutterkloster erstanden. Obwohl aber der Verfasser, dem Auftrage entsprechend, nichts anders als Klostergeschichte geben will, erweitert sich diese einestheils zur Aufnahme der politischen Ereignisse in Unteritalien, woran das Kloster sowohl direct als durch seine Besitzungen betheiligt war: im Guten wie im Bösen. Er geht also auf die Geschichte der Saracenen ein, „wie sie hieher gekommen, — da von ihrer Verheerung auch wir ein grosser Theil gewesen sind", und wie sie mit Hülfe der Griechen wieder vertrieben wurden[16]); eben so auf die Geschichte der Normannen, ihre Herkunft in diese Gegenden, die Eroberung Apuliens, endlich ihre Vertreibung aus den Besitzungen des Klosters[17]). Hingegen wird eine Nachricht eingeschaltet von Robert Guiscard Herzog von Apulien und Calabrien und Richard Fürsten von Capua, „da sie vor allen ihren Zeitgenossen diesen Ort geliebt, bereichert und beschützt haben"[18]). Andrerseits kommt das

Verhältniss zu Kaiser und Papst in Betracht. Vor allem die Ertheilung päpstlicher Privilegien, angeblich zuerst von P. Zacharias, wodurch das Kloster unabhängig von bischöflicher Aufsicht, unter den Papst gestellt wurde[19]). In jüngster Zeit gingen aus der Reihe der Aebte selbst zwei Päpste hervor, Stephan IX. (1057) und Victor III. (1086): und unter dem letztgenannten, dem Abte Desiderius stand das Kloster in solchem Ansehn und im Vertrauen des Papstes, dass vorzugsweise aus seinen Mönchen Berufungen in die römische Curie und auf Bischofssitze erfolgten[20]). So leitet diese Chronik in die Papstgeschichte hinüber, von der sie auch sonst Aufschlüsse giebt: wie durch Andeutung der klugen Absicht, in der Hildebrand den Bischof Gebhard von Eichstädt, die Stütze des Kaisers, ihm entzog und auf den päpstlichen Stuhl (1055) brachte[21]). Gleicherweise wird die Bestätigung der Besitzungen des Klosters von Seiten der deutschen Könige seit Karl dem Gr. hervorgehoben[22]) und das Schutzverhältniss zu ihnen[23]): welches durch ihre Besuche in Montecasino sich befestigte[24]). Aber das Interesse erstreckt sich auch auf jenseits liegende Ereignisse[25]), wie Otto's II. Begräbniss und Otto's III. Kaiserkrönung zu Rom[26]) und noch entfernter die Errichtung des Bisthums Bamberg durch Heinrich II., so wie die Legende von dem Schicksal seiner Seele nach dem Tode, welches durch den goldenen Kelch, den er dem Laurentius geschenkt, entschieden sei[27]). Unter diesem doppelten Schutzverhältniss aber war das Kloster ganz auf die Eintracht beider Gewalten angewiesen. Der Bruch zwischen ihnen brachte es in schwere Bedrängniss, — wie Abt Desiderius es beweglich aussprach in dem Streit zwischen Heinrich IV. und Gregor VII., als jener ihn zu sich berief. Darüber folgt ein ausführlicher Bericht aber erst in der Fortsetzung dieser Geschichte durch Petrus Diaconus[28]). — Auch Naturereignisse werden zuweilen angezeigt: eine Kometenerscheinung[29]), Ausbrüche des Vesuv[30]), häufiges Einschlagen des Blitzes[31]) und besonders Erdbeben: eines in dem Gebiet von Benevent (im J. 847), wovon das Kloster verschont geblieben, ein anderes (im J. 1005), welches Risse in der Kirche hervorgebracht hatte[32]), und häufiger um das

J. 1074, als Desiderius für den Bau des Kapitelhauses grosse Erdmassen abgraben liess. Bei dieser Gelegenheit tritt ein individuelles Urtheil hervor: die unvermeidliche Verletzung vieler Gräber, auch wohl von Heiligen, habe solche Folge gehabt [32]). Ein andermal übt der Verfasser literarische Kritik, an dem Paulus Diaconus, um dessen Urtheil über die Versetzung der Gebeine des Benedictus zu entkräften [34]), welche dem Kloster zu vindiciren er eifrig beflissen ist [35]). — Auf das innere Klosterleben geht er weniger ein: es ragt aus früherer Zeit in wissenschaftlicher Hinsicht Paulus Diaconus hervor, dem ein Abschnitt gewidmet ist [36]); sodann als eines der Häupter des Mönchsthums Odilo, Abt von Clugny, der in Montecasino einen Besuch machte, dessen Schilderung einen anziehenden Beitrag zur klösterlichen Sitte giebt [37]). Das war zur Zeit des Abtes Theobald (1022 bis 1035): diesem aber wird nachgerühmt, er habe einige Handschriften, woran bis zu der Zeit grösster Mangel daselbst gewesen, abschreiben lassen (deren Verzeichniss beigefügt ist) [38]); und zuletzt dem Abt Desiderius, er habe in den Künsten, die seit länger als 500 Jahren bei den Lateinern daniederlagen, in Stein- Metall- Glas- Elfenbein- Holz-Arbeit die Knaben in der Klosterschule fleissig unterrichten lassen [39]). Doch werden mehrfach Züge mönchischer Frömmigkeit und visionäre Erscheinungen mitgetheilt, zum Theil aus den Dialogen des Desiderius; — dem Verfasser eigen ist eine Beschreibung des liturgischen Ritus am Osterdienstage [40]).

Die Hauptsache aber sind einestheils die Nachrichten über die Erwerbungen und Veränderungen im Grundbesitz des Klosters: bei der Schenkung des Gisulf Herzogs von Benevent wird auch eine genaue Beschreibung der Grenzen gegeben [41]). Diese Verzeichnisse nehmen den grössern Theil des Werkes ein. Dabei kommt die Abwehr von Uebergriffen, freilich auch Beraubung, ferner Rechtshändel zur Sprache. Der merkwürdigste ist mit den Herrschern von Gaëta und Trajetto wegen gewisser Ländereien, welche von den Königen Karl, Hugo und Lothar dem Kloster, von den Päpsten Johann VIII. und X. an jene vergabt waren, nachdem inzwischen die Saracenen sie inne gehabt hatten:

sie wurden dem Kloster bestätigt „nach römischem wie nach langobardischem Recht"[42]).

Anderntheils ist es die monumentale Seite, die Herstellung und Ausschmückung der Gebäude, wovon mit Vorliebe gehandelt wird. Das giebt zuvörderst Anlass der heidnischen Reste zu gedenken: des Apollotempels, an dessen Stelle Benedictus sein Kloster anlegte und eines Götzentempels, welchen Scauniperga Gemahlin des Herzogs Gisulf in eine dem Petrus geweihte Kirche verwandelte[43]), ferner einer dabei gelegenen prächtigen heidnischen Grotte, wo Probst Theobaldus (um das J. 1005) die Kirche des Nicolaus errichtete[44]). — Von Kirchenbauten aber ist zuerst die Rede aus dem 8. Jahrhundert bei Wiederherstellung des Klosters durch Abt Petronax, der die kleine Kirche des Martinus erweiterte[45]). Dann bei den auf einander folgenden Aebten Poto, Theodemar und Gisulfus[46]): jene schmückten die von ihnen erbauten Kirchen mit Malereien, auch mit Versen, von welchen der Verfasser einige mittheilt, er hatte in der Kirche des Poto sie kaum noch lesen können; die Kirche des Theodemar ist die erste, von der er eine Beschreibung giebt; von der des Gisulfus fügt er auch die Maasse bei: nach Länge, Breite und Höhe 82, 43, 28 Ellen. Zuletzt schildert er als Augenzeuge[47]) die grossartige Bauthätigkeit des Desiderius, der sämmtliche Klostergebäude, da sie eng, hässlich und alt waren, von Grund aus erneuerte, dann auch den Neubau der Kirche des Benedictus unternahm und in 5 Jahren (1066—1071) ausführte in einer Grösse von 105, 43, 28 Ellen: die Schilderung ist so eingehend, dass selbst über die Namen einzelner Räume und Bautheile Auskunft gegeben wird[48]); andrerseits giebt sie Anlass das kühne und energische Vorgehen des Bauherrn zu bewundern: wie dieser den Berg ebnen liess für das Fundament der Kirche, hingegen an einer andern Stelle ausgraben, um 24 Marmorstufen zum Vestibul des Atriums zu legen; wie er selbst Material zum Bau aus Rom herbeischaffte und Künstler für die Steinarbeit aus Constantinopel heranzog.

Ebenso war Desiderius eifrig bemüht kirchliche ornamenta aller Arten zusammenzubringen, woran das Kloster bis dahin

sehr arm schien[49]). Das lag freilich an dessen wechselnden Schicksalen. Denn schon früh ist die Rede von der Herstellung solcher Zierrathen, namentlich durch Abt Bertharius[50]): aber zunächst kamen die Saracenen, raubten, mordeten und brannten (im J. 883); sodann nahmen die Ungarn bei ihrem Einfall in Capua und Benevent (im J. 937) viele Klosterleute gefangen, zu deren Loskauf h. Geräthe verwendet wurden[51]), — ob aus der Beute, die man ihnen nachher abnahm, sie zurückgekommen sind, ist nicht ersichtlich. Später waren Abt Aligernus und die auf einander folgenden Aebte Johannes, Atenulfus, Theobaldus thätig für die Ornamente[52]); auch wurden reiche Geschenke von den Kaisern dargebracht, besonders von Heinrich II.[53]). Wiederum wurde fast der ganze Schatz geraubt von Pandulfus Fürsten von Capua[54]). Und zuletzt liess sogar Abt Fridericus als P. Stephanus IX. (im J. 1058) den Schatz an Gold und Silber von Montecasino nach Rom bringen; da er aber die Bestürzung der Brüder wahrnahm, gab er alles bis auf ein Bild, das er selbst aus Constantinopel gebracht hatte, zurück[55]). Alles dies hat Leo sorgfältig registrirt. Was aber Desiderius als P. Victor III. an Zierrathen dem Kloster letztwillig hinterliess, ist erst in der Fortsetzung der Chronik verzeichnet[56]).

So ist das Werk in dieser Beziehung durchgehends eine reichhaltige Quelle und hat für die Geschichte der klösterlichen Monumente auf einen Vorrang Anspruch: um so mehr, da Montecasino allen andern Klöstern voranstand, wie denn sein Abt den Ehrennamen eines abbas abbatum führte[57]). Auch ist die ganze Ausführung der Aufgabe wohl entsprechend. Wenn es jedoch zu wünschen übrig lässt; so liegt dies einestheils an dem Gegenstande: der ausgesetzten Lage und der wiederholten Verwüstung der Abtei, woraus eine unstete Existenz der Brüder folgte; auf der andern Seite dem ausserordentlichen Wachsthum des Grundbesitzes, welches eine Veräusserlichung der klösterlichen Interessen nach sich ziehen musste. Diese Beschaffenheit des Stoffs giebt dem Buch theilweise ein abgerissenes Ansehn und durchgängig in der vorwaltenden Statistik der Besitzverhältnisse einen trocknen Charakter. Aber auch die Schranken des Ver-

fassers machen sich bemerkbar: denn wenn er ein ganzes Jahr, im Dienst des Papstes und des Abtes fern gehalten, kaum acht Tage hinter einander im Kloster zubrachte (was ihn verhindert hatte, sein Geschichtswerk zu beginnen)[58]; so konnte solche Vielgeschäftigkeit dem historischen Beruf überhaupt nicht förderlich sein. In der That fehlt bei ihm die Innerlichkeit und Sammlung, die einen Ekkehard, den Geschichtschreiber von St. Gallen, auszeichnet. Hingegen soll dem Leo von Ostia als Historiker der Ruhm eines sorgfältigen Forschers und vor allem eines wahrheitsliebenden Mannes[59] nicht geschmälert werden, den sein Fortsetzer Petrus Diaconus nicht erreicht hat.

1) Leo Ostiens. Chron. Casin. Praefat. lib. III. ed. Wattenbach, in Pertz Mon. Germ. Scr. T. VII. p. 698, 17. Er nennt noch als seinen magister in conversione den nachmaligen Cardinal Aldemar III, 24. p. 715, 10.

2) Praefat. lib. I. p. 574. 3) Ebendas. und Praefat. lib. III. p. 698, 6.

4) III, 17. 18. p. 709, 17. 711, 8.

5) Der Fortsetzer Petrus Diac. bestätigt, dass Leo bis zur Erneuerung der Kirche des Martinus die Geschichte fortgeführt habe, Prolog. lib. IV. p. 755, 18.

6) Praefat. lib. I. p. 574, 20. 575, 26.

7) I, 45. 48. p. 610, 34. 614, 32. 8) II, 39.

9) I, 1 (u. 59). 8. 20. 45. Von seinen Quellen überhaupt s. Wattenbach an dem (A. 1.) a. O. p. 559 f.

10) II, 16. 11) II, 34. 12) Praefat. lib. III. 13) III, 25 extr.

14) Praefat. lib. I. 15) I, 44. II, 16. 28. 39.

16) I, 24 extr. 52. 17) II, 37. 66. 71 f. 18) III, 15.

19) I. 4. Dann heisst es vor I, 47. bei P. Johannes IX. privilegium more praedecessorum suorum und so ferner.

20) III, 24. 21) II, 86.

22) I, 12. Später bei Otto III. und Heinrich II. wird sie bezeichnet als praeceptum aureo sigillo bullatum II, 22. 31.

23) I, 29: *sub tutela et immunitate* dn. imperatorum Lotharii ac Ludowici. Ebenso II, 63. in dem Hülferuf an K. Conrad II. vom J. 1037. Und bei Petr. Diac. III, 50. bezeichnet Desiderius es als *sub tutela et defensione* ejus (Heinrichs IV.).

24) Das Kloster wurde besucht von Karl d. Gr., Ludwig II., Otto III., Heinrich II. und Conrad II. s. I, 12. 36. II, 22. 42. 63.

25) Dahin gehört schon I, 61: qualiter regnum Italiae a Francis ad Teutonicos sit translatum; und zuvor I, 29.

26) II, 9. 17. 27) II, 46. 47. 28) III, 50. 29) III, 23.

30) II, 60. 80. in den Zusätzen*). 31) III, 20.

32) I, 28. II, 25. 33) III, 33. p. 724, 37. 34) II, 44.

35) II, 43 f. 48. Wider den Anspruch des Klosters *Fleury* auf den Besitz dieser Gebeine s. die Fortsetzung der Chronik IV, 29.

36) I, 15. Auch rühmt er die Kenntnisse des Abtes Bertharius und macht einige Schriften desselben namhaft I, 33.

37) II, 54. 38) II, 53. 39) III, 27. 40) I, 32.

41) I, 5. 42) II, 35. 43) I, 1. 5.

44) II, 25: in cripta antiqua, quae ingentibus saxis pulchro gentilium opere in demonum suorum honore constructa . . . videtur.

45) I, 4. 46) I, 10. 11. 17. 47) III, 25. extr.

48) III, 26. p. 717, 41: juxta absidam bicameratam domum ad thesaurum ecclesiastici ministerii recondendum exstruxit, quae videl. domus *secretarium* consuetudinaliter appellatur. — p. 718, 3: fecit et atrium ante ecclesiam, quod nos Romana consuetudine *paradysum* vocitamus. — p. 718, 10: ante ingressum basilicae nec non et ante introitum atrii quinque desuper fornices, quos *spiculos* dicimus, volvit.

49) III, 18. 32. 50) I, 33. 51) I, 55. 52) II, 3. 25. 32. 53.

53) II, 43. 54) II, 59. 55) II, 97. 56) III, 74.

57) Den Vorrang vor allen Aebten gestand P. Victor II. dem Abt von Montecasino zu II, 93. Schon Odilo Abt von Clugny bezeichnet ihn als vicarium Benedicti cunctorum scilicet abbatis (wenn nicht abbatem zu lesen ist) abbatum II, 54. Hingegen wurde dem Pontius Abt von Clugny bedeutet (im J. 1116), dass allein der Abt von Montecasino, als vicarius Benedicti, abbas abbatum sei, nach Petr. Diac. Chron. Casin. IV, 60., der selbst auch den Abt mit diesen Titeln anredet, Prolog. lib. IV. p. 756, 31.

58) Praefat. lib. I. p. 574, 28. s. S. 474.

59) Grade wo er als Augenzeuge eintritt, für das Leben des Desiderius bekräftigt er seine Wahrhaftigkeit, gedenkend des Spruchs Ps. 5, 7. Praefat. lib. III. p. 698, 40.

cc. Die Alterthümer der Kirchen und Klöster.

Ausser der allgemeinen Geschichte der Bisthümer und Klöster sind insbesondere zweierlei Ereignisse grade im 11. und 12. Jahrhundert einzeln beschrieben: die Gründung und Einweihung und die nicht selten vorkommende Zerstörung derselben, wodurch zu Nachrichten über das Gebäude und das Inventar Anlass gegeben ist.

§. 111. Geschichte der Gründung und Einweihung.

Was zuerst die Geschichten der *Gründung* (fundatio, institutio) betrifft, so pflegen diese vornehmlich Ort und Zeit und die

Umstände der Stiftung im Auge zu haben, ohne grade die Anlage und die Gebäude zu berücksichtigen. Z. B. für das Kloster Gladbach, von dem ein Mönch desselben im Auftrag des Abtes im J. 1065 oder 1066 einfach und sinnig berichtet hat[1]): wie auf einer Höhe bei dem Flecken Mühlgau, wo noch die Ruinen einer alten Kirche zu sehen waren, die passende Stelle sich fand und es durch Erzbischof Gero von Köln im J. 974 gestiftet, unter seinem zweiten Nachfolger Evergerus aber, nachdem er selbst es aufgehoben hatte, eilends wiederhergestellt wurde: und deshalb „ohne allen Schmuck, wie es heute ist"[2]). — Anders ist es mit der Geschichte des Klosters Zwifalten, welche der nachmalige Abt Ortlieb verfasst hat (von 1135—1137)[3]). Auch dieser schrieb auf Anregung des Abtes: sein Zweck ist der Unwissenheit zu steuern, die allzu schimpflich wäre, wenn die Mönche den Ursprung ihres Klosters nicht kennen und für die, von deren zeitlichen Gütern sie ernten, nicht wenigstens Gebete darbringen können[4]). Demnach ist hauptsächlich von den Gründern, den weltlichen und geistlichen, und Wohlthätern die Rede. Es wird aber auch der Bau und die Einweihung der Kirche im J. 1109 beschrieben; wobei der Verfasser sich vorbehält, auf die Reliquien nebst dem Schatz der Kirche und die Besitzungen zurückzukommen[5]). Wie das alles durch den zweiten Abt Ulrich zusammengebracht sei, sollte das zweite Buch umfassen. Doch ist davon nur der erste Abschnitt ausgeführt, der von der Weihe der verschiedenen Kapellen und Altäre handelt und die Reliquien verzeichnet, welche darin und in metallenem Geräth, namentlich Kreuzen[6]) eingeschlossen waren. Wie die Aufschrift anzeigt[7]), sollten noch folgen die Verzeichnisse des Schatzes (d. h. des Geräths und der Paramente), der Bibliothek, der Ländereien und der übrigen Geschenke. Das ist einigermassen ergänzt durch eine zweite Gründungsgeschichte von dem nachmaligen Abt Berthold (verfasst seit 1137)[8]), welche hauptsächlich die Geschenke an Ländereien (praedia), mitunter an Geräth aufführt, auch einige geschichtliche Nachrichten einschaltet. Der Verfasser gedenkt des Brandes des Klosters vom J. 1098, woraus er als kleines Kind kaum gerettet worden[9]); und da er Aufseher des Kir-

chenschatzes gewesen im J. 1137, giebt er ein Verzeichniss des damaligen Bestandes: woraus hervorgeht, dass er selbst zwei schöne vergoldete Leuchter ausgedacht und ausgeführt hat[10]).

Auch die Beschreibung der *Kirchweihe* bleibt zwar öfter bei dem blossen Weiheakte stehn und enthält dann nur die Angabe der Reliquien, und wenn der Weihenden mehrere waren, deren Namen. Letzteres gilt von der Einweihung der Peterskirche zu Bamberg, bei Stiftung des Bisthums im Jahre 1012, deren Beschreibung in einen dortigen Psalter eingetragen ist[11]). Ebenso von der Einweihung der Kirche zu Halberstadt im J. 992, durch den Bischof Hildeward allein, berichtet der sächsische Annalist, ein dort einheimischer Geistlicher um die Mitte des 12. Jahrhunderts[12]); von der Einweihung der Altäre zu Eichstädt, welche Bischof Gundechar II. seit 1060 verrichtet hat, das dortige Pontificalbuch[13]); von der Einweihung der Jacobikirche zu Bamberg im J. 1109 durch Bischof Otto und andern Kirchweihen desselben das Copialbuch dieser Kirche[14]). — Aber umfassender sind von zwei Klosterkirchen die Akte der Einweihung aus dem 11. Jahrhundert beschrieben, welche durch die Bedeutung des Klosters, die Person des Weihenden, eines Papstes, die Versammlung kirchlicher Würdenträger und unzähligen Volks vor allen hervorragen. Die eine ist die der Kirche des Remigius zu Reims, vollzogen im J. 1049: eine Beschreibung hat der Mönch Anselm verfasst[15]). Da geht die Baugeschichte voran, welche an die Kirche des Hincmar anknüpft: Abt Airard (seit 1005) unternahm einen Neubau, aber von so grossartiger Anlage, dass er selbst ihn nicht vollendete, und sein Nachfolger Theoderich davon abstehn musste: nachdem derselbe das angefangene Werk niedergerissen, begann er einen minder schwierigen, doch nicht minder würdigen Bau, den der folgende Abt Herimar zu Ende führte. Hierüber werden anziehende Einzelheiten mitgetheilt; dann folgt die Schilderung der Einweihung durch Papst Leo IX.[16]), welcher aus dieser Veranlassung eine Synode berufen hatte, deren Verhandlungen den Schluss bilden. Von jenem Akte meint Mabillon, es sei vielleicht die grösste Festlichkeit gewesen, die je bei einer Einweihung vorgekommen[17]). Sie wurde wohl noch

übertroffen durch die Feier zu Montecasino im J. 1071, wo Papst Alexander II. die Kirche des Benedictus einweihte. Diesem Akte ist ebenfalls eine eigene Beschreibung gewidmet durch Leo von Ostia[1][2]): er dehnt aber auch sein Thema dahin aus, zu schildern „wann und von wem die neue Klosterkirche gebaut und geweiht sei." So zeigt er die Veranlassung: dass die Kirche für die wachsende Zahl der Brüder zu klein und der Reliquien des Benedictus nicht würdig gewesen; und den Bau selbst, die umfassende Sorge des Abtes Desiderius, der alle Säulen und Steine des (Mosaik-) Pflasters aus Rom, und Künstler aus allen Theilen der Welt, namentlich aus Constantinopel kommen liess und „die Kirche mit Wunderwerken schmückte, wie sie zu dieser Zeit fast unbekannt gewesen." „Alles das könne zwar gesehn und bewundert, doch nach Würdigkeit kaum erfasst werden." Er will auch nicht an dieser Stelle die Grösse und Beschaffenheit der Kirche vollständig beschreiben; und geht vielmehr zur Einweihung über, indem er jenes sammt den übrigen Werken des Abtes einer andern Gelegenheit vorbehält. Das ist die Lebensgeschichte des Desiderius im 3. Buch seiner Chronik, wo er manches aus dem vorigen Aufsatz wörtlich herübergenommen hat. Und da die Geschichte grade bei der Einweihung der verschiedenen Kapellen abbricht (s. S. 474), so hat der Schluss desselben zur Ergänzung dienen können[3][4]).

Eine glänzende Einweihung des 12. Jahrhunderts, der Kirche von St. Denis, durch zahlreiche Bischöfe in Gegenwart des Königs und der Grossen des Reichs im J. 1140 hat dem Abt Suger Anlass gegeben, nicht bloss die Feier sondern auch den Hergang des Baues, der drei Jahre gedauert hatte, in einer eigenen Schrift lebendig vorzuführen: wovon bei dessen Lebensgeschichte die Rede gewesen ist (S. 462).

1) *Chron. Gladbacense*, d. i. (nach c. 1) libellus de constructione, destructione et reformatione monasterii Gladbacensis, ed. Pertz Mon. Germ. Scr. T. IV. p. 74—77.

2) c. 21.

3) Ortlieb De fundatione monasterii Zwivildensis ed. Abel, Pertz T. X. p. 64ff. Der Titel, den der cod. autographus auslässt, ist zu entnehmen aus c. 21. cf. c. 10: de constructione (et provectione) hujus coenobii.

4) Praefat. p. 70, 30. 5) I, 18. s. das. p. 83, 51.

6) Lib. II. p. 86—88. 88—90. 7) In fünf Versen p. 86.

8) Berthold De constructione monasterii Zwivildensis ed. Abel a. a. O. p. 93ff.

9) c. 29. p. 111. 10) c. 46. p. 119f.

11) *Dedicatio* ecclesiae S. Petri Babenberg. ed. Jaffé bei Pertz T. XVII. p. 635f.

12) Annal. Saxo ad a. 992, Pertz T. VI. p. 636f.

13) Gundechar Lib. pontific. Eichstetensis, Pertz T. VII. p. 246—248.

14) *Notae S. Jacobi* Babenberg. an dem (A. 11) a. O. p. 637f.

15) Anselm. Hist. dedicationis ecclesiae S. Remigii apud Remos, bei Mabillon Acta SS. ord. Bened. T. VI. P. I. p. 713ff. — Die Benennung dieser Schrift als Itinerarium Leonis IX. cf. Watterich Pontif. Rom. Vit I. p. 113ff. ist keineswegs zutreffend.

16) c. 1—6. 17) Mabillon l. c. p. 711.

18) (Leonis Ostiens.) Narratio dedicationis ecclesiae Casinensis, bei Muratori Rer. Ital. Scr. T. V. p. 76—78. Dass Leo der Verfasser sei s. Wattenbach zu Leon. Chron., Pertz T. VII. p. 555.

19) In der Ausgabe von Wattenbach l. c. p. 726, 19—727, 16.

§. 112. Geschichte der Zerstörung und Wiederherstellung.

Auf der andern Seite hat die Zerstörung von Kirchen und Klöstern, besonders durch Brand, manche Denkschriften veranlasst, die entweder bei derselben stehen bleiben oder auch die Wiederherstellung melden, in beiden Fällen aber nicht selten werthvolle locale oder monumentale Einzelheiten mittheilen.

Zwar eine der frühen Schriften aus dem Kloster Farfa, deren Titel auf solchen Inhalt hinzuweisen scheint, von Abt Hugo (997—1039), gehört nicht eigentlich hieher: der Name Destructio Farfensis ist nachgebildet dem der bald nach 857 verfassten Constructio Farfensis[1]), welche nicht bloss die Gründung, sondern die ältere Geschichte des Klosters umfasst; ebenso giebt er unter dem Namen der Zerstörung die ganze spätere Geschichte seit Abt Petrus (890), nicht die Beschreibung eines einzelnen Unfalls: doch geht er von dem Eindringen der Saracenen, der Flucht der Mönche und dem Brande des Klosters aus[2]). — Hingegen die Nachricht von mehr als einer Katastrophe enthält die Geschichte der Verwüstung des Klosters Glonne, dessen Heimsuchung durch die Britonen im 9. Jahrhundert in einem früher

(S. 305) erwähnten Gedicht beklagt wird; von Karl dem Kahlen wiederhergestellt, ist es noch zu dessen Zeit durch die Normannen völlig verbrannt und zerstört, wiederhergestellt aber und geweiht im J. 1061: welches in jener Geschichte beschrieben wird[3]). Auch ist der Brand des Klosters St. Amand vom J. 1066 nebst dessen Wiederaufbau Gegenstand eines Gedichts in vier Büchern von dem Mönch Gislebert, wovon schon die Rede gewesen ist (S. 396).

Ferner sind zahlreiche Brände des 12. Jahrhunderts in besondern Schriften überliefert. An einen Bericht über die Auffindung der Reliquien des Matthias zu Trier im J. 1127, welche bei dem Neubau der Kirche S. Eucharii (oder S. Matthiä) erfolgte, schliesst sich eine ausführliche Nachricht über den Brand derselben, als das Sanctuarium schon vollendet war, im J. 1131 von einem Augenzeugen[4]). Der Mönch Irimbert im Kloster Admont, nachmals Abt desselben (1172—1177) giebt mitten in seinem Commentar über die Bücher der Könige eine lebhafte Schilderung von dem Brande des Klosters im J. 1152, wodurch er überrascht wurde, als er grade in einer Kapelle zur Erühmette sich befand[5]). Dies Feuer war durch Nachlässigkeit ausgebrochen; hingegen das Kloster Gembloux ward mit der ganzen Stadt ein Raub der Flammen im J. 1185 oder 1186 in Folge der Belagerung durch den Grafen Heinrich von Namur: es theilte auch das Schicksal der Stadt, in welche derselbe nach einigen Tagen einbrach, mit Raub und Mord heimgesucht zu werden. Das hat in einem Briefe der Mönch Guibert beschrieben, nachdem er später zur Abtswürde gelangt war (1195, gestorben 1208), der selbst aus dem Brande der Kirche kaum das Leben gerettet und in der Plünderung alle Habe, auch sein Messgeräth verloren hatte: er klagt, dass am Hochaltar niemand wage Messe zu lesen, da die Decke den Einsturz drohe, und spricht die Absicht aus, da er keine Hoffnung für die Wiederherstellung des Gottesdienstes in dieser Kirche habe, in ein anderes Kloster sich zurückzuziehen[6]). Um dieselbe Zeit hat der Mönch Reiner in Lüttich mehrere Schriften dieser Art ausgehen lassen: zuerst einen Klagebericht über das Einschlagen des

Blitzes in die Kirche seines Klosters S. Laurentii im J. 1182, welcher die eiserne Kette, woran eine silberne Büchse mit der Hostie hing, verzehrte, so dass diese auf den Altar fiel, und die Altardecke spaltete ohne sie zu verbrennen. Er kündigt zugleich die Wiedereinweihung an: von der er noch besonders Nachricht gegeben[7]). Sodann ist von ihm ein kurzer Bericht über den Brand zu Lüttich im J. 1188, welcher mehrere Häuser und Kirchen in Asche legte: insbesondere ist von der Zerstörung der Kirche S. Lamberti die Rede, so wie von dem Geräth, welches erhalten blieb oder gerettet wurde[8]). — Die beiden Hauptschriften in dieser Richtung aber sind aus Deutz und Canterbury.

Die eine über den Brand von Deutz im J. 1128 ist gleich darauf verfasst von Rupert, Abt des dortigen Klosters[9]). Dieses war innerhalb des ehemaligen Kastells angelegt, dessen Mauern Erzbischof Bruno von Köln gebrochen hatte und dessen ganzen Umfang der Abt in Anspruch nahm; aber die Thürme waren anderweit besetzt und wurden theilweise neu aufgebaut. Da geschah es, dass ein in dem Flecken entstandenes Feuer sich 200 Stadien weit ausbreitete, die Thürme ergriff und die zu dem Kloster gehörenden Gebäude in Asche legte; es selbst, obwohl von einem Flammenmeer umgeben, blieb unversehrt. Die Schrift nun hat den Zweck einestheils den Dank für die wunderbare Erhaltung auf die kommenden Geschlechter zu bringen[10]). Denn es werden drei Wunder berichtet: an einem Abendmahlstuch, das von einem Mönch in die Flammen geworfen, um sie zu ersticken, zwar diese Wirkung nicht hatte, aber unversehrt herauskam; und an einem Abendmahlsgefäss in der vor dem Kloster gelegenen Parochialkirche, das mit anderem Geräth von dem Priester vergessen, in dem Brande derselben allein der Zerstörung entging. Endlich wollten viele bei den ringsumwüthenden Flammen über dem Kloster die Erscheinung eines Mannes gesehn haben, der sie davon abwehrte. Anderntheils erklärt er den Brand für ein göttliches Gericht wegen jener Beeinträchtigung des Klosters, da die Thürme widerrechtlich zu dessen Schaden aufgebaut und in den Kellerwohnungen Personen von zweifelhaftem Ruf aufgenommen worden: hauptsächlich zu dem

Zweck, der Erneuerung solcher Zustände vorzubeugen. Dabei kommen noch zwei hieher gehörende Punkte zur Sprache. Um den Anspruch des Klosters auf das Kastell nachzuweisen, wirft er einen Blick auf dessen Geschichte vom Ursprung an, welcher dem Cäsar oder dem Constantin beigemessen werde und sucht das letzte zu beweisen aus einer unlängst zwischen den Mauern aufgefundenen Inschrift[11]). Und um das Providentielle des Brandes zu zeigen, erwähnt er den Bau eines Oratoriums des Laurentius über dem Eingange des Klosters, welches halbfertig mit Stroh belegt sei: als nun der Brand ausgebrochen, hätten alsbald versprengte Funken die Bedachung in Flammen gesetzt und diese das Feuer auf den benachbarten Thurm übertragen[12]). — Der ganze Bericht ist mit manchen biblischen und dogmatischen Parallelen (von Hiob und vom jüngsten Gericht) durchzogen: und bietet, ausser dem localen Interesse, einen umfassenden Blick in das Klosterleben und die Behandlung einer solchen Katastrophe von einem der bedeutendsten Theologen des 12. Jahrhunderts.

Einen verschiedenen Weg schlägt Gervasius ein, Mönch seit 1162 und Priester zu Canterbury[13]), in der Schrift über den Brand der dortigen Kirche vom Jahre 1174 (der den Chor zerstörte), und vornehmlich über die Wiederherstellung derselben[14]). Denn er geht ganz beschreibend zu Werke und hat keinen andern als den geschichtlichen Zweck. Er schildert nächst dem Brande die Vorbereitung zur Wiederherstellung: vor allem den Abbruch der Ruinen und die Beschaffung des Baumaterials. Da aber die Anlage verändert wurde, schaltet er eine doppelte Beschreibung ein: einestheils der Kirche wie sie bis zum Brande zur Zeit des Erzbischofs Lanfranc bestand, mit den Worten des Edmer, der als Augenzeuge sie verfasst hatte, damit wenn man jetzt und später von der alten Kirche lese und es anders finde, man wisse, dass das alte neu geworden sei[15]). Zweitens beschreibt er selbst die Kirche, wie sie von Lanfranc nach jenem Brande von Grund aus erneuert war: nehmlich das Langhaus, das bei dem Neubau einige Veränderung erfahren hatte, aber nur kurz, weil es stehn geblieben sei[16]); dann den Chor, der

zur Zeit des Erzbischofs Anselm errichtet worden: wobei seine Absicht zwar nicht auf die Architectur (lapidum compositio), aber auf die Raumeintheilung geht, um die Gräber der frühern Erzbischöfe nachzuweisen [17]). Er zeigt also für beide Theile den Grundriss wie den Aufbau und die innere Einrichtung, die Anordnung der Altäre und vornehmlich der Gräber: wobei das Gedächtniss des Thomas Becket, der Ort seines Martyriums und seine Ruhestätte hervorgehoben wird. Hierauf schildert er den Neubau in seinem Fortschritt von Jahr zu Jahr [18]): im sechsten Jahr (1180) wurde zwar der Chor schon in Gebrauch genommen, doch erst im zehnten der ganze Bau vollendet. Von besonderem Interesse ist noch die durchgeführte Vergleichung zwischen dem alten und dem neuen Chor [19]): es waren die Pfeiler des neuen, übrigens von gleichem Umfang, fast 12 Fuss höher, die Kapitäle und Bögen, früher glatt, mit Sculpturen verziert, die alte Decke von Holz und bemalt, die neue gewölbt von Stein und leichtem Tuff schön gefügt u. s. w.; auch erklärt er, warum der neue Chor gegen das Schiff zu verengt worden. Das Ganze ist eingehend und anschaulich hingestellt, obwohl der Verfasser öfter bemerkt, es könne besser mit Augen gesehn, als in Wort oder Schrift verdeutlicht werden [20]), — ein seltenes Beispiel mittelalterlicher Kunstbeschreibung, das in solcher Ausführung die genannten Schriften Sugers noch übertrifft.

1) Anonym. Constructio Farfensis und Hugonis Destructio Farfensis ed. Bethmann, in Pertz Mon. Germ. Scr. T. XI. p. 523 ff. 532 ff. s. p. 532, 22.

2) Hugonis Destructio Farfensis c. 3. p. 533.

3) Historia eversionis monasterii S. Florentii a Britonibus et Normannis, in Martene et Durand Thes. nov. anecd. T. III. p. 843 ff.

4) De inventione S. Matthiae c. 4—7. Pertz T. VIII. p. 229—231.

5) Einzeln herausgegeben von Pez Bibl. ascet. T. VIII. p. 455—459; es folgt eine Beschreibung der Lebensweise der Nonnen, deren Kloster dem Brande entging. Von dem Verfasser s. daselbst Praefat. Bl. b4. — Das Jahr des Brandes erhellt aus Annal. Admunt. Contin. Pertz T. IX. p. 581.

6) Guibert. Ep. XIII. ad Gertrud. virg., Martene et Durand Ampl. Collect. T. I. p. 930—932. Mabillon Acta SS. ord. Ben. Saec V. p. 312 ff. Abgekürzt bei Pertz T. VIII. p. 563 f.

7) Reiner. De casu fulminis super ecclesiam monasterii sui liber und

Libellus gratiarum actionis super dedicatione nova ecclesiae ej. monast. bei Pez Thes. T. IV. P. 3. p. 187 ff. 197 ff.

8) Id. De incendio ecclesiae S. Lamberti Leod. Ebend. p. 207 ff.

9) Rupert. Tuit. De incendio oppidi Tuitii, Opp. Par. 1638. T. II. p. 852 ff. Migne Patrolog. T. CLXX. p. 333 ff. Abgekürzt, nehmlich praetermissis contemplationibus piis quidem, nec vero historicis, ed. Jaffé, Pertz T. XII. p. 629 ff.

10) c. 1—6. 11) c. 8. 12) c. 18.

13) Gervas. Dorobern. Chron. ad a. 1171. in Hist. Anglic. Script. X. ed. Twysden p. 1418.

14) Id. Tract. de combustione et reparatione Cantuariensis ecclesiae, ebendas. p. 1289—1303.

15) p. 1291 f. s. p. 1292, 43. 16) p. 1293 f. 17) p. 1294, 30.

18) p. 1298, 22—1303. 19) p. 1302, 44.

20) p. 1294, 16. 1302, 62. 1303, 31.

§. 113. Die Alterthümer Roms.

Wie die Alterthümer Constantinopels (§. 65), so haben noch mehr die Alterthümer Roms ihre eigene grosse Geschichte, welche in diesem Zeitalter, zurückgerechnet bis auf Karl d. Gr., um so mehr Beachtung fordert, da Rom seitdem wieder mit Recht Hauptstadt der Welt (caput mundi) [1]) genannt wird als Mittelpunkt nicht allein der abendländischen Kirche, sondern auch des weltlichen Regiments, erst in den Händen der Kaiser, dann der Päpste, und als Ausgangspunkt unendlicher Kämpfe.

Vor allem kommt hier die *Geschichte der Päpste* in Betracht. Denn diese ist auch die Geschichte Roms; daher das Pontificalbuch nebst den abgesonderten Biographien der Päpste eine Fundgrube für die Alterthümer der Stadt ist: wie ihre bisherige Erörterung ersehen lässt (§§. 81. 82. 88. 102. 105). In seinem ältesten Theil weiset es auf die altchristlichen Cömeterien zurück als Grabstätten auch der Päpste (S. 317 ff.); während dieselben noch spät (bis in's 8. Jahrh.) auf die Ausschmückung jener Grüfte bedacht sind (S. 324). Sodann ist es der Bau von Kirchen und die Darbringung kirchlicher Geräthe, deren Verzeichnisse dort zu Zeiten eine so grosse Breite einnehmen: namentlich im 8. 9. Jahrhundert, an welche noch im 13ten die Acta Innocentii III. sich anschliessen (§. 105). Ferner finden sich

manche locale Angaben bei der Wahl, Einsetzung und Consecration der Päpste: z. B. des Victor III. (1086) Gelasius II. (1118) und Calixt II. (1119)[4]); insbesondere bei einem Schisma hinsichtlich des Ortes der Wahl und der Stadttheile, welche die Gegner inne hatten. Aber auch die Geschichte der innern Fehden führt auf einzelne Denkmäler: so spielt im Papstcatalog des 10. Jahrhunderts das Pferd Constantins eine Rolle, woran der Präfect Petrus mit den Haaren aufgehängt und wovor der Leichnam Bonifacius des VII. (985) hingeworfen wurde[5]). Im Leben Innocenz III. aber wird gemeldet, der Papst habe den Viterbiensern aufgegeben die eherne Thür der Peterskirche, welche sie zur Zeit des Kaisers Friedrich weggenommen, wiederherzustellen[6]). Dazu kommen einzelne Angaben, welche unmittelbar die Monumente betreffen, wie bei Petrus von Pisa im Leben des Paschalis II. über die lateranische Basilica und die Paulskirche, welche durch den Blitz gelitten hatten (S. 445).

Zweitens sind mit der *Geschichte der Kaiser* die Geschicke Roms in diesen 4 Jahrhunderten verflochten, sei es, dass sie friedlich einzogen um gekrönt zu werden, oder mit Heeresmacht, um den Papst oder die Römer zu beugen: und bei solcher Gelegenheit geben Annalen und Chroniken wie Biographien der Kaiser über Oertlichkeit und Gebäude vielfache Kunde. Das beginnt mit Karl dem Gr., von dem das Pontificalbuch meldet, dass er bei seinem Besuch Roms im J. 774 auf den Stufen vor der Peterskirche von P. Hadrian erwartet, diese einzeln geküsst habe[5]). Die Krönung Otto's des Grossen (im J. 962) und die Aufrichtung seiner Herrschaft mit dem Strafgericht über die Stadt (im J. 966) erweckt die Klage des Mönchs vom Berge Soracte, dass die Roma, welche einst die Welt beherrschte, dem sächsischen Könige unterworfen sei: dabei zählt er ihre Thürme, Kastelle und Thore auf (S. 374). Hingegen Arnold Mönch zu Regensburg in seinem Buch von den Wundern des h. Emmeram (um 1036), wie er von dem Aufenthalt Otto's III. daselbst im J. 996 zu seinem Zuge nach Rom übergeht, schaltet eine Erläuterung ein über die Namen der Stadt „Herrin der Welt" und „rerum maxima", worin es heisst: einst eine Stadt des Teu-

fels, sei sie eine Stadt Gottes geworden und im Cultus so gewachsen, dass statt der Ruinen von Mauern und alten Tempeln täglich unzählige Kirchen und Klöster sich erhöben; und diese, wie sie im Besitz von Mönchen, Nonnen und Canonikern waren, zählt er auf nach der Angabe eines Greises, welcher in der Stadt gelebt hatte [6]). Den Empfang und Einzug K. Heinrichs V. zu Rom im J. 1111 schildert Suger im Leben Ludwigs des Dicken und genauer Petrus Diaconus: wie bis zum Monte Mario, genannt Mons Gaudii, wo zuerst dem von Norden Kommenden die limina apostolorum sichtbar würden, P. Paschalis II. Lichter- Kreuz- und Bannerträger und viel Volk mit Blumen und Palmen ihm entgegengesandt habe, und nach Sitte der früheren Kaiser ein zwiefacher Eid ihm abgenommen worden, der eine dort (oder juxta ponticulum, wie Petrus sagt), der andere vor dem Eingang zur leoninischen Stadt (ante portam porticus) [7]). Von der Krönung K. Lothars im J. 1133 bemerkt Otto von Freising, sie sei von Innocenz II. in der constantinischen (lateranischen) Basilica vollzogen, da die Peterskirche, wo die Kaiser gekrönt zu werden pflegten, von Petrus (dem Gegenpapst Anacletus II.) besetzt sei [8]). Aber K. Friedrich I., wie derselbe berichtet, kam „von dem Mons Gaudii herabsteigend, durch das Thor, welches man das goldene (Aurea, eigentlich Aurelia) nennt, in die leoninische Stadt, und wurde von Papst Hadrian IV. an den Stufen der Peterskirche empfangen," um in derselben gekrönt zu werden, im J. 1155 [9]). Endlich möge aus dem Leben Alexanders III. von Cardinal Boso an die Belagerung der Stadt durch denselben Kaiser im J. 1167 und die Verbrennung der Kirche S. Maria in turre, welche die Uebergabe der Peterskirche zur Folge hatte erinnert werden (s. S. 447), da die Lage jener Kapelle in der Nähe der letztern dadurch bestimmt wird [10]). — Noch berichtet die Geschichte dieser Zeiten von zwei Denkmälern, den ehrwürdigsten für das deutsche Königthum, welche Rom einst bei der Peterskirche besass: das Grab des Kaisers Otto II. († 983), durch Thietmar von Merseburg (s. S. 416) und Leo von Ostia [11]) näher bezeichnet; und das Grab der Kaiserin Agnes

(† 1077) in der Kirche der Petronella, dessen Berthold gedenkt[12]).

Auch abgesehn von dieser Beziehung auf die deutschen Könige sind in den allgemeinen Annalen und Chroniken die heiligen Gebäude Roms um ihrer selbst willen hin und wieder berücksichtigt: wie der Einsturz des Dachs der Paulskirche vom J. 801 in den Annalen des Einhard (s. S. 308); die Umwandlung des Pantheon in eine Marienkirche unter K. Phokas ist nach dem Vorgang des Beda und des Paulus Diaconus (S. 198. 204. 327) allgemein aufgenommen, von Regino, Hermann Contractus, Sigebert von Gemblours, Ekkehard von Aura, Otto von Freising[14]).

Sodann enthält das *Gedächtniss der Heiligen* zumal Märtyrer, zu denen Rom einen so grossen Beitrag gestellt hatte, den Hinweis nicht allein auf seine ältesten christlichen Heiligthümer, sondern auch auf manche Oerter und Denkmäler der heidnischen Stadt. Denn zuvörderst ihre *Passionsgeschichte* knüpft öfter an dieselben an: und auch unächte Geschichten bewahren ächte Erinnerungen. So nennen die Acta des P. Sixtus II. nebst denen des Gordianus die Gegend in Tellude und zwar einen Tempel der Pallas (richtiger des Palatium), wo deren Verhör statt fand: worauf der letztere vor diesem Tempel hingerichtet, dagegen Sixtus zum Tempel des Mars an der appischen Strasse geführt sei, um da zu opfern oder hingerichtet zu werden[15]). Und die Acta der Susanna bezeichnen die Gegend (d. i. die Gärten) des Salust als den Ort, wo ihres Vaters Haus (in welchem sie den Tod litt) und das des Papstes Cajus neben einander standen: woher der Ort bei den Christen den Namen ad duas domus erhielt und späterhin gottesdienstlich (als eine statio) ausgezeichnet wurde[16]). Aus diesen Passionsgeschichten sind dann die Angaben über solche Oertlichkeiten gesammelt und dies Verzeichniss ist in die topographischen Schriften des Mittelalters über Rom übergegangen[17]).

Demnächst haben solche locale Beziehungen aus Rom auch in die *Martyrologien* allgemeiner Christenheit Eingang gefunden, zumal seit sie mehr geschichtlichen Stoff aufgenommen. Zwar die Anzeige der Cömeterien enthält durchgängig das älteste,

für Rom allein bestimmte Martyrologium vom Jahr 354 (s. S. 317). Darnach hat das sogenannte alte römische Martyrologium, das aber die ganze Kirche umfasst, etwa aus der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts[17]), zahlreiche Beziehungen auf diese Begräbnisse; aber auch einige altrömische Stätten werden wegen der Martyrien genannt: der Bogen des Faustinus auf dem Aventin, bei dem die Sabina (29. Aug.) und die Aquae Salviae, bei denen (nehmlich im Kloster) Anastasius bestattet sei (22. Jan.)[18]). Ausserdem kommen einige Kirchen wegen ihrer Einweihung vor: Petri ad vincula (1. Aug.), Mariae ad martyres (13. Mai), des Nicomedes (1. Juni) und des Erzengels Michael inter nubes (29. Sept.)[19]). Diesem Martyrologium folgt nun Ado (um 850), nachmals Erzbischof von Vienne, der selbst eine Abschrift davon dem seinigen vorangestellt hat: das ist das erste mit ausführlicherem Text, welcher für Rom hauptsächlich aus dem Pontificalbuch und aus (grossentheils untergeschobenen) Märtyrerakten geschöpft ist. So erweitern sich auch die localen Beziehungen: indem er jene Kirchweihtage aufnimmt, bemerkt er die Umwandlung des Pantheon in eine Kirche der Maria und aller Märtyrer (zweimal, 13. Mai und 1. Nov.); und die Errichtung der Michaeliskirche durch P. Bonifacius II. in summitate circi criptatim miro opere (29. Sept.). Noch zwei Kirchen nennt er ohne das Motiv der Einweihung, jedoch im Anschluss an ein Martyrium: die des Apostels Johannes vor der porta latina, wo er in siedendes Oel sollte getaucht sein (6. Mai), und die Kirche des Kosmas und Damianus, obwohl dieselben nicht einmal in Rom gelitten haben (27. Sept.). Diese Aufmerksamkeit auf römische Monumente erklärt sich daraus, dass er selbst fünf Jahre dort gelebt hat. — Hingegen ist von Usuardus in seinem Martyrologium, wie er überhaupt abkürzt, sowohl die Anzeige römischer Cömeterien meist übergangen (z. B. 16. Jan. in coemeterio Priscillae, während der Name der Strasse via Salaria beibehalten wird) als die Erwähnung römischer Kirchen, namentlich in den beiden letztgenannten Fällen.

Diese Grabstätten kommen weiter zur Sprache in einer eigenen Klasse von Märtyrerschriften, die in gewisser Weise die trium-

phirende Fortsetzung der Passionsgeschichten bilden. Da solche Gebeine auswärts sehr begehrt waren, so wurden manche versetzt und diese *translationes* ausführlich beschrieben; also vor allem die Abholung aus Rom, — wiewohl es hauptsächlich auf Wundergeschichten abgesehn ist. Ein berühmtes Beispiel ist die Versetzung der Gebeine des Sebastianus nach S. Medard in Soissons im J. 826 auf Betreiben des Abtes Hilduinus, dessen Abgesandter Propst Radoinus, bekleidet mit dem Ansehn K. Ludwigs des Fr. die Genehmigung des P. Eugen II. erlangte, ungeachtet der hohen Geltung dieses Heiligen, als des dritten nach Petrus und Paulus; über die Grabstätte heisst es in der Geschichte dieser Uebertragung von dem Mönch Odilo: sie sei dem Propst aus der Passionsgeschichte (angeblich von Ambrosius) bekannt gewesen als der Ort qui ob stationem navium catacumbas dicebatur ad vestigia apostolorum Petri et Pauli[20]). In Meginharts Geschichte der Versetzung des ganzen Körpers des Alexander, eines der sieben Söhne der Felicitas von Rom nach Wildeshausen in Sachsen (d. i. im bremischen Kirchensprengel), welche K. Lothar von P. Leo IV. im J. 851 erlangte, wird nicht einmal die Grabstätte, nur eine römische Oertlichkeit, fons Martini, wegen eines Wunders erwähnt[21]). — In andern Fällen wusste man sich solcher Reliquien heimlich zu bemächtigen; aber da ein solcher Raub wegen des frommen Zwecks für ehrenvoll galt, hatte man hinterher der angewandten List kein Hehl. So verschaffte sich Einhard im J. 827 die Leiber des Marcellinus und Petrus für die neu errichtete Kirche zu Seligenstadt, zuerst verlockt durch einen Diaconus aus Rom, dessen Versprechen sich als trügerisch erwies. Der Bote jedoch, den jener nach Rom schickte, liess sich nicht irre machen: er begab sich mit einem Presbyter aus Soissons, der für Hilduinus den Leib des Tiburtius besorgen sollte, Nachts in dessen Basilica, wo zwar der Altar von härtestem Marmor dem Versuch ihn zu erbrechen widerstand; aber in der benachbarten Krypte fanden sie erst den Leib des Marcellinus, durch eine Marmorinschrift kenntlich, worauf in einer andern Nacht noch der Leib des Petrus geholt wurde[22]). Charakteristisch für den ganzen Hergang

ist, dass nicht allein die beiden Fremden durch den römischen Diaconus, sondern von den Genossen der That auch noch der eine, Einhards Bote, durch den andern in Betreff der Reliquien betrogen wurde. Alles dies hat Einhard selbst ausführlich beschrieben und aufgedeckt. Aehnlich verhält es sich mit der Uebertragung von Reliquien des Laurentius nach Lüttich im J. 1056, welche der Mönch Ludwig kurz beschrieben hat: ein Kleriker Gotfrid aus Lüttich, der jährlich nach Rom reiste, entwendete sie aus einer Kirche dieses Heiligen durch eine „fraus nobilis", indem er als Gastfreund des daneben wohnenden Abtes dessen Vertrauen täuschte. Es wird diese Kirche von vier andern des Laurentius unterschieden und geschildert als klein, aber kostbar, gewölbt, ohne alle Holztheile[23]).

In einer andern Klasse von Schriften, welche zum Gebrauch beim Gottesdienst bestimmt sind, werden zahlreiche Kirchen Roms aufgeführt: worauf wir im Zusammenhang der liturgischen Literatur (§. 115) zurückkommen.

Endlich hat das Interesse der Pilger, welche nach Rom kamen, die heiligen Stätten zu besuchen, eine eigene Literatur hervorgerufen, worin dieselben nachgewiesen werden. Solche *Wegweiser* waren schon im 6. 7. Jahrhundert angelegt: sie haben seit dem neunten weitere Verbreitung gefunden, wie die vorhandenen Handschriften beweisen. Die beiden wichtigsten aus dem 9. Jahrhundert sind das Itinerarium aus Salzburg in Wien, welches die Wege zu den Märtyrerstätten, mit Angabe der über ihnen errichteten Kirchen nach der Lage des Grabes über oder unter der Erde, genau beschreibt und in der That den topographischen Schlüssel für diese Stätten enthält[24]). Und das weiter reichende Verzeichniss der bekannten Handschrift zu Einsiedeln, welches auf eine gemischte Sammlung von Inschriften folgt: der Plätze, Denkmäler, weltlichen und kirchlichen Gebäude von ganz Rom, wie sie zu beiden Seiten von gewissen Strassenlinien gesehen oder vielmehr in einem Plane vorgestellt wurden[25]); den Schluss macht die Beschreibung der Mauern mit ihren Thürmen. Eine jüngere römische Topographie, in einem grössern geschichtlichen Zusammenhang erscheinend, wird am Schluss dieses

Paragraphen vorkommen. — Es folgen im 12. Jahrhundert die Beschreibungen, welche unter dem Namen mirabilia urbis in verschiedenen Recensionen, zuletzt als graphia aureae urbis Romae bekannt geworden sind[26]) und verschiedenartige Bestandtheile darbieten. Erstens ist der graphia eigenthümlich als zweiter Theil die Beschreibung von Aemtern und Ceremonien des kaiserlichen Hofes, welche der Zeit Otto's III. mit Wahrscheinlichkeit zugewiesen ist[27]). Dieser besteht für sich und enthält Beziehungen auf griechische Sprache und byzantinische Sitten, was dem ersten Theil fremd ist. Der wird also vorausgesetzt, auch hat er einen selbständigen Schluss, welcher als Quellen alte Annalen, den Augenschein und die mündliche Ueberlieferung angiebt[28]), — denselben, womit die mirabilia schliessen. Diese aber, einschliesslich des ersten Theils der graphia enthalten einestheils topographische Verzeichnisse von Thürmen, Thoren, Bögen, Palästen, Theatern, Tempeln u. s. w., in kirchlicher Hinsicht von den Cömeterien[29]) und von den Oertern, die in der Leidensgeschichte der Heiligen sich finden[30]). Dazu kommen aber (ausser der Einleitung, welche die graphia allein hat, über die mythische Urgeschichte Roms) theils entstellte Angaben über antike Bau- und Bildwerke, theils ganze Fabeln, z. B. für die Colosse von Montecavallo die Erklärung (veranlasst durch die Inschriften): die Künstler Phidias und Praxiteles, welche nackt nach Rom gekommen wären zum Zeichen, dass alles ihnen offenkundig sei, hätten diese Ehrendenkmäler erlangt[31]); woraus hervorgeht, dass der Sinn für Geschichte und Alterthum erloschen war wo solche Mährchen in Umlauf gesetzt und aufgenommen wurden. Endlich finden sich einige monumentale Erläuterungen, welche die Zeit erkennen lassen, nach welcher diese Schriften ihre gegenwärtige Gestalt, wenigstens Zusätze erhalten haben: die mirabilia erwähnen das Grabmal des Innocentius II. († 1143), die graphia ausserdem das des Anastasius IV. († 1154)[32]). — Beide Angaben finden sich in der gleich zu erörternden Schrift über die lateranische Basilica[33]), die dem Verfasser der graphia vorgelegen zu haben scheint, da auch die Stelle über die Reliquien aus dem alten

Testament und dem Leben Jesu (worauf es dort besonders abgesehn ist) hier offenbar benutzt ist[34]).

Nehmlich dasselbe Interesse, das zur Beschreibung der Merkwürdigkeiten von ganz Rom geführt hat, worin theils dem frommen Bedürfniss, theils der Neugierde Genüge geschah, hat in dieser Zeit über zwei Hauptkirchen der Stadt genauere Mittheilungen hervorgerufen: die lateranische und die vaticanische, beide unter Alexander III. (1159—1181) verfasst.

Zwar eine kurze Beschreibung der letztern war längst vorangegangen, jedoch nur als Anzeige der Altäre, und ganz im Sinn der Devotion, indem deren Heilige gewissermassen als Führer von dem einen zum andern erscheinen. Sie ist dem (S. 497) genannten Itinerarium, zu dem sie jedoch nicht ursprünglich gehört, in der Salzburger Handschrift des 9. Jahrhunderts beigefügt[35]).

Hiernächst ist die Schrift über die lateranische Basilica von Johannes, Diaconus und Canonicus an derselben[36]), nur Erneuerung einer Schrift, welche im Archiv der Kirche aufbewahrt wurde, aber durch Alterthum schon fast zu Grunde gegangen war: sie geschah im Auftrag des Papstes und des Kapitels in der Art, dass der alte Text einfach erhalten und mit einigen Zusätzen versehn wurde von dem was er selbst in 25 Jahren seines Canonicats gesehn oder von den Vorgängern erfahren hatte[37]). Durch diese Zusätze wird sein Zeitalter bestimmt (wozu der blosse Name des P. Alexander nicht ausreicht): der eine betrifft die Auffindung von Reliquien unter Anastasius IV. (1153—54), wobei Johannes zugegen war[38]), also der Papst unter dessen Autorität er schreibt, ist Alexander III. Daher die Anzeige der Grabmäler dieses Papstes und zweier spätern so wie etliche Angaben aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts spätere Zusätze sind[39]). Der erste Verfasser geht von dem Vorrang aus, den diese Kirche vor allen Kirchen der Welt habe, und bezeichnet als Zweck: den vielen Betenden, die aus allen Gegenden hier zusammenkämen ohne zu wissen, welches Heiligthum in der Kirche verborgen sei, solches kund zu thun[40]). Er handelt also von der Gründung durch K. Con-

stantinus, den Namen der Kirche, ihren Altären, insbesondere dem Hochaltar, seinen Reliquien und dem Dienst an demselben, den Gräbern und den Oratorien. Zur Vertheidigung aber, da über jene Reliquien aus Jerusalem sich Zweifel erhoben hatten, sucht der zweite Verfasser diese zu beseitigen in einem Zusatz, wozu vielleicht auch die Nachricht über die Versetzung der heiligen Geräthe unter Vespasian und die Abbildung am Titusbogen gehört[41]).

Der Verfasser der andern Schrift, über die vaticanische Basilica, ist Petrus Mallius[42]), der nach seiner Aussage als Knabe noch die porta argentea der Peterskirche gesehn und mit seinen Amtsgenossen im Auftrag des P. Eugen III. (1145—1153) einen Altar daselbst errichtet hatte[43]). Sein Werk ist ausführlicher als das vorige, er hat es offenbar vor Augen gehabt: wie jenes ex archivo renovatum heisst, so bezeichnet er das seine als ex archivo compilatum und giebt den Zweck ganz mit denselben Worten an[44]). Es scheint, dass Eifersucht auf den Vorzug der Laterankirche, die in jener Schrift stark hervorgehoben war, der Abfassung nicht fremd gewesen. Denn er setzt ebenso den Vorzug der Peterskirche in's Licht. Er zählt dann gleichfalls die Altäre, Kapellen und Gräber auf, beschreibt aber auch andere Theile, Thüren, den Vorhof: und giebt Nachricht über die Privilegien der Kirche, ihren Klerus und dessen Einkünfte. Als seine Quellen nennt er das römische Pontificalbuch, woraus vieles entlehnt ist, die Inschriften der Gräber der Päpste, die er fleissig mittheilt, nebst der Ueberlieferung a majoribus[45]). Unter der letztern bringt er eine sonderbare Nachricht: dass vor der silbernen Thür Beda der Ehrwürdige ruhe, weshalb man es vermieden habe, da hindurchzugehn[46]). — Uebrigens ist er nicht bei der Peterskirche stehen geblieben, sondern es schliessen sich noch allgemeine Verzeichnisse über Rom an: der Cardinaltitel, Diaconien, Abteien und anderes, was schon früher dargeboten war.

Hiemit war für Rom (wie längst zuvor für Constantinopel) der Weg *monographischer* Bearbeitung der Denkmäler betreten: und das ist das Neue und Bedeutende in diesen beiden Schriften.

Das entgegengesetzte Streben, die Kunde römischer Heiligthümer in die *allgemeine Geschichte* aufzunehmen findet sich kurz zuvor bei Wilhelm von Malmesbury. Dieser ist in der Geschichte der Könige von England, wie schon bemerkt worden (S. 429 f.), nicht bei seinem Lande stehen geblieben, sondern dehnt sich weit aus, zumal in den Denkwürdigkeiten seiner Zeit: er giebt Ueberblicke über den Stamm Karls des Gr. und die deutsche Kaisergeschichte[47]), theilt manches aus der Papstgeschichte mit (abgesehn von Berührungen mit der englischen Geschichte): auch trifft beides zusammen in der Geschichte des Streits zwischen Heinrich V. und Paschalis II.[48]). Ueberhaupt nimmt er gern die Gelegenheit wahr zu Digressionen, obwohl er die Besorgniss äussert, dass die vielen ihm übel ausgelegt würden[49]). Die grösste aber ist die Geschichte des ersten Kreuzzugs und des Königreichs Jerusalem bis auf seine Zeit (1119). Und hier giebt der Zug der Führer durch Italien (im J. 1096) ihm Anlass bei Rom zu verweilen: um die einstige Herrlichkeit der Stadt und die Grösse des derzeitigen Verfalls zu schildern, theilt er die Verse des Hildebert von Mans mit; damit aber ihrer Ehre nichts abgehe, verzeichnet er nach der Reihe die 14 Thore mit den von dort ausgehenden Strassen und die daran liegenden Heiligthümer, die Kirchen mit den Gräbern der Heiligen[50]).

Er ist aber auch bei den Alterthümern Roms nicht stehen geblieben: vielmehr kündigt er in einer eigenen Vorrede zu dieser Geschichte die Absicht an, darin bei Gelegenheit die Lage und Schätze von Constantinopel, Antiochien und Jerusalem im Auszuge aus ältern Schriften zu schildern[51]). Und das wird in seiner übersichtlichen Art durchgeführt, obwohl er bei Antiochien auf Hegesippus verweiset und bei Jerusalem im Hinblick auf allbekannte Schriftsteller Josephus, Eucherius, Beda es für überflüssig erklärt; wobei er nicht unterlässt die bedeutendsten Kirchen und Gräber zu verzeichnen[52]). — Das ist immerhin, wie lose auch der Zusammenhang sei, eine bedeutsame Einführung des *topographischen* und monumentalen Elements in die allgemeine Geschichte; wie dasselbe in der Specialgeschichte schon vorgekommen ist bei Flodoard und Landulf, welche die Beschrei-

bung von Reims und Mailand der Kirchengeschichte dieser Städte voranschicken (s. S. 377. 443). Es ist dies eine Fortbildung des *geographischen* Interesses in seiner Verknüpfung mit der Geschichte: wie solches (nach dem Vorgang des Orosius bei seiner Weltgeschichte) von Paulus Diaconus in der Beschreibung Italiens vor seiner langobardischen Geschichte, von Adam von Bremen in der Beschreibung der Inseln des Nordens am Schluss seiner hamburgischen Kirchengeschichte wahrgenommen ist, worauf Hugo von Fleury (s. S. 511) die Beschreibung von Italien und Gallien in seiner allgemeinen Kirchengeschichte aufgenommen hat. Jene Stadtbeschreibung dient das Geschehene mit den räumlichen Bedingungen und körperlichen Resten zu verknüpfen und die Darstellung anschaulich zu machen.

1) Von diesem Namen s. meinen Aufsatz Rom, die ewige Stadt, im Evang. Kalender für 1864. S. 62 ff.

2) Zu der erstgenannten kommen die Wählenden zusammen in diaconia S. Luciae, quae est juxta Septesolis, Petr. Diac. Chron. Casin. III, 66. (S. Lucia und das Septizonium stellt auch der Anonymus von Einsiedeln zusammen, n. 72, p. 363. ed. Mab.) Die beiden andern halten den herkömmlichen Festzug von der Peterskirche zum Lateran durch die sacra via, nach Pandulfus Vita Gelas. II. (s. S. 446) und Boso Vita Calixti II., Watterich Pontif. Rom. Vitae T. II. p. 120: per mediam civitatem praeparatis arcubus de more in ipsa via sacra.

3) Catal. pontif., Watterich T. I. p. 65. 66.

4) Acta Innocentii III. c. 136. Muratori T. III. p. 564, 1. D.

5) Lib. pontific. Vita Hadriani §. 37. 38. T. II. p. 189 f.

6) Arnold. De mirac. S. Emmerami Lib. II. c. 34. Canis. Lect. ant. ed. Basnage T. III. p. 136 f.; im Auszuge bei Pertz T. IV. p. 567.

7) Suger. Lib. de vita Ludovici Grossi, du Chesne T. IV. p. 290. B. Petr. Diac. Chron. Casin. Lib. IV. c. 37. p. 779.

8) Otto Frising. Chron. Lib. VII. c. 18.

9) Id. De gestis Friderici I. Lib. II. c 22.

10) Baronius nimmt die Kirche S. Maria in turribus für das Pantheon, Annal. ad a. 1087. n. VI.; dagegen s. Mabillon Mus. Ital. T. II. p. 547. und Pagi Crit. ad a. cit. Deutlich wird die Lage derselben an der Peterskirche auch aus Petr. Mallius De basilica Vatic. (s. Anm. 42) §. 122. 160.

11) Leo Ostiens. Chron. Casin. II, 9. p. 635.

12) Berthold. Annal. ad a. 1077. Pertz T. V. p. 304.

13) Regin. Chron. (s. oben S. 370). Hermann. Contr. und Sigebert. Chron. a. 609. Ekkehard. Chron. univ. a. 604. Otto Frising. Chron. Lib. V. c. 8. Vergl. Massmann Kaiserchronik Th. III. S. 418.

14) *Acta Sixti* c. 7. 8. in Act. SS. Bolland. d. VI. Aug. T. II. p. 141. *Acta Gordiani* c. 4. ebendas. d. X. Maji T. II. p. 553. Die erstern sagen nur ducebatur in Telludem; die letztern (vergl. Becker Handb. der röm. Alterthümer Th. I. S. 528) haben templum in Tellude = templum Palladis. (Ado Martyrolog. d. X. Maji nennt statt dessen ein templum Apollinis in Tellude). Es scheint aber nicht ein templum Palladis sondern templum Palatii gewesen zu sein, welches im Lib. pontif. c. 22, 5. als Hinrichtungsstätte des P. Cornelius (nach der bessern Lesart) genannnt wird; vergl. Gfrörer Gregor VII. Th. V. S. 745 f. — Von dem Tempel des Mars an der appischen Strasse s. Becker a. a. O. S. 512. 722.

15) *Acta Susannae* c. 4—6. in Act. SS. Bolland. d. XI. Aug. T. II. p. 632. Vergl. Becker a. a. O. S. 584.

16) Mirabilia Romae p. 286 f. ed. Montf. p. 4. ed. Grässe: *de locis quae inveniuntur in sanctorum passionibus.* Graphia aureae urbis R. p. 159. lin. 7. ed. Ozanam (wo nur die Ueberschrift fehlt). Petrus Mallius (s. Anm. 42) hat zwar unter ähnlicher Ueberschrift ein Kapitel (c. 8, 165); es ist aber nicht dieses, sondern das cap. der Mirabilia *de coemeteriis.*

17) Vetus Rom. Martyrolog. ed. Georgi vor dem Martyrologium Ado's p. XXVII ff. Seine Zeit trifft zwischen 731 (wegen der festivitas Sanctorum Romae 1. Nov.) und Ado, der es benutzt hat und seinerseits die Einführung dieses Festes im fränkischen Reich durch Ludwig den Fr. (835) erwähnt.

18) Derselbe Ort scheint bezeichnet durch *ad guttam jugiter manantem,* 11. Jul.

19) Und die Kirche des Clemens als Grabstätte des Servulus, 23. Dec.

20) *Translatio S. Sebastiani* c. 10. Mabillon Act. SS. ord. Ben. Saec. IV. P. 1. p. 392. S. die Acta S. Sebastiani c. 23. §. 88. 89. Acta SS. Bolland. d. XX. Jan. T. II. p. 278. — Hieraus stammt der Ausdruck *in vestigiis apostolorum sepulti* in dem Vet. Rom. Martyrolog. d. XX. Jan.

21) *Translatio S. Alexandri* c. 5. Pertz T. II. p. 678.

22) *Translatio SS. Marcellini et Petri* c. 1. §. 7—10. Opp. Einhardi ed. Teulet T. II. p. 188 ff.

23) *Translatio S. Laurentii,* Pez Thes. anecd. T. IV. P. 3. p. 1—4.

24) Abgedr. unter dem ungenauen Titel: *notitia ecclesiarum urbis Romae* in Alcuin. Opp. ed. Froben. T. II. P. 2. p. 597. und nach neuer Vergleichung der Handschrift bei de Rossi Roma sotterr. T. I. p. 138—140; vergl. p. 136 ff. 147—150. und über den Ursprung dieses Itinerarium p. 144.

25) Abgedr. bei Mabillon Vet. analecta ed. nov. p. 364—366. und nach berichtigter Anordnung bei Haenel im Archiv für Phil. und Pädag. Bd. V. H. 1. S. 115 ff. Vergl. de Rossi l. c. p. 154.

26) Mirabilia urbis Romae ed. Montfaucon in s. Diarium Italicum p. 283 ff. Eine ältere Recension ed. Nibby in d. Effemeridi letterarie di Roma 1820. und wiederholt, mit Vergleichung einer andern Handschrift, von Grässe Beitr. zur Lit. und Sage des Mittelalters S. 1 ff. — Graphia aurea urbis Romae ed. Ozanam, in s. Documents inéd. p. s. à l'hist. litt. de l'Italie p. 155 ff.

27) Giesebrecht Gesch. der d. Kaiserzeit Bd. I. 3. Aufl. S. 866—868.

28) Graphia p. 171.

29) Ebendas. p. 160 = Mirabilia ed. Grässe p. 6.

30) S. Anm. 16.

31) Mirabilia p. 7. Graphia p. 169. So auch die Erklärung von (arcus) ad manum carneam, Mirab. p. 2. not. 13. Graphia p. 157 f.; von dem Pferde Constantins, Mirab. p. 9. Graphia p. 168.

32) Mirabilia p. 17. Graphia p. 163.

33) Joh. Diac. De basil. Lateran. (s. Anm. 36) p. 568. 569.

34) Graphia p. 160. Joh. Diac. l. c. p. 564.

35) *Itinerar. Salisburg.* (s. Anm. 24) p. 598. ed. Froben. p. 140. ed. de Rossi; s. dazu p. 144 f.

36) Joh. Diac. Lib. de ecclesia Lateran. ed. Mabillon, in s. Museum Ital. T. II. p. 560—576.

37) Prolog. p. 560 f.

38) Es ist die Auffindung der Reliquien der Rufina und Secunda p. 561. 571. Der andere Zusatz betreffend die Versetzung der Gebeine des Chrysanthus und Daria unter Innocentius II. (1130—1142) p. 561. 567. wird den Inhalt bezeichnen, den er ab antecessoribus empfangen.

39) Diese Zusätze betreffen eine Anordnung von Alexander IV. 1260 und eine Altarweihe von Bonifacius IV. 1297, p. 564. 570, welche schon Oudin De script. eccles. T. II. p. 1548. für Interpolation erklärt hat. Mit der letztern scheint auch die Stelle über die 7 judices palatini eingeschoben. Die andern Zusätze sind, ausser von dem Grab Alexanders III., über die Gräber von Clemens III. († 1191) und Cölestin III. († 1198) p. 569.

40) p. 561. 41) c. 4. 5. p. 565.

42) Petri Mallii Lib. de basilica S. Petri in Vaticano ed. Janning, in den Act. SS. Bolland. Jun. T. VII. p. 37 — 56. Dies Buch war zuvor unter dem Namen des Canonicus Romanus (der einige Aenderungen und Zusätze gemacht hat) herausgegeben von P. de Angelis Descriptio basil. vet. Vatic. Rom. 1646; s. darüber Janning a. a. O. p. 35 f. Einige Abschnitte sind aufgenommen von Mabillon Mus. Italic. T. II. p. 158 ff.

43) §. 157. 11. Nach Mapheus Vegius Hist. basilicae Vatic. II, 3. §. 58. und IV. §. 143. hätte der Zierrath der porta argentea bis auf Alexander III. gedauert: das stimmt aber nicht damit, dass P. Mallius nur als Knabe ihn gesehen hatte.

44) Ueberschrift u. §. 9. 45) Praefat. u. §. 26.

46) §. 110. Die falsche Nachricht von Beda's Begräbniss in Rom hat schon Honor. Augustod. De luminar. eccles. Lib. IV. c. 1. p. 90. ed. Fabric.

47) Willelm. Malmesb. Gesta regum Anglor. Lib. I. §. 67. 68. Lib. II. §. 110 — 112. 189 — 195. Lib. III. §. 262. 288. 289. Lib. V. §. 420 — 438.

48) Lib. V. §. 420 — 438.

49) Lib. IV. §. 358: quod tam frequenter in digressionibus peregrinatur

narratio. Vergl. I, 67: nec multum a proposito elongabor. III, 267: hactenus circumvagari licuerit.

50) Lib. IV. §. 352. p. 537—544. ed. Hardy. Von diesem Verzeichniss s. de Rossi Roma sotterr. T. I. p. 134f. 153f.

51) Lib. IV. §. 343. 52) §. 355. 359. 367.

ff. Die allgemeine Kirchengeschichte.

§. 114. Hugo von Fleury. Ordericus Vitalis. Otto von Freising.

Eine letzte Wendung, welche die kirchliche Geschichtschreibung dieser Zeiten nimmt, haben wir schliesslich in Betracht zu ziehen. Neben den herrschenden Bestrebungen, welche auf besondere Punkte sich richteten, sei es die Geschichte einzelner Würdenträger oder einer ganzen Reihe an der Spitze von Klöstern oder Kathedralen, ist es nun die Geschichte der Kirche, welche in ihrem grössern Zusammenhang nach dem Vorgang des Rufinus im vierten, des Anastasius im neunten Jahrhundert wieder aufgenommen wird in Werken des 12. Jahrhunderts.

Schon die Aufschrift ist unterscheidend und zeigt die Absicht. Wilhelm von Malmesbury, ungeachtet des Vorgangs von Beda, nennt sein Werk, welches die Geschichte der Bischöfe und Aebte von ganz England umfasst, nur gesta pontificum, nicht Kirchengeschichte. Diesen Namen aber wenden Hugo von Fleury und Ordericus Vitalis an: wobei verschiedene Stufen sich zeigen. Der letztere, Mönch im Kloster St. Evroul, der in den Jahren 1123 — 1141 seine Kirchengeschichte verfasst hat, beginnt mit Christi Geburt, giebt aber zum grössern Theil die Geschichte seines Landes, der Normandie bis auf seine Zeit; Hugo von Fleury giebt in seiner Kirchengeschichte, die er zuerst im Jahre 1109 und auf's neue im folgenden Jahr bearbeitet hat, eine allgemeine Chronik von der Zeit des Ninus bis in's 9. Jahrhundert n. Chr. Dazu kommt Otto von Freising mit seiner Chronik vom Jahre 1146, welche die ganze diesseitige und jenseitige Welt, von dem ersten Menschen bis an's jüngste Gericht und darüber hinaus, umfasst.

Ordericus Vitalis sieht Eusebius, Orosius, Beda und Paulus Diaconus als seine Vorgänger an und bezeichnet sein

Werk als Kirchengeschichte, da es die neuere Geschichte der Christen umfasse: was er seiner Zeit gesehn oder aus benachbarten Gegenden erfahren habe[1]); zugleich beabsichtigt er eine Chronographie, die mit der Epoche der Geburt Christi anhebt[2]). Es sind aber zwei Theile zu unterscheiden: die beiden ersten und die andern elf Bücher, obwohl er selbst sie auch unter jenem Titel zusammenfasst[3]). Denn jene enthalten das Leben Jesu, womit er als dem Anfang ohne Anfang beginnen will, und die Geschichte der Apostel nebst der des Martialis. Und um die Folge der Zeiten herzustellen, ist dem ersten eine Uebersicht der Kaiser und Könige (nach Beda's Buch von den Weltaltern), dem andern die der Päpste, beides bis auf seine Zeit, beigefügt. Nachdem er also bis dahin „von gewissen Freunden Gottes nebst den Herrschern seines Volks gehandelt," wendet er im andern Theil sich zu der normannischen Geschichte: und zwar zuerst zu dem Weinstock des Herrn, den er selbst mit starker Hand baue und schütze in der ganzen Welt und der in Normannien seine Schösslinge getrieben und vielfältige Frucht dem Herrn gebracht habe, — nehmlich in den Klöstern[4]). Also mit der Stiftung von Klöstern daselbst, insbesondere der Wiederherstellung des seinigen (im J. 1050) hat er zuerst, und fernerhin mit dessen Geschichte hauptsächlich zu thun, womit er auch von seinem Abte beauftragt war[5]): und wie weit er sich verbreitet, so bildet dieses doch den Mittelpunkt, oder er kehrt als von einer Abschweifung dahin zurück[6]). Andrerseits geht er vornehmlich auf die Geschichte der Kirchen und Klöster in der Normandie und England ein: namentlich des Erzbisthums Rouen (dessen sämmtliche Erzbischöfe er aufzählt) und des Klosters Croyland, so wie der dortigen Heiligen Guthlacus, Waltheof und mancher andern. Daneben entfaltet sich der weltliche Stoff: er bezeichnet ausdrücklich seinen Gegenstand als Geschichte der gleichzeitigen Fürsten und Lehrer, auch der Kriegs- und Friedensereignisse seiner Landsleute[7]), und bemerkt, da die Zeit gekommen, dass die Liebe in vielen erkaltet sei und die Ungerechtigkeit überhand genommen, dass dermalen der Streit der Prälaten und die blutigen Kämpfe der Fürsten mehr Stoff darböten als

die Werke der Theologen und die Wunder der Heiligen[8]). Noch allgemeiner drückt er sein Thema aus: von dem Lauf der Welt, dem Wechsel der zeitlichen Dinge und den Schicksalen der Menschen[9]). Aber es wird dies überragt durch eine höhere Ordnung: „den Wechsel der Zeit und der Dinge ordnet weise und heilsam der ewige Schöpfer," — mit der Betrachtung leitet er die Erzählung von der wunderbaren Veränderung ein, die jüngst sich begeben habe: dem Zuge nach Jerusalem und der Befreiung des heiligen Landes[10]), der das ganze 9. Buch gewidmet ist. Oft kommt er darauf zurück. Und am Schluss nimmt diese Betrachtung eine ganz persönliche Wendung, da er im Alter von 66 Jahren an einen einfachen und beweglichen Rückblick auf seinen Lebensgang den Dank gegen Gott und das Gebet um die ewigen Güter knüpft.

Eine andere Aufgabe hatte sich Hugo, Mönch zu Fleury, in seiner Kirchengeschichte gestellt, da er das Ganze der Kirche, nicht bloss ein einzelnes Land im Auge hat, und grade mit Ausschluss der neuern Zeit; auch bezweckt er aus zahlreichen grössern Schriften ein Compendium zu geben, welches kurz doch lichtvoll sei[11]), aber in der zweiten Ausgabe, nachdem die Kirchengeschichte des Anastasius ihm bekannt geworden war[12]), von vier auf sechs Bücher erweitert ist. Als Inhalt bezeichnet er die Denkwürdigkeiten von Christi Geburt bis auf Karl d. Gr. und Ludwig den Frommen. Doch da Christus aus dem jüdischen Volk gekommen, will er dieses nicht übergehen, und daneben wegen ihrer Bedeutung auch nicht die Parther und Scythen. Diesen also ist das erste, in der 2. Ausgabe die beiden ersten Bücher gewidmet. Es folgt das christliche Weltalter: und zwar zunächst die Periode der Verfolgungen (im zweiten Buch; nach der 2. Ausg. im 3. und 4. Buch, welche durch die Eroberung Jerusalems getrennt sind); dann die Friedenszeit der Kirche, eingetheilt in die Zeit von Constantin d. Gr. und von Mauritius an. Die Folge der Kaiser zum Grunde zu legen hält er zur chronologischen Ordnung für nothwendig, welches in der 2. Ausgabe noch besonders vertheidigt wird[13]). Nächstdem sind es die gottgeliebten Männer, die er darzustellen unternimmt: die

Apostel und Vorsteher, die Märtyrer und die in den Tagen des Friedens geblüht haben[14]). Unter den letzten insbesondere den Benedictus, an dem das Kloster Fleury vorzüglichen Antheil hatte, da seine Gebeine aus dem wüste liegenden Montecasino dahin versetzt sein sollten (im J. 674) und es in ihrem Besitz trotz der Gebote des P. Zacharias und des K. Pippin sich behauptet hatte: worüber ausführlich berichtet wird[15]). Anderntheils wendet er sich gegen die Häresien, wobei er zuweilen auf dogmatische Erklärungen eingeht: namentlich gegen den Dualismus der Manichäer, gegen die Vorstellung des Audius von der menschlichen Gestalt Gottes und gegen die Missdeutung der Bilderverehrung[16]). Schon dieser Plan deutet auf einen andern Begriff der Kirche, als Ordericus ihn aufstellt (der sonst ähnlich sich ausdrückt hinsichtlich der Kaiser und der gottgeliebten Männer), wie auch die frühere Zeit ihn forderte. Während dieser im Hinblick auf seine Zeit unter den Arbeitern im Weinberg des Herrn hauptsächlich die Mönche versteht, erklärt Hugo, indem er die Zeit der Erscheinung Christi erörtert, dass der Herr aus dem jüdischen und heidnischen Volk die Eine Kirche gesammelt und so beide Völker innerhalb derselben Kirche durch Einen Geist verbunden habe[17]). Dazu kommt in der zweiten Ausgabe die Vorstellung nach Augustinus, von den beiden Gesellschaften oder Staaten, worunter seit Anbeginn in der ganzen Breite der Welt die Menschen befasst wären, von denen der eine mit Gott zu herrschen, der andere mit dem Teufel zu Grunde zu gehen bestimmt sei; und er fasst auf jener Seite die verschiedenen Kirchen, deren Vorsteher er aufführt, zusammen in dem Einen Staat, der von Christus regiert werde[18]).

Hier schliesst sich nun ein Geschichtswerk an, welches zwar nicht den Namen Kirchengeschichte hat, aber nicht allein in kirchlichem, sondern selbst theologischem Sinn die ganze Weltgeschichte umfasst: die Chronik des Otto, Bischofs von Freising in 8 Büchern vom J. 1146. Denn in dieser werden die beiden Anschauungen, welche in den letztgenannten Werken hervorgetreten sind, vom Staate Gottes und von der Wandelbarkeit der menschlichen Dinge zum Grunde gelegt und ganz durch-

geführt. Schon in der Widmung an K. Friedrich Barbarossa vom J. 1156 bezeugt er die Stimmung, in der er geschrieben: nehmlich in der Bitterkeit des Herzens, geleitet durch die Wirren der düstern Zeit, die vordem gewesen; weshalb er nicht sowohl die seriem als die miseriam der Ereignisse in der Art einer Tragödie ausgeführt habe [19]). Und das Motiv zeigt sich bei jeder Gelegenheit. Ausgehend von der Vertreibung aus dem Paradiese und der biblischen Urgeschichte, beginnt er, nach dem Vorgang der heidnischen Annalen, mit Ninus die „Geschichte des menschlichen Elends“ [20]). In der Geschichte des Xerxes widerstrebt es ihm das unentwirrbare Geflecht der Leiden zu weben; doch um das Elend der Menschen zu zeigen, will er es obenhin berühren [21]). Besonders bei dem Fall des römischen Reichs durch Odoaker fühlt er zu einem Ausruf sich gedrängt wider das Elend der wandelbaren Dinge: wie jenes mächtigste Reich, das den Erdkreis erschütterte, allmälig abnehmend und verunehrt, nachmals dem Fusstritt der Barbaren offen stand [22]). Und wiederum bei der „jammervollen Theilung des fränkischen Reichs“, welche Gott zugelassen habe um das Elend der Sterblichen zu zeigen [23]). Aber er hat in diesem beständigen Hinweis auf die Zufälle der Menschen und den Unbestand der Welt auch eine positive Absicht. Einestheils indem er nach Maassgabe des danielischen Gesichts die Lehre von den vier Reichen aufnimmt, die in der Weltgeschichte auf einander folgen, zeigt er das Gesetz in diesem Niedergang auf: dass sowohl die Macht als die Weisheit, d. h. die Herrschaft und die Cultur, vom Orient zum Abendlande, nehmlich zu den Römern und zuletzt zu den Franken gelangt sei [24]). Sodann weiset er auf das Providentielle in der Weltgeschichte hin: dass Gott es ist, der die Reiche wechselt und giebt wem er will [25]); und grade in der Geschichte Roms, dass Gott die Stadt vor dem Untergang durch Hannibal bewahrt habe, da sie wachsen und die Herrschaft über den Erdkreis erlangen sollte, als eine Bedingung für die Ausbreitung des Christenthums [26]). Was aber die Hauptsache ist, er legt mit Berufung auf Augustinus und Orosius die dogmatische Unterscheidung des Staates Gottes und des Staates der Welt,

auch genannt Jerusalem und Babylon, der eine ewig, der andere zeitlich, zum Grunde und zeigt, nachdem der letztere bis auf Christus das Uebergewicht gehabt (da nur die Juden dem erstern angehörten), wie der Staat Christi wunderbar unter den Bürgern der Welt fortgeschritten sei: bis seit K. Theodosius, nachdem Volk und Fürsten christlich geworden, nur noch Ein Staat sei, die Kirche, die aber mit dem Waizen die Spreu vermischt enthalte[117]). Und dies führt auf den letzten dogmatisch-ethischen Gesichtspunkt des Werks. Der Verfasser schildert die Leiden derer, welche der Welt angehören, um durch die Betrachtung zu den Freuden des Reichs Christi zu leiten (wie bei dem Untergang von Korinth und Numantia); und giebt dies selbst als den gottgeordneten Grund aller Wandelbarkeit (wie bei der Theilung des fränkischen Reichs): damit die Menschen dem unwandelbaren Gott und seinem ewigen Reich sich zuwenden[118]). Andrerseits verweiset er auf die künftige Herrlichkeit dieses Reichs[119]). Und dem Inhalt dieser Hoffnung, überhaupt den letzten Dingen ist das ganze letzte Buch gewidmet, nachdem am Schluss des siebenten die Reihe der Kaiser und Päpste bis auf seine Zeit fortgeführt ist: es umfasst also die Lehre vom Antichrist und dem Ende der Welt, der Auferstehung und dem jüngsten Gericht, den Strafen der Hölle und der ewigen Seligkeit. Eine merkwürdige Verbindung von Geschichte und Dogma: wofür der Verfasser nicht allein das Beispiel des Augustinus, sondern des Schöpfers selbst geltend macht, der die zuerst finstere Materie zur Ordnung und zum Licht brachte; so will auch er, nachdem er das Elend des gegenwärtigen Lebens geschildert, die ewige Ruhe der Heiligen, gleichsam nach der Finsterniss das Licht darstellen[120]).

Was bei diesen drei Geschichtschreibern die Rücksicht auf die Monumente betrifft, so haben die beiden erstgenannten, bei aller Verschiedenheit der Zeiträume und der Ausführung, ein jeder in seiner Weise sie allerdings beobachtet. Bei Hugo von Fleury schliesst zwar die Grenze, die er sich gesetzt, die grosse Entfaltung in den ihm nähern Zeiten aus, aber er bringt Nachricht von Oertern und Denkmälern des Alterthums. Zuvörderst

ist als ein Zeichen anschaulicher Darstellung ihm anzurechnen, dass er die Schilderung der Länder Italien und Gallien aufgenommen hat[31]). Auch giebt er die Beschreibung von Babylon aus Anlass ihrer Eroberung durch Cyrus, und die von Carthago, aus Anlass ihrer Zerstörung durch die Römer (letztere nach Orosius)[32]). Sodann in der Chronik der römischen Kaiser gedenkt er bei Vespasian der Errichtung des Colosses und seiner Bauten, bei Domitian der angeblichen Erbauung des Pantheon[33]) und aus christlicher Zeit der zahlreichen Kirchenbauten Constantins, namentlich zu Rom und Constantinopel[34]). Weiterhin kommt unter K. Phokas die Umwandlung des Pantheon in eine Marienkirche vor, von Seiten des K. Constans der Raub ihrer ehernen Ziegel: beides nach Paulus Diaconus (s. S. 204. 344)[35]). Aus Gallien werden zahlreiche Kirchenbauten gemeldet: zu Tours durch Bischof Perpetuus; zu Paris durch die Könige Klodwig und Childebert[36]) u. a. Endlich gedenkt er der Anlagen Karls des Gr., vor allem des Münsters zu Aachen (nach Einhard, s. S. 308 f.)[37]). — Ordericus Vitalis aber, wie er vornehmlich die Ereignisse neuerer Zeit umfasst, so lässt er unter diesen die grossen Bauten nicht ausser Acht. Er berichtet also von den beiden Orten, die er vorzugsweise im Auge hat, dem Kloster St. Evroul den Bau einer grossen Kirche, angefangen durch Abt Robert (in den J. 1059—60), den aber keiner seiner Nachfolger fortzuführen wagte, so wie den Bau einer neuen Kirche unter Leitung des Mönchs Robert[38]); von Rouen den Bau der Kathedrale durch die Erzbischöfe Robert und Maurilius, eingeweiht im J. 1063[39]), und die Einweihung der Kirche St. Ouen im J. 1126[40]). — Hingegen dem Otto von Freising bei seiner gedrängten Darstellung und der durchgehenden Absicht, das menschliche Elend zu schildern um von der Welt abzuziehen, konnten die Monumente weniger Anlass bieten. Er hat die Nachricht von dem Idol des Serapis, welches dem Könige Apis nachgebildet sei, mit Berufung auf Varro (aus Augustinus) aufgenommen[41]), nebst der Auslegung, dass es den Patriarchen Joseph abbilde (bei Tertullian, s. S. 121). Mehr achtet er auf Inschriften, deren einige aus Rom mitgetheilt werden: eine, die er selbst im Lateran wahrge-

nommen hat. Am bedeutendsten aber ist die Mittheilung von Inschriften bei Ordericus Vitalis, dem man besonders die Kunde von zahlreichen Grabschriften in St. Evroul verdankt. Davon wird in dem epigraphischen Abschnitt die Rede sein.

1) Orderic. Vitalis Hist. eccles. Prolog. ed. le Prevost T. I. p. 1f. Der Name Kirchengeschichte erscheint auch Lib. VI. extr. (s. Anm. 3). Lib. IX. init. T. III. p. 459. Lib. X. extr. T. IV. p. 158: hic liber ecclesiasticae historiae terminatur.

2) Lib. I. T. I. p. 11. 94.

3) Zu Anfang des 3. Buchs T. II. p. 2. bezeichnet er dieses als das erste; hingegen am Schluss des 6. Buchs heisst dies das sechste, also einschliesslich der beiden ersten T. III. p. 134: huic sexto hist. eccles. libello nunc impono terminum.

4) Lib. III. Prolog. und c. 1. T. II. p. 2. 4.

5) Prolog. T. I. p. 2. Lib. V, 1. T. II. p. 300.

6) Lib. III. T. II. p. 93: quia saecularibus curiis non insistimus, sed ... monasticis rebus incumbimus, ... ad incoeptam materiam redeamus. Lib. VI. T. III. p. 50—83. wird das Leben des heil. Ebrulfus nachgeholt. Lib. VIII. T. III. p. 453.

7) Lib. III. extr. und IV. extr. T. II. p. 161. 298.

8) Lib. V, 1. p. 302. Lib. VI, 1. T. III. p. 2.

9) Lib. VI, 1. T. III. p. 2f. Lib. XII. extr. T. IV. p. 158.

10) Lib. IX. init. T. III. p. 457.

11) Hugo Floriac. Chronic. ed. Waitz, Pertz Mon. Germ. Scr. T. IX. (wo aber nur Anfang und Schluss der Bücher nach beiden Ausgaben mitgetheilt ist) Epist. dedicat. p. 349.

12) Prolog. lib. VI. p. 357, 45. 55.

13) Prolog. lib. III. p. 355, 46.

14) Epist. dedicat. p. 350, 4. Lib. I. ed. I. p. 351, 55.

15) Chronic. ed. Rottendorff. Monasterii Westph. 1636. p. 136ff. 154ff. 165ff.

16) *Ebendas.* p. 85. 100. 162.

17) Epist. dedicat. l. c. p. 350, 46. und Prolog. lib. II. edit. II. p. 354, 47.

18) Edit. II. Prolog. lib. II. p. 354, 23. Prolog. lib. VI. p. 357, 60.

19) Otto Frising. Chron. in Urstis. German. historic. T. I., Epist. dedicat. p. 5. und in Pertz M. G. Scr. T. XX. (welcher nächstens erscheint).

20) I, 5. Vergl. Oros. Hist. I, 1.

21) II, 17. 22) IV, 31. 23) V, 35.

24) Prooem. ad Singrim. und Lib. V. Prolog. und Schluss, c. 36.

25) Epist. dedicat. und VI, 9.

26) Lib. II, 36. und Prolog. lib. III. p. 53.

27) Prooem. p. 7f. Lib. IV, 4. Prolog. lib. V. VII. VIII.

28) II, 43. V, 36. — VI, 9. 17. VII, 24.

29) Prooem. p. 7. 30) Prolog. lib. VIII.

31) Hugo Floriac. Situs Italiae und Situs Galliae, in der 1. Ausg. Lib. IV. und III.; in der 2. Ausg. Lib. III. und Prolog. lib. V. (letzterer bei Pertz I. c. p. 356f.).

32) Chronic. ed. Rottendorff p. 10f. 17. 33) p. 65. 68.

34) p. 93. 94. 95f. 35) p. 146. 152. 36) p. 128. 131. 134.

37) p. 174f. Zu den aus dem Leben Karls des Gr. entlehnten Stellen ist eine über Klosterbauten eingeschaltet aus der Vita Hludowici. c. 19, Pertz T. II. p. 616f.

38) Orderic. Vital. Hist. eccles. Lib. III. T. II. p. 79. Lib. VI. T. III. p. 31. Ebendas. berichtet er, dass der Bruder dieses Robert, Roger, nachmals (seit 1099) Abt in St. Evroul, aus England kirchliches Geräth geholt habe, namentlich einen mit Gold und Silber geschmückten Reliquienkasten.

39) Lib. V. T. II. p. 365. 371. cf. Lib. IV. p. 169.

40) Lib. VIII. T. III. p. 433. Lib. XII. T. IV. p. 472.

41) Otto Frising. Chron. I, 15. aus Augustin. Civ. dei XVIII, 5. (nicht 15), wie Wilmans in Pertz Archiv Bd. X. S. 153. Anm. 1. nachgewiesen hat. — Auch erinnert Otto I, 22. an die kunstreiche Arbeit des Dädalus in der Fabel von dem Minotaurus, die den Schulknaben geläufig sei.

b. Die Liturgik.

Während die kirchliche Geschichtschreibung bei der Verknüpfung, ja Vermischung der kirchlichen mit den bürgerlichen und staatlichen Angelegenheiten Veranlassung genug hatte, diese Gebiete mit zu umfassen; ist nun die Erklärung und Geschichte des öffentlichen Gottesdienstes eine rein theologische Aufgabe. Zwar als im zehnten Jahrhundert die Anforderungen an die Geistlichen auf ein Geringstes herabgestimmt waren und z. B. dabei stehen blieben, dass sie Evangelium und Epistel gut lesen und zum wenigsten den buchstäblichen Sinn angeben könnten, dass sie die Messgebete wohl verständen, und wenn nicht, zum wenigsten deutlich hersagen könnten (wie Regino und Ratherius kundgeben), ruhte diese Aufgabe. Aber seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts wurde das liturgische Studium mit Lebhaftigkeit ergriffen, und es führt nun durch einige Jahrhunderte zu immer umfassenderer Durcharbeitung des Stoffes. Es gehn mit kleineren Arbeiten voran Petrus Damiani Bischof von Ostia und Bruno von Asti zuletzt Bischof von Segni; dann kommen

die grossen Werke eines Rupertus von Deutz, Sicardus von Cremona, Durandus von Mende, von denen die beiden letzten der folgenden Periode angehören.

Wir fassen zuerst die Schriften in's Auge, welche mit dem Cultus überhaupt sich beschäftigen, wiefern sie die Monumente berücksichtigen; sodann solche, welche einzelne Fragen aus diesem Gebiet aufnehmen. Zuvor aber soll von einer Klasse liturgischer *Urkunden* die Rede sein, welche in eigenthümlicher Weise hier eingreifen.

aa. Liturgische Urkunden.

§. 115. Das Sacramentarium und die Lectionarien.

Die monumentale Seite, welche diese Urkunden darbieten, gehört den Alterthümern Roms an, bei deren Besprechung (S. 497) es vorbehalten wurde darauf zurückzukommen. Es ist die Anzeige je einer Kirche, wo der Festgottesdienst von dem römischen Clerus gehalten wurde: in manchen Fällen wird noch eine Kirche bezeichnet, wo man sich versammelte und von wo man nach abgehaltenem Gebet in Procession zu jener sich begab. Dieser Endpunkt derselben oder vielmehr der Gottesdienst selbst ist mit einem altchristlichen Ausdruck *statio* benannt.

Diese Weise den Gottesdienst zu localisiren findet ihre Anknüpfung in der altchristlichen Sitte die Todestage der Märtyrer an ihrem Grabe zu feiern. Daher der römische Kalender vom Jahre 354 zu jedem Märtyrertag das Cömeterium nennt, wo die Feier begangen wurde. Das einzige Herren-Fest aber, welches dort verzeichnet ist, hat diese Ortsbestimmung noch nicht. Solche ist in den älteren Sacramentarien, von Leo und Gelasius, überhaupt nicht aufgenommen. Wohl aber hat Gregor der Grosse Anordnung hinsichtlich der Kirchen und Cömeterien getroffen, wie sein Biograph erwähnt[1]) und sein Sacramentarium beweiset, wenn es auch nicht in der Urgestalt erhalten ist. Dieses enthält zwar keine Orts-Anzeige für die Feier der Märtyrertage; aber für die Festtage Christi und die Sonntage von Septuagesima bis Ostern, selbst für alle Wochentage in der Fastenzeit sind be-

stimmte Kirchen angesetzt: z. B. für Weihnacht S. Maria major, den Tag der unschuldigen Kinder S. Paul (wo, wie das Verzeichniss des Petrus Mallius hinzusetzt, ihre Reliquien sind), die Octave von Weihnacht S. Maria ad martyres, Epiphania S. Peter, Charfreitag S. Jerusalem. Dasselbe Bedürfniss hat zur Aufnahme dieser Stationen in andern liturgischen Büchern geführt, namentlich Antiphonarien und Lectionarien. Auch abgelöst von dem Inhalt der Feier sind sie in römischen Schriftstücken einzeln überliefert worden. Aber die gregorianischen Bestimmungen sind im Lauf der Zeit erweitert, auch verändert worden. Der gedachten Beschreibung der Peterskirche von Petrus Mallius ist ein gesondertes Stationen-Verzeichniss beigefügt, wo eine Verlegung vorkommt: die Messe des Weihnachtsfestes, bis auf Gregor VII. in S. Peter gefeiert, werde jetzt in S. Maria major begangen, weil der Weg kurz ist und die Tage kurz sind[2]). Ein anderes hat Mabillon veröffentlicht, welches zum 4. Advent, der bis zum 12. Jahrhundert unbesetzt war, die Station ad S. Eugeniam anzeigt[3]).

Diese Verzeichnisse aber haben auch auswärts Verbreitung und Geltung gefunden. Als unter Karl dem Grossen die römische Liturgie in's fränkische Reich verpflanzt wurde und die Abschriften der liturgischen Bücher aus Rom herüberkamen, auch diesseits sich vervielfältigten, geschah es, dass die Anzeige der römischen Stationen darin stehen blieb, obgleich sie an keinem andern Ort nachgeahmt werden konnten. So sind selbst dem Evangelistarium desselben vom J. 782 im Louvre die Stationen beigesetzt[4]). Ferner sind zahlreiche Lectionarien, dieselben enthaltend, aus jener Zeit vorhanden; namentlich das Verzeichniss (capitulare) der evangelischen Lectionen in folgenden Evangeliarien: dem codex aureus Karls des Gr. im britischen Museum[5]), der Handschrift zu Trier, einem Geschenk seiner Schwester Ada[6]) und der Handschrift ehemals in St. Geneviève, jetzt im britischen Museum, woraus es von Fronto herausgegeben ist unter dem Namen eines Kalendarium Romanum[7]); so wie ein von Alcuin revidirtes Epistelverzeichniss, welches Thomasius herausgegeben hat[8]). — Es wird auch in auswärtigen Schriften zur Erklärung des römischen Officium gelegentlich die Bedeutung

einer solchen Station hervorgehoben, wie von S. Maria major für den ersten Januar bei Ivo von Chartres[9]). Umgekehrt lässt Honorius von Autun den Hieronymus bei der Auswahl der biblischen Lectionen auf die vorausgesetzten Stationen Rücksicht nehmen, z. B. für den Sonntag Sexagesima auf die von S. Paul, für den Sonnabend nach Mittfasten auf die von S. Susanna, denen die Lectionen 2 Cor. 11. und Dan. 13. entsprächen[10]). Das merkwürdigste ist dass Rupert von Deutz in seiner Auslegung des Kirchenjahres nicht allein durchgehends die römischen Stationen, als eine umsichtige Anordnung Gregors des Gr.[11]) aufführt, sondern häufig auch den Grund und die innere Angemessenheit derselben für den Feiertag in Beziehung auf die Person des Titularheiligen der Kirche darzuthun sucht: wie gleich zuerst, warum die Station des 1. Advents in der Peterskirche sei; aber er erklärt auch, weshalb der 4. Advent der Station entbehre, ferner wie die gleiche Station in der Kirche S. Jerusalem am 2. Advent und am 4. Sonntag in den Fasten verschieden sei[12]). Ja er drückt selbst die Mitfeier der übrigen Kirche mit der römischen innerhalb der Station aus, wenn er die Rechtfertigung derselben in S. Laurentii am 3. Sonntag in den Fasten mit den Worten schliesst: „mit Recht feiern wir die Niederlage des Starken (des Teufels, Luc. 11, 21. 22.) in der Kirche des siegreichen Streiters"[13]). Aber seit dem Ende des Jahrhunderts scheint die Beziehung erloschen: Beleth in seiner Erläuterung der festlichen Aufzüge nimmt statio gleichbedeutend mit Procession und erklärt die römischen Stationen für Processionen zu den Kirchen der Heiligen, um für die Errettung aus Gefahr durch ihre Intercession Gott zu danken, deren bleibende Anordnung den Zweck habe, Gefahren zu vermeiden[14]). Und dies hat Durandus wörtlich aufgenommen[15]).

Noch mehr treten die Alterthümer Roms, Gebäude und Plätze, hervor in den Ritualbüchern, welche die gottesdienstlichen Handlungen des Papstes nach der Ordnung des Kirchenjahres darstellen: unter denen vor allem das des Benedictus, Canonicus an der Peterskirche, zu nennen ist, verfasst unter P. Innocenz II. (1130—1143), welches durch Sorgfalt und Genauigkeit sich aus-

zeichnet[16]). Dass darin die Stationen nicht fehlen, versteht sich von selbst[17]); dasselbe enthält aber auch, ausser andern Angaben, durch genaue Bezeichnung des päpstlichen Zuges am Ostermontage (von dem lateranischen Palast zur Peterskirche und zurück) einen werthvollen Beitrag zur römischen Topographie[18]).

1) Joh. Diacon. Vita Gregor. M. Lib. III. c. 18.

2) Petr. Mallius Hist. basilicae Vatican. c. 7. §. 140—150. s. daselbst §. 140. Dieselbe Bestimmung hat das Antiphonar. Rom. ed. Thomasius, Opp. T. IV. p. 39. vergl. Vegezzi zu d. St. not. 2.

3) Mabillon Mus. Ital. T. II. p. 544—548. Vergl. Vegezzi a. a. O. p. 30. not. 1. Aber ein sonderbarer Widerspruch mit diesem Zeitmerkmal ist, dass es die Station des 25. Decembers ad S. Petrum ansetzt.

4) Piper Karls des Gr. Kalendarium und Ostertafel S. 46. mit Abbild. der ersten Seite.

5) Piper Verschollene und wiederaufgefundene Denkmäler und Handschriften, in den Theol. Studien und Kritiken 1861. S. 502.

6) de Rossi Roma sotterran. T. I. p. 127.

7) Frontonis Epist. et dissert. Veron. 1733. p. 133ff. Die Handschrift, die verschollen war, ist im britischen Museum von mir aufgefunden; s. den (Anm. 5.) angef. Aufsatz S. 501. — Dazu kommt eine Evangelienhandschrift zu Speier, deren Capitular Gerbert herausgegeben hat, Monum. vet. liturg. Alemann. T. I. p. 418; darnach Ranke Das kirchliche Pericopensystem, im Anhang p. XXVII ff.

8) Thomasii Opp. T. V. p. 297 ff.; darnach Ranke a. a. O. p. IV ff.

9) (Ivo) Microlog. c. 39.

10) Honor. Augustod. Gemma animae Lib. IV. c. 1. 14.

11) Rupert. Tuit. De div. offic. Lib. III. c. 2. 4. Lib. IV. c. 4.

12) III, 2. 11. IV, 13.

13) IV, 12.

14) Joh. Beleth. Div. offic. c. 6.

15) Durand. Ration. div. offic. VII, 1. §. 21. 22.

16) Benedicti Ordo Roman. ed. Mabillon Mus. Ital. T. II. p. 118ff. Die Zeit erhellt aus c. 1. 19. s. das. p. 118. not. a. 127. not. a.

17) Cencius im Ordo Roman. c. 1. bei Mabillon l. c. p. 167. beruft sich für eine Station im Advent auf das Lectionarium S. Hieronymi. Vergl. Honorius von Autun an dem (A. 10.) angef. O. Allerdings rührt von Hieronymus das Lectionarium her, aber nicht auch die darin verzeichneten Stationen.

18) Benedict. l. c. p. 143. Die Stelle über den Rückweg von der Peterskirche zum Lateran ist erläutert von Becker Handb. der römischen Alterthümer Th. I. S. 377.

bb. Die Schriften über die divina officia.

§. 116. Ivo. Rupertus. Honorius.

Die Arbeiten über den Gottesdienst, welche in dieser Zeit hervortreten, gelangen erst allmälig dazu, die heiligen Oerter in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen.

Einen einzelnen Punkt hat Bruno Bischof von Segni (1110—1125) aus persönlicher Veranlassung erörtert. Da er zu Rom mit einem befreundeten Bischof im 2. Buch Mosis (c. 25 bis 28) von der Stiftshütte und den Kleidern Aarons gewisse typische und bedeutungsvolle Dinge las, wunderten sie sich zu sehen, dass ähnliches noch jetzt in der Kirche geschehe: nehmlich bei der Kirchweihe und andern heil. Handlungen. Und der Freund wünschte, da Bruno jenes erklärt hatte (nehmlich in der Deutung auf die Kirche und die Bischöfe)[1]), möge er auch dieses erklären. Demgemäss handelt seine Schrift de sacramentis ecclesiae[2]) von der Einweihung, die er beschreibt und dann allegorisch auslegt, wo zuerst die Bedeutung des Gebäudes und seiner Besprengung mit Wasser vorkommt; und ebenso von den priesterlichen Gewändern. Anlass und Ausführung zeigen, dass diese Behandlung des Gegenstandes (die schon dem frühen Mittelalter geläufig und wohl eben von Ivo aufgenommen war, s. sogleich) jenen Bischöfen neu erschien.

Hauptsächlich gehört hieher die Reihe der Schriftsteller über die divina officia. Zuerst Johannes Graf von Bayeux, Bischof von Avranches (seit 1061) dann Erzbischof von Rouen (1068 bis 1079), dessen Werk mir nicht zu Gesicht gekommen ist[3]). Sodann die bekannten Namen aus dem Ende des 11ten und dem Anfang des 12. Jahrhunderts: Ivo, Rupertus, Honorius, deren liturgische Werke an die des 9. Jahrhunderts, besonders von Amalarius, anknüpfen.

Der erste, Ivo Bischof von Chartres (1090—1117) kommt hier in Betracht, abgesehn von seinen Festreden, deren eine, auf eine Kirchweihe, das Kirchengebäude und dessen Symbolik behandelt[4]), vornehmlich als Verfasser des Micrologus: die Zeit des Werks bestimmt sich dadurch, dass es von Gregor VII. Mit-

theilungen voraussetzt, aber nach dessen Tode geschrieben ist[5]). Sein Gegenstand ist allein die Messe und deren veränderliche Bestandtheile im Lauf des Kirchenjahrs: er legt den ordo Romanus zu Grunde, und zwar hat er kritisch die antiquiores et emendatiores sacramentarios im Auge[6]), berücksichtigt auch Abweichungen, weiset aber eine Neuerung des Concils zu Mainz, unter Heinrich II. zurück[7]). Aus älterer Zeit werden zahlreiche Autoritäten eingeflochten; der jüngste liturgische Schriftsteller, auf den er sich beruft, ist Amalarius[8]).

Weiter führt Rupert, nachmals Abt von Deutz, die Aufgabe in seinem grossen Werk von zwölf Büchern de divinis officiis, womit er zuerst hervortrat im J. 1111[9]). Er unterscheidet den Gottesdienst wie er täglich verrichtet wird und wie er nach den Zeiten verschieden ist[10]), und lässt demnach vorangehn eine Abhandlung über das Tagamt[11]) und über die h. Gewänder (I, 1—27), worauf ein Commentar über den Altardienst folgt (I, 28ff. und Buch II); die andern 10 Bücher haben es mit dem Kirchenjahr zu thun. Hier geht er sehr genau die Bestandtheile, besonders Evangelium und Epistel durch: doch will er nicht nach Art des Erklärers alles verfolgen, sondern den Einklang eines jeden Amtes untersuchen[12]), wie nehmlich die Lesestücke unter einander und mit dem Gedanken des Festes stimmen. Diese concordia führt er ganz durch, zuweilen nicht ohne Zwang. Das Ganze aber beherrscht der Gedanke von den himmlischen Geheimnissen, mit denen der Gottesdienst erfüllt sei: er will mit dem Beistand des heil. Geistes dieselben enthüllen nach dem Sinn und der Autorität der heil. Schrift[13]). Dabei verfolgt er nicht bloss den formalen Zweck, die Ordnung der Feier, sondern auch den Gegenstand des Festes selbst: und er lässt die Begeisterung durchscheinen, welche dieser ihm einflösst, wenn er z. B. die Erklärung des Amtes für die Weihnachtsvigilie beginnt: „an diesem Tage ist verbreitet und gefeiert im Munde der Kirche jenes herrliche Wort der göttlichen Tröstung: heute sollt ihr wissen, dass der Herr kommen wird, und morgen sollt ihr seine Herrlichkeit sehen u.s. w. (Vgl. 2. Mos. 16, 6. 7.)"[14]). Demnach geht er sowohl auf die heilige Geschichte, insbesondere

das Leben Jesu ein, z. B. bei der Auferstehung, als auf dogmatische Fragen, namentlich über das Abendmahl, die Taufe und die Dreieinigkeit (letztere im ganzen 11. Buch). Schon dies lässt erkennen, dass er seinen eigenen Weg nimmt. Er nennt auch selten Autoritäten: besonders Augustinus und Hieronymus, und unter den Liturgikern Amalarius. Aber, sagt er, ohne dem Ansehn dieses und der andern Autoren etwas zu entziehen, sei es jedem erlaubt und werde es sein, ohne Schädigung des Glaubens seine Meinung zu sagen. Und macht nach der Würde des Studiums den Anspruch an alle Guten, dass wenn sie auch den alten Wein mit seiner Süssigkeit zu trinken gewohnt seien, sie doch seinen Most für nicht verächtlich hielten[15]).

Endlich wird das System vervollständigt durch Honorius von Autun, der nach seiner eigenen Aussage unter Heinrich V. (1106—1125) geblüht hat; dieser Zeit gehören die beiden Schriften an: die eine de sacramentis oder von den Gründen und der mystischen Bedeutung der gottesdienstlichen Gebräuche, worin er nur eine beschränktere Aufgabe durchführt[16]); die andere die sogenannte gemma animae, welche das ganze Gebiet umfasst[17]). Er entsprach damit einem Verlangen der Klosterbrüder, welche den geheimen Sinn der officia wissen wollten, aber aus Mangel an Büchern und Ueberfluss an Geschäften dazu nicht kommen konnten. Sie ist wie die erstgenannte Schrift (die er selbst ein Compendium nennt, aus den Büchern der Kirchenschriftsteller gesammelt) in bündiger Kürze verfasst: in der Absicht, Resultate, nicht, wie bei Rupertus, Untersuchungen zu geben; und enthält 4 Bücher. Den Inhalt und Eintheilungsgrund stellt er selbst voran: „von der Messe, wodurch uns das Leben gegeben, von der Kirche, in welcher, und von den Dienern der Kirche, durch welche die heil. Handlung verrichtet wird (1. Buch); sodann von den Horen (oder dem Tagamt), den Festen des Jahres und der concordia officiorum (2—4. Buch). Letzteres wie bei Rupert von Deutz. Im ersten Buch aber wird, nächst den Personen, auch von den Gewändern gehandelt, so dass dessen Titel sind: von den h. Handlungen, den h. Oertern, den h. Personen und den h. Sachen; wovon der erste und letzte

gleichfalls bei Rupert sich findet. Also sind die beiden andern, von den h. Oertern und den h. Personen, in diesen Zusammenhang neu aufgenommen.

In der Lehre von den *heiligen Oertern* aber geht er von dem Altar der Patriarchen, dem Zelt Mosis und dem Tempel Salomo's aus, welchem letztern das Kirchengebäude entspreche: und handelt nun von diesem und seinen Bestandtheilen, so wie dem heiligen Geräth (dem Altar, dem darauf stehenden Kreuz, Vorhängen u. s. w.), zuletzt von dem Kirchhof, Kloster und der Kirchweihe[1-8]). Nicht um zu beschreiben was bekannt war, sondern um alles räumliche und sichtbare in dem Gebäude mystisch zu erklären. Aber einigemal werden die Gründe einer Einrichtung angegeben, z. B. der Malerei: sie ist die Schrift der Laien, gereicht dem Hause zum Schmuck und soll das Leben der Altvordern vergegenwärtigen[1-9]). In's Einzelne geht er nur bei dem Kronleuchter und den Glocken, weil davon jeder Theil für bedeutungsvoll gehalten wird: denn das ist ihm hier wie in dem ganzen Buche die Hauptsache. — Seine Vorgänger nennt er gar nicht, ausgenommen einmal den Rabanus[1-10]), der aber die Erläuterung der heiligen Oerter in die Unterweisung der Geistlichen noch nicht aufgenommen hatte (s. S. 273). Nun aber bleibt sie in der Cultuslehre für die Folgezeit bestehn.

Denn Honorius von Autun ist unter denen, die in der liturgischen Ueberlieferung des Mittelalters ihr Ansehn behaupten. Wie aus dem 9. Jahrhundert Amalarius und Walafrid, so werden aus dieser Zeit die Verfasser des Micrologus und der Gemma von Radulphus Tungrensis als Autoritäten genannt[1-11]).

1) Bruno Exposit. super Exod., Max. bibl. patr. T. XX. p. 1361 ff.

2) Id. De sacramentis ecclesiae l. c. p. 1725—1730.

3) Johann. episc. Abrinc. Lib. de officiis eccles. Rotomagi 1642. und vollständiger cum notis Prevotii 1679; s. Fabric. Bibl. med. et inf. latin. ed. Mansi T. IV. p. 46. Weder in der Bibliothek zu Berlin noch in der zu Göttingen ist das Buch vorhanden.

4) Ivo Serm. de reb. eccles., De div. offic. libri ed. Hittorp p. 479.

5) (Ivo) Microlog. c. 14. ebendas. p. 441.

6) c. 5. 13. vergl. c. 6. 7) c. 24. 8) c. 4. 9. 25.

9) Rupert. De divin. officiis Lib. VIII. c. 4. Opp. T. II. p. 799. auch bei Migne Patrolog. T. CLXX. p. 215. C., wo er selbst das Jahr anzeigt.

10) Prolog. p. 719. (13).

11) Worin ein Kapitel von den Glocken und ihrer Symbolik I, 16.

12) III, 3. 13) Prolog. 14) III, 12. 15) Prolog.

16) Honor. De sacramentis, in Pez Thes. anecd. T. II, 1. p. 249—346.

17) Id. Gemma animae, in der Max. bibl. patr. T. XX. p. 1040—1128.

18) I, 122—171. 19) c. 132.

20) c. 85. Aber er macht öfter die Urheber liturgischer Anordnungen namhaft, besonders Päpste I, 87—90. 120. III, 27; den Hieronymus II, 17. IV, 1. 14. (s. S. 516f. A. 10.) u. A.

21) Radulph. De canonum observant. Prop. 22. p. 367. ed. Hittorp.

cc. Die Schriften über einzelne Cultusfragen.

§. 117. Petrus Damiani. Bernhard von Clairvaux.

Nächst dieser systematischen Behandlung, kommen einzelne Fragen zur Sprache, welche die Kunst und ihre Werke im Verhältniss zum Gottesdienst betreffen. Sie erscheinen nur gelegentlich; doch giebt sich darin ein Stufengang zu erkennen.

Erstens hat die Rücksicht auf heidnische Kunstwerke eine liturgische Anordnung hervorgerufen. Solche sind im Mittelalter in Umlauf geblieben oder aus dem Boden wieder an's Licht gezogen: wie Bestechung mit dergleichen versucht worden, hat sich aus einem Gedicht des Theodulfus (S. 299) gezeigt. Da man sie in besonderem Werth hielt, wurden sie gern an heiliger Stätte dargebracht, lediglich zur Zierde im Schatz der Kirche[1]). Sie wurden aber auch in Gebrauch genommen; und dann bedurfte es einer Reinigung und Weihe. Man hatte ein eigenes Gebet „über Gefässe, welche, verfertigt durch die Kunst der Heiden, an alterthümlicher Stelle gefunden waren," dessen Formel in mehreren Handschriften (wovon eine aus dem 11. Jahrhundert) erhalten ist[2]).

In persönlicher Veranlassung hat sich Petrus Damiani mit einem Bedenken beschäftigt, das von der Kirchenmalerei hergenommen war. Es fanden sich in allen an Rom grenzenden Provinzen Petrus zur Linken, Paulus zur Rechten Christi vorgestellt: das war dem Abt Desiderius aufgefallen, da doch Petrus

als Apostelfürst die rechte Seite einnehmen sollte; und er hatte jenen öfter nach dem Grunde gefragt. Die Antwort des Petrus Damiani[3]) ist merkwürdig genug. Er will nicht glauben, dass das fromme Alterthum, dass K. Constantin, ja P. Silvester und die folgenden Fürsten und Päpste eine so berühmte Anordnung unbedachtsam zugelassen hätten, wenn sie der Berichtigung bedürfe. Er sucht also dem Paulus nicht allein den Rang zur Rechten zu vindiciren, indem er den Namen seines Stammes Benjamin d. h. Sohn der Rechten auf ihn überträgt: so nehme er mit Recht jene Stelle ein, da er in der Kraft der starken Hand Gottes wider die Heiden gekämpft habe; woran noch andere Symbolik sich anschliesst[4]). Sondern es wird auch dem Paulus der Vorrang vor dem Petrus, überhaupt der Primat unter den Aposteln zuerkannt[5]).

Hiernächst fragt es sich um das Verhältniss der christlichen Kunst zum Cultus: ob der heilige Ort geschmückt oder schmucklos sein solle. Diese Streitfrage ist im 12. Jahrhundert von Bernhard von Clairvaux Namens seines, des Cistercienser-Ordens aufgenommen: sie steht aber in einem grössern Zusammenhang. Die Cluniacenser waren auf der Höhe ihres Ansehns der Versuchung erlegen, welche Einfluss und zuströmender Reichthum boten: weltlicher Sinn und Ueppigkeit war eingedrungen, und die Katastrophe, mit welcher Abt Pontius endete, machte die Schäden offenbar. Dagegen war die Stiftung der Cistercienser aus dem Bedürfniss hervorgegangen, zu der alten Einfachheit und Strenge zurückzukehren: und die blosse Existenz dieses Ordens erschien als eine Verwahrung wider jenes Klosterleben; es fehlte aber auch nicht an offener Rüge. Hierüber hatte ein Glied des erstgenannten Ordens, Guillelmus Abt zu Reims an Bernhard sich gewendet mit dem Verlangen, die Anklage derer, welche den Cisterciensern Verleumdung der Cluniacenser Schuld gäben, zu entkräften; darnach möge er die Ueppigkeit in Nahrung und Kleidung und andern Dingen rügen. Dem hat Bernhard in einem berühmten Briefe entsprochen, den er eine Apologie nennt[6]): eine seiner frühesten Schriften um das J. 1125. Er verwahrt sich und die Seinen, dass sie den Verleumdern jenes Ordens fremd

seien und nimmt ihn selbst in Schutz[7]). Dann aber mit der Erklärung, nicht den Orden in den Personen, sondern die Fehler der Personen rügen zu wollen, trägt er seine Ausstellungen in lebhafter Sprache vor, welche beweiset, wie sehr die Sache ihm am Herzen lag. Er wendet sich also gegen die Unmässigkeit in Speise, Trank und Kleidung und gegen den Prunk der Aebte; dann bespricht er den *Bau und die Ausschmückung der Kirchen*, in einer dreifachen Instanz[8]). Er rügt erstens ihre ungeheure Höhe, unmässige Länge, überflüssige Breite, die kostbare Politur, die sonderbaren Malereien, die indem sie den Blick (aspectum) der Betenden auf sich ziehen, die Andacht (affectum) stören. Aber es sei: das möge zur Ehre Gottes geschehn. „Doch, fragt er zweitens mit den Worten des heidnischen Dichters (Persius II, 69), wozu im Heiligthum das Gold? Anders ist es in bischöflichen Kirchen um des Volks willen, das, wenn nicht durch geistliche, durch körperliche Zierden erregt wird. Aber in Klosterkirchen, für die, welche alle Schätze der Welt verlassen und alle ihre Ergötzungen für Dreck erachtet haben? (vergl. Phil. 3, 8). Der Grund ist Habsucht: die Menschen rennen zum Schauen und werden eingeladen zum Schenken. Ein Kronleuchter, ein eherner Baum, beide von Lichtern und Edelsteinen glänzend, was soll er bewirken? die Zerknirschung der Büssenden oder die Bewunderung der Beschauenden? Auch ist es Mangel an Ehrerbietung vor den Heiligen, ihre Bilder auf dem Fussboden anzubringen, wo die Gesichter mit Füssen getreten werden." Doch aus demselben Grunde, wenn es der Ehre des Hauses Gottes gilt (nach Ps. 26, 8), will er auch dieses dulden, weil es, obwohl den Eiteln und Habsüchtigen, doch nicht den Einfältigen und Frommen schädlich ist. Aber drittens, „was macht im Kloster vor den lesenden Brüdern jene lächerliche Monstrosität, eine wundersame missgestaltete Schönheit und schöne Missgestalt? . . Was unreine Affen, wilde Löwen, monströse Centauren, Halbmenschen? . . . Man sieht unter einem Kopf viele Leiber, hingegen an einem Leibe viele Köpfe. Und es erscheint eine solche Mannichfaltigkeit von Formen, dass man lieber in den Marmorwerken, als in den Büchern lesen mag. Wenn man sich der Thorheit

nicht schämt, warum ärgert man sich nicht wegen der Kosten[9])?" — Bernhard vertrat mit dieser Rüge ganz die Grundsätze seines Ordens, dessen Satzungen noch weitergehend Sculpturen und Malereien in seinen Kirchen und Klöstern schlechthin untersagten, weil sie von heilsamem Nachdenken und mönchischer Sittenstrenge abzögen.

Was aber den ersten Punkt, *die Grösse und Schönheit der Kirchen* betrifft, so verdient eine spätere Erklärung verglichen zu werden aus seinem Lebensbilde des schottischen Bischofs Malachias (gestorben auf der Reise in Clairvaux 1148), den er einen wahrhaft heiligen Mann und ein seltenes Beispiel in dieser Zeit von Weisheit und Tugend nennt[10]). Von ihm wurde das einst berühmte Kloster Bancor wiederhergestellt: vor allem ein Bethaus in wenigen Tagen errichtet, zwar, wie Bernhard sagt, von geglätteten Hölzern, aber gut und fest gefügt, ein schottisches Werk, recht schön[11]). Als er später Bischof von Connereth, endlich Erzbischof und Primas von Schottland geworden, begann er in Bancor ein steinernes Bethaus zu bauen, was alle Einwohner bewunderten, da im Lande nichts der Art gesehen war. Aber ein Gegner erregte das Volk und drang auf den Bischof ein mit den Worten: „Wie kommst du dazu, diese Neuheit hier einzuführen? Schotten sind wir, nicht Gallier. Was für Leichtsinn? Wozu ein so übermässiges, so stolzes Werk? Woher hast du Armer die Mittel es zu Ende zu führen?" Der aber starb und das Werk wurde vollendet, nachdem der Bischof einen Schatz gefunden, den er ganz dazu verwandte[12]). — Bernhard bemerkt noch, abgesehn von einer solchen Fügung, es sei unzweifelhaft ein Gotteswerk, da dem Malachias, als er in Sorge und Zweifel war, durch eine Offenbarung ein Bethaus erschienen sei, ein grosses steinernes und sehr schönes, nach dessen Muster er das Gebäude ausführte[13]).

Weit hinaus über jene Einschränkung des Kirchenbaues bei den Cisterciensern geht der Einspruch, der zu Anfang des 12. Jahrhunderts von häretischer Seite, dem Peter von Bruis erhoben wurde gegen die Gotteshäuser überhaupt: worauf wir in der folgenden Periode zurückkommen.

1) Piper Mythol. und Symbolik der christl. Kunst I, 1. S. 58 ff.

2) du Cange Glossar. med. et inf. latin. s. v. thesaurus T. VI. p. 580. aus einem Pontificale d. K. Bibl. zu Paris. S. auch Zappert Ueber Antiquitätenfunde im Mittelalter, Sitzungsber. der Wiener Akademie, Philos. histor. Cl. Bd. V. 1850. S. 764.

3) Petr. Damiani De picturis principum apostolorum, Opp. T. III. p. 304—307.

4) c. 1. 3. 5) c. 4.

6) Bernard. Claraev. Apologia ad Guillelm. Opp. ed. Mabillon Par. 1719. T. I. p. 531 ff.

7) bis c. 7, 14. 8) c. 12. p. 544 f.

9) Diese Stelle ist oft ausgezogen, wenn auch kaum in ihrem eigentlichen Zusammenhange wiedergegeben, in archäologischen, kunst- und kirchengeschichtlichen Werken. S. Augusti Denkw. aus der christl. Archäol. Bd. XI. S. 365. 375. Gieseler Lehrbuch der Kirchengesch. II, 2. 4. Aufl. §. 67. A. 21. S. 313. Schnaase Gesch. der bildenden Künste Bd. IV. 1. S. 376. Crosnier Iconogr. chrét. p. 297. Lopez Il battistero di Parma p. 202. und dazu Odorici Note II. p. 13 f. — Hurter Gesch. Innocenz III. Bd. IV. 1842. S. 191. Neander Der h. Bernhard 2. Aufl. 1848. S. 79. Wilkens Petrus der Ehrwürdige Abt von Clugny. 1857. S. 99—101.

10) Id. Lib. de vita Malachiae ep. Hibern. Praefat. Opp. T. I. p. 664. C. D.

11) c. 6. p. 671. B. 12) c. 28. p. 690 ff.

13) p. 692. A. B.

c. Die Kunstlehre.

§. 118. Theophilus Presbyter.

Im Verfolg der liturgischen Fragen und im Uebergang zur Encyclopädie der Wissenschaften treffen wir auf verschiedene Schriften, welche es mit der *künstlerischen Technik* zu thun haben, wie sie in den Klöstern sich entwickelte. Die bedeutendste ist von dem Presbyter und Mönch Theophilus verfasst in drei Büchern, unter der Aufschrift: diversarum artium schedula[1]).

Von ihm ist nichts bekannt, als was aus seiner Schrift hervorgeht, die aber trotz dreier Prologe sehr unpersönlich gehalten ist und über die zeitlichen und örtlichen Verhältnisse wie schwebend hinweggeht. Sie scheint im 12. Jahrhundert entstanden zu sein: nicht früher, weil sie eine allgemeine und vorgeschrittene Kunstentwickelung voraussetzt[2]); nicht später, weil die Hand-

schrift zu Wolfenbüttel diesem Jahrhundert angehört[3]). Und zwar in Deutschland, wenigstens hat der erste, der sie anführt, der Verfasser des Lumen animae im 14. Jahrhundert, sie aus einem deutschen Kloster erhalten[4]). Auch ist dieses Land das einzige unter mehreren, welches ein ehrendes Beiwort (sollers) erhält[5]). — Der Verfasser bezeugt vor Gott, dass in seiner Arbeit nichts anders ihn geleitet hat, als das Verlangen zu dessen Verherrlichung den Bedürfnissen vieler zu Hülfe zu kommen[6]). Als Quellen deutet er einestheils eine Ueberlieferung an offenbar von längerer Dauer, wodurch die Kunst der Vorgänger bis auf diese Zeit gebracht worden; anderntheils eine ausgebreitete Erfahrung, welche viele gemacht hätten durch Reisen zu Wasser, unter Lebensgefahr, bedrängt von Hunger und Kälte, oder in langem Dienst bei Lehrern und mit vieler Arbeit[7]): wobei es erlaubt ist, an eigene Erlebnisse des Verfassers zu denken. Dass er sich weit umgesehn hat in den Werkstätten der Künstler, geht schon daraus hervor, dass er seine Vorschriften aus den Ländern ableitet, wo die verschiedenen Zweige der Fabrication in Blüthe ständen: Griechenland, Tuscien, Arabien, Italien, Francien, Germanien[8]). Und sein ganzes Buch bestätigt es.

Doch beschränken sich diese verschiedenen Künste. Von Architectur und Sculptur ist gar nicht die Rede, ausgenommen dass für einige Weihrauchgefässe ein architectonischer Plan angegeben wird. Nur die Malerei (auf Pergament[9]) und an den Wänden), Mosaik- und Metallarbeit wird gelehrt[10]): und auch nicht eigentlich als Kunst, sondern als Handwerk. Das erste Buch handelt von der Bereitung der Farben und ihrer Bindemittel, der Oelmalerei nebst der Anwendung von Gold und Silber; das zweite von der Bereitung des Glases und der Glasgefässe so wie von der Glasmalerei. Auch das dritte Buch enthält zum grössern Theil solche Vorschriften (über Anlegung der Fabrik, die nöthigen Instrumente, die Behandlung der Metalle). In diese Fabrication spielt ein Zug aus der Thierfabel hinein, da das spanische Gold aus einer Mischung mit der Asche eines Basilisken gewonnen werden soll[11]); doch ist das nur eine Nachricht, wie die Heiden es machten. Hingegen die Vorschriften

in's Einzelnste eingehend, halten sich überall an die Sache; und das Ganze giebt den wichtigsten Beitrag zur Geschichte der künstlerischen Technik. Am meisten Aufsehn hat das so frühe Vorkommen der Oelmalerei gemacht, welchem von Lessing eine Abhandlung gewidmet ist[12]).

Ein solcher Stoff aber gäbe keinen Anlass, dieser Schrift hier zu gedenken. Der Grund dafür liegt im 3. Buch, dessen Einleitung die *Anfertigung kirchlicher Geräthe* als den Zweck aller vorangegangenen Rathschläge in's Auge fasst, das sind: Kelche, Leuchter, Weihrauchgefässe, Flaschen, Krüge, Reliquienschränke, Kreuze, Buchdeckel u. s. w.[13]). Insbesondere wird die Anfertigung des Kelchs nebst Patene und des Weihrauchgefässes erläutert, letzteres mit Rücksicht auf bildlichen Schmuck; der auch sonst noch vorkommt, namentlich für einen eisernen Stempel. — Ueberdies treten diese Gegenstände in einen grössern Zusammenhang, da zuvor die Ausschmückung des ganzen Gotteshauses berührt wird. „Das Auge weiss nicht, wohin zuerst es den Blick wenden soll: die Decke grünt wie ein Teppich, die Wände geben ein Bild des Paradieses, die Fenster lassen den Schmuck des Glases und den Reichthum der Arbeit bewundern. Die gläubige Seele aber empfängt den Eindruck jener Bilder, welche darstellen das Leiden des Herrn, die Qual der Heiligen im Leibe und die Belohnungen im ewigen Leben, die Freude im Himmel und die Pein in der Hölle." Nach dieser Schilderung ermahnt er den, durch dessen Eifer solche Opfer Gott dargebracht worden, sein Werk zu vollenden durch Herstellung des noch fehlenden Geräths, ohne welches der Gottesdienst nicht bestehen könne[14]). Das ist ohne Zweifel nur eine Redeweise, wodurch er den Uebergang zur Erörterung der heil. Gefässe macht. Er redet die vorgestellte Person hier als geliebtesten Sohn an, während er in den andern Prologen theils als Sohn theils als Bruder sie bezeichnet[15]).

Er hat aber einen noch weitern Gesichtskreis. Denn er gründet sich in dieser Einleitung auf jenes Psalmenwort, welches Bernhard als Entschuldigung für den Schmuck des Gotteshauses anführt (s. S. 524): Herr, ich habe geliebt den Schmuck deines Hauses (Ps. 26, 8), worunter David zwar die Wohnung im

Himmel oder die Stätte eines reinen Herzens verstehe; doch sei gewiss, dass er den Schmuck des materiellen Gotteshauses geliebt habe, wozu er die Kosten dem Salomo hinterliess. Denn er habe gewusst, dass Gott an solchem Schmuck Wohlgefallen hat, den nach seinem Befehl die Stiftshütte erhielt durch auserwählte Männer, erfüllt mit dem Geist der Weisheit und Erkenntniss um auszusinnen und auszuführen Werke in allerlei Kunst (2. Mos. 31, 2—5); und er habe geglaubt, dass ohne den Antrieb des heiligen Geistes nichts dergleichen könne geschaffen werden. — So spricht der Verfasser dem zu, den er als Sohn anredet, dass der Geist Gottes bei dem Schmuck seines Hauses ihn erfüllt habe: und führt weiter aus, dass von den sieben Gaben des Geistes alles komme, was nur in den Künsten er lernen, verstehen oder ersinnen könne[16]). Er bekennt auch von sich selbst, dass er in den Vorhof der hagia Sophia eingetreten sei und gesehen habe die Celle voll der mannichfaltigsten Farben, deren Natur und Nutzen sich offenbarte. Daher habe er den Schrein seines Herzens mit allem erfüllt: und nach fleissiger Erforschung im Einzelnen, nachdem es mit Auge und Hand erprobt worden, bietet er alles neidlos dar[17]). — Also zeigt sich auf seltene Weise in der Person des Verfassers eine Verknüpfung theologischer Interessen mit dem Kunsthandwerk, und in seinem Buch unter so vielen trockenen Vorschriften ein lebendiger Trieb und eine erhöhte Stimmung.

1) Hauptausgabe: Théophile essai sur divers arts publié par le comte de l'Escalopier, précédé d'une introduction par Guichard. Paris 1843. (zu dem Verzeichniss der Handschriften s. Wackernagel Die deutsche Glasmalerei S. 136. A. 111). — Der Verfasser nennt sich selbst und den Titel des Buchs, Prolog. lib. I. p. 4. 8.

2) Guichard l. c. p. XLIX.

3) Schönemann Diplomatik Bd. II. S. 114f.

4) Guichard l. c. p. XXVIII. LVIII.

5) Theophil. Prolog. lib. I. p. 9: *sollers Germania.* Dasselbe Prädikat kommt in dem Prolog noch einmal vor p. 5: *sollers praedecessorum provisio*, wodurch die Kunst gelangt sei ad nostram usque aetatem. Wohl ein Fingerzeig, dass wie er *seine Zeit* unter diese kunstreichen Vorgänger stellt, er auch jenem *Lande* angehört, welches er als kunstreich auszeichnet.

6) Prolog. lib. I. p. 9. 7) p. 5. 8. 8) p. 8. 9) I, 14.

10) Auch Vorschriften über Elfenbeinarbeit (ossium sculptura) werden angekündigt p. 8; da sie sich nicht finden, erhellt, dass unser Text eine Lücke hat. Vergl. Guichard p. XXXIX.

11) III, 47.

12) Lessing Vom Alter der Oelmalerei aus dem Theophilus Presbyter 1774. W. v. Lachm. Bd. IX. S. 443 ff.

13) Prolog. lib. III. p. 123 f. 14) p. 122 f.

15) Prolog. lib. I. II. p. 6. 8. 75.

16) Prolog. lib. III. p. 119—122. 17) Prolog. lib. II. p. 76.

d. Die Encyclopädie der Wissenschaften.

§. 119.

Es fragt sich schliesslich nach dem Verhältniss der künstlerischen Arbeit oder vielmehr der Kenntniss und Geschicklichkeit im Gebiet der bildenden Künste zu der gesammten Bildung, insbesondere der theologischen. Die Antwort wird sich ergeben sowohl aus dem *Bildungsgang* als aus dem *System der Wissenschaften* zu dieser Zeit.

Für beides liegt zum Grunde eine Unterscheidung, die in das klösterliche Studium durch Cassiodorus eingeführt, in der allgemeinen Encyclopädie durch Isidorus geltend gemacht war (§. 51. 53) und für das Mittelalter stehen geblieben ist zwischen der weltlichen und heiligen Literatur (seculares und divinae literae, s. S. 183): von denen jene die 7 freien Künste, diese das Studium der heiligen Schrift umfasst. So stellt Rabanus Maurus sie unter den Erfordernissen zum geistlichen Amte voran (s. S. 273). Die Verbindung zwischen beiden wurde unter dem Gesichtspunkt hergestellt, dass für das Verständniss der heiligen Schrift nach Form und Inhalt die Kenntniss der freien Künste erforderlich ist: wie Cassiodor und Alcuinus darlegen (s. S. 185. 232). Der letztere erklärt überdies: die Kenntniss der weltlichen Wissenschaften sei dem zarten Alter als eine Grundlage zu überliefern, dass es auf gewissen Stufen der Weisheit zu dem Gipfel evangelischer Vollkommenheit aufsteige[1]). Und ähnlich heisst es im Leben des Adalbert, nachmaligen Erzbischofs von Prag:

deshalb habe er die menschliche Philosophie studirt, um darnach mit heiligerem Schritt die Höhen der göttlichen Weisheit ersteigen zu können[2]). Beide Seiten, das persönliche Erforderniss wie den sachlichen Zusammenhang bestätigt Hugo von S. Victor, der für den letzteren den Schluss zieht: dass alle natürlichen (die 7 freien) Künste der göttlichen Wissenschaft dienen und die niedere Weisheit recht geordnet zu der höheren hinleitet[3]).

1) Alcuin. Epist. CCXXI. Opp. T. I. p. 285. Beides umfasste er selbst in seinem Unterricht im Kloster zu Tours, wovon er sagt Epist. XXXVIII. ad Carol. M. p. 53: „er biete den einen den *Honig der heiligen Schrift*, suche andere zu berauschen *vetere mero antiquarum disciplinarum*, wolle andere mit dem Obst der *Grammatik* nähren, andere mit der *Sternkunde* erleuchten." Die beiden letzten also sind von den freien Künsten. Der zweite Ausdruck ist unklar: er kann nicht auf dieselben gehn, lässt aber wohl an das Studium des klassischen Alterthums denken. Von den christlichen Schriftstellern, den Vätern und Dichtern erklären ihn Stallaert und van der Haeghen in der Abhandl. de l'instruction publique dans la Gaule et particulièrement en Belgique au moyen âge (Mém. couronnés publ. par l'acad. roy. des sc. de Belgique T. XXIII. 1850) p. 134. not. 1. Die *vetera studia* in dem Brief des Hieronymus, auf den Alcuin sogleich sich beruft, stehn in ganz anderem Sinn, von den Studien, die man in der Jugend gemacht hat.

2) Vita Adalberti c. 5. Pertz Mon. Germ. Scr. T. IV. p. 583.

3) Hugo a S. Victore De sacramentis, Prolog. c. 6. Von der andern subjectiven Seite s. unten S. 534.

aa. Der Bildungsgang.

§. 120.

Das wissenschaftliche Streben, welches unter Karl dem Grossen so weit und kräftig sich geregt hatte, ging unter Ludwig dem Frommen einem raschen Verfall entgegen. Er selbst hatte, wohl noch bei dessen Lebzeiten, seinen Sohn Pipin, da er ihn zum geistlichen Stande bestimmte, einem Bischof übergeben wollen zur Unterweisung in den freien Künsten und kirchlichen Wissenschaften (liberalibus et ecclesiasticis disciplinis), und sein Sohn Ludwig der Deutsche war wirklich in beiden unterrichtet, wie ihm nachgerühmt wird[1]). Aber schon ein Zeitgenosse, Jonas Bischof von Orleans stellt dem mächtigen Aufschwung in dem beiderseitigen Studium, welchen König Karl hervorgerufen,

diesen Verfall gegenüber[2]). In der folgenden Generation suchte man den schlimmen Folgen desselben, da Unwissenheit in Glaubenssachen wie in allen andern Gebieten überhand genommen, zu begegnen: auf der Synode zu Valence im J. 855 wurde deshalb die Frage von den Schulen tam divinae quam humanae litteraturae zur Verhandlung gestellt[3]).

Doch hat auch diese Zeit lichte Punkte aufzuweisen, wo jene Literatur nicht in Frage gestellt, sondern gepflegt wurde. In St. Gallen hatten schon im 8. Jahrhundert zwei Lehrer auf dem Wege von Rom nach Metz einen Aufenthalt genommen, welche in Gesang und Kenntniss der 7 freien Künste vorzüglich eingeweiht, sie dahin verpflanzten. Dann waren in der Mitte der des 9. Jahrhunderts Iso und Marcellus berühmte Lehrer, welche Schüler wie Notker, Ratpert, Tutilo erzogen; aber statt nach Alcuinus (s. S. 530) die heilige Wissenschaft an's Ende zu stellen, machte Iso mit ihr den Anfang: worauf Marcellus, in göttlicher und menschlicher Wissenschaft gleich erfahren, die Schüler zu den 7 freien Künsten, besonders zur Musik anleitete[4]). — Nach Reims wurde durch Erzbischof Fulco, als er die verfallene Schule wiederherstellte, um das J. 890 Remigius Mönch aus Auxerre berufen, um den jungen Klerikern die freien Künste zu lehren, während er selbst mit ihnen der Lesung und Betrachtung der heil. Schrift oblag[5]). Aus dieser Schule ging Seulf, nachmals (seit 922) Erzbischof von Reims hervor, von dem es gleicherweise heisst, er sei wohl unterrichtet gewesen tam in ecclesiasticis quam secularibus disciplinis[6]). Später richtete Remigius die Schule zu Paris auf, wo Odo, nachmals (seit 927) Abt zu Clugny seinen Unterricht genoss. Dieser war schon in Tours, wo er in seinem 19. Jahre (897) Mönch geworden, in den „freien Künsten der Grammatik" unterrichtet (er hatte den Priscian durchgelesen), worauf er von den Dichtern (dem Virgil), durch ein Gesicht belehrt, zu den Erklärern der Evangelien und Propheten sich wandte; obgleich fast alle Canonici ihn anschrieen und davon abmahnten als von einer fremdartigen Beschäftigung: er solle sich an die Psalmen halten[7]). Den Abschluss seiner Bildung erreichte er in Paris, wo er die Dialektik des Augusti-

nus las und die freien Künste nach Martianus trieb, in allem, namentlich der Musik von Remigius unterwiesen[8]). — Eine Epoche bezeichnet zu Ende des 10. Jahrhunderts das Auftreten Gerberts, eines Mannes von grossen Gaben, von dem ganz Gallien wie von einem brennenden Lichte widerstrahlte, nach dem Zeugniss seines Schülers Richer, der durch Schilderung seines Bildungsganges, wie er der zerstreuten Disciplinen sich bemächtigte, ein Bild des damaligen Zustandes der Wissenschaften selbst giebt[9]). Im Kloster Aurillac erzogen, hatte er Grammatik gelernt; in Spanien bei dem Bischof von Vich studirte er Mathematik: damit machte er in Rom Aufsehn, da Musik und Astronomie zu der Zeit in Italien fast unbekannt waren; Logik lernte er in Reims. Hier wirkte er selbst alsdann auf Verlangen des Erzbischofs als Lehrer der freien Künste: Dialektik, Rhetorik (zu welchem Zweck er die klassischen Dichter und Geschichtschreiber mit den Schülern las), Mathematik (nehmlich Arithmetik, Musik, die in Gallien unbekannt war, Geometrie, Astronomie). Die Zahl seiner Schüler nahm täglich zu und der Ruhm seines Namens verbreitete sich durch Gallien, Deutschland und Italien. — Die Verknüpfung aber der beiderseitigen Studien wird in dieser Zeit aus England ersichtlich in der Schule des Dunstan zu Glastonbury: da empfing Ethelwold, nachmals Bischof von Winchester, Unterricht in der Grammatik und Metrik; worauf er die heil. Schrift und die Kirchenschriftsteller las (s. S. 391). — Gleichzeitig blühte die Schule in Lüttich auf, die auch beide Seiten umfasste: wie aus der Geschichte der dortigen Bischöfe durch Anselmus um die Mitte des 11. Jahrhunderts hervorgeht. Der Bischof Everacrus (959—971), wie er bedacht war, Klosterschulen in seinem Sprengel zu errichten, unterrichtete auch selbst, wenn er sie besuchte, und liess nicht ab bis er viele von den Ungebildeten zur Reife gebracht hatte tam spiritualibus quam secularibus disciplinis[10]). Dann zeigte sein Nachfolger Notker vorzüglichen Eifer für den Unterricht[11]): wohin er in die Nähe oder Weite ging, wurden Schüler von ihm mitgenommen und ausgebildet. Einer derselben ist Durandus, der als Bischof die Bamberger Kirche erleuchtete in religionis et artium liberalium

disciplinis'[13]). Dasselbe wird von dem nachmaligen Bischof Wazo zu Lüttich gerühmt; nur dass noch die Bildung des Charakters hinzukommt: er habe seine Schüler entlassen litteris, moribus et religione instructos'[14]). — Nicht anders ist die Unterscheidung gemeint, wenn der Unterricht im Kloster Nieder-Altaich, den in früher Jugend Thiemo, später (seit 1090) Erzbischof von Salzburg, empfing, als Einweihung tam regularibus quam scolaribus disciplinis bezeichnet wird'[14]). Denn die letztern, die Schulwissenschaften sind eben die freien Künste; die regulares disciplinae aber, gleichbedeutend mit den eben genannten disciplinae religionis, diejenigen, welche der Klosterregel entsprechen und zur mönchischen Frömmigkeit führen, also die heilige Wissenschaft, welche an die heil. Schrift sich anschliesst.

Hingegen zeigt sich schon in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts eine einseitige Richtung, sofern das dialektische Interesse sich vordrängte und die schulmässige Vorbildung versäumt wurde. Darüber klagt Hugo von St. Victor († 1141): die Alten (er nennt die Schule des Pythagoras) hätten für den Unterricht insbesondere die freien Künste bestimmt, durch welche der lebendige Geist zu den Geheimnissen der Weisheit eingehe und in den Stand gesetzt werde, alle übrigen Wissenschaften durch eigenes Nachsinnen und Ueben zu erlangen. Und niemand sei damals des Namens Magister würdig erschienen, der nicht die Kenntniss dieser 7 Künste gehabt. „Daher waren zu der Zeit so viele Weise, dass sie mehr schrieben als wir lesen können. Unsere Studirenden aber wollen nicht oder wissen nicht das rechte Maass im Lernen zu halten, und deshalb finden wir viele studentes, aber wenige sapientes"[15]). Das sind wohl diejenigen, welche gleich philosophiren wollten und die Fabeln, wie sie es nannten (das geschichtliche Wissen), geringschätzten'[16]). — Eine andere Einseitigkeit, wie man sie zu dieser Zeit nicht erwartet, trägt Petrus Diaconus in Montecasino zur Schau in seiner Chronik vom J. 1140. Obwohl er bekennt, dass das Kloster viele und grosse Männer umfasse, erfüllt mit den freien Künsten, rühmt er sich, diesen niemals sich gewidmet, sondern seit dem fünften Jahre, da er in's Kloster gekommen (dem J. 1115) an die

Auslegungen der heil. Schrift und die alten Annalen sich gehalten zu haben: nicht schmücke ihn die Wissenschaft der Grammatiker, nicht der Ruhm der Beredtsamkeit, nicht die Erfahrung der Weisen; sondern allein die natürliche Einsicht, welche der Herr seinem Geist eingeflösst habe[17]). Nehmlich gegen den Vorwurf, als ob er deshalb, wegen Mangels an Bildung zu solchem Werk ungeschickt sei, beruft er sich auf Propheten und Apostel, denen zufolge alle Weisheit von Gott sei: Erkenntniss und Sprachengabe und Auslegung eine Eingebung des Geistes (1. Cor. 12, 8). Daher alle Gabe und Wissenschaft in ihm auf Gott den Urheber alles Guten zurückgeführt werden soll[18]). Doch ist darauf nicht grade als Ausdruck der Ueberzeugung zu geben; sondern es scheint die Sprache der Eitelkeit, welche des einen und des andern, neben dem menschlichen Nichtwissen der göttlichen Eingebung sich rühmt.

Ausser diesen freien Künsten ist zwar häufig von den Künsten der Handarbeit, auch von den Personen, welche sie ausüben die Rede; aber selten von ihrer Aneignung und ihrem Verhältniss zu den andern Bildungselementen. Im Leben des Königs Aelfred wird der Mönch und Priester Johannes genannt, den er aus Gallien kommen liess, als ein Mann von scharfem Geist, höchst gebildet in allen Wissenschaften (oder freien Künsten, disciplinis literariae artis) und geschickt in vielen andern Künsten[19]). Und im Leben des Abtes Johannes von Gorze erscheint der Mönch Ansteus als ein Mann, sehr eifrig in der heil. Schrift, auch in den Künsten (den freien) nicht unerfahren, namentlich von grosser Beredtsamkeit, überdies von einer nicht gemeinen Kenntniss in der Architectur (s. oben S. 388). Schärfer ist das Verhältniss bezeichnet im Leben des Bischofs Bernward von Hildesheim († 1022): obwohl in seiner Seele ein lebhaftes Feuer glühte für alle freien Wissenschaften (liberalis scientia), habe er gleichwohl Eifer verwendet auf die sogenannten *mechanischen Künste* und sich ausgezeichnet in der Schreibekunst, Malerei, fabrilis scientia, ars clusoria und aller structura (s. S. 458). Dieser Name[20]) wird schon in den Fuldaer Annalen gebraucht von der Uhr, welche Karl der Gr. aus Persien zum Geschenk

erhielt: sie sei mit mechanischer Kunst wunderbar zusammengesetzt[21]); auch war in der Kirche zu Reims eine Uhr, ein Werk des Gerbert, von welcher Wilhelm von Malmesbury mit denselben Worten spricht[22]). Und öfter kehrt der Ausdruck wieder im 12. Jahrhundert[23]). Aber wie diese Künste im Leben Bernwards die *geringeren* heissen, obwohl er selbst sie zu Ehren brachte; so werden sie noch weiter herabgesetzt durch Otto von Freising in der Beschreibung der Städteverfassung der Lombarden: dass man keinen Anstand nehme zu ritterlichen Ehren und hohen Würden Leute niedern Standes zu befördern und Werkleute verächtlicher Handthierungen (mechanicarum artium), welche die andern Völker von den edlern und freiern Studien ausstossen wie die Pest[24]). Doch findet er in dieser industria, nehmlich der Nutzbarmachung aller Kräfte, den Grund, dass jene Städte vor den andern durch Reichthum und Macht hervorragen. — Eine höhere Würdigung wird diesen Künsten zu Theil in dem eben erwähnten Leben des Erzbischofs Thiemo von Salzburg († 1101), welches um die Mitte des 12. Jahrhunderts verfasst ist: er, ein Mann von guter Anlage, habe auch die *göttliche Salbung* empfangen, dass er nicht allein die sogenannten freien, sondern auch die mechanischen Künste, die Malerei, Giesserei, Bildnerei, Holzarbeit und alles der Art mit gelehrigem Geist und leichter Ausübung erreichte: und noch seien von ihm wunderbare Werke vorhanden, die niemals ein Künstler erreichen zu können bekannt habe[25]). Jene Salbung aber erinnert an die göttliche Berufung des Werkmeisters zur Stiftshütte, der mit dem Geist Gottes erfüllt worden zu schaffen allerlei Werk in Gold, Silber, Kupfer, Holz und Steinen (2 Mos. 31, 2 ff. 35, 30 ff.). Und in dieser Beziehung nennt Rupertus von Deutz alle dergleichen Künste Gottes Gaben und erinnert die Künstler, dass für den Gebrauch, den sie mit dem anvertrauten Pfunde machen, Gott Rechenschaft von ihnen fordern werde[26]).

1) Regin. Chron. a. 853. 876. Pertz Mon. Germ. Scr. T. I. p. 569. 588. Das zweite Mal steht seculares statt liberales disciplinae.

2) Jonas Aurelian. bei Mansi Conc. T. XIV. p. 107. not.

3) Conc. Valentin. III. can. 18. Mansi Conc. T. XV. p. 11.

4) Ekkehard IV. Casus S. Galli, Pertz T. II. p. 102, 19. 31. 94, 25.

5) Flodoard. Hist. Remens. IV, 9.

6) *Ebendas.* IV, 18. So heisst zuvor I, 14. Bischof Genebaudus *tam sacris quam saecularibus literis* eruditus.

7) Johann. Vita Odonis Lib. I. c. 3. 12 13. Mabillon Acta SS. ord. Bened. Saec. V. p. 151. 154.

8) *Ebendas.* c. 3. 19 p. 151. 157.

9) Richer. Histor. III, 43—55. Pertz T. III. p. 616 ff.

10) Anselm. Gesta episc. Leodiens. c. 24. Pertz T. VII. p. 202, 5.

11) *Ebendas.* c. 28. Hier werden gleichbedeutend gebraucht, zur Bezeichnung der gesammten Schulbildung *ecclesiasticae disciplinae* und *litterarum studium* p. 205, 2. 7. 18.

12) c. 29. p. 205, 31.

13) c. 40. p. 211, 5. Auf diesen Zusammenhang hatte der Verfasser schon zuvor hingewiesen, indem er beklagt, dass nur in den Klöstern, nicht auch, wie in goldenen Zeiten in den Kapellen des Kaisers und der Bischöfe erstrebt werde *cum litterarum studio morum disciplina* c. 28. p. 205, 18.

14) *Passio Thiemonis* archiep. Salisb. c. 1. ed. Wattenbach, Pertz T. XI. p. 53. Was die *scolares disciplinae* betrifft, so erhellt ihre Bedeutung aus dem Gebrauch des Mönchs Reiner in s. Lib. de casu fulminis (s. S. 490. A. 7) p. 193. D. an einen Freund, dem er einige Verse Virgils zu Gemüthe führt, da jener *scholarium litterarum* studiosus sei.

15) Hugo a S. Victore Erudit. didasc. Lib. III. c. 3.

16) *Ebendas.* VI, 3.

17) Petr. Diac. Chron. Casin. Prolog. lib. IV. Pertz T. VII. p. 754, 37. 755, 35. 756, 19.

18) *Ebendas.* p. 755, 37.

19) Asser. De Aelfredi rebus gestis p. 14 ed. Camden.

20) Es ist auffallend, dass du Cange in seinem Lex. med. et inf. latin. das Wort so gut wie ganz übergangen hat.

21) Enhardi Fuldens. Ann. ad a. 807. Pertz T. I. p. 353: horologium ex auricalco arte mechanica mirifice compositum.

22) Willelm. Malmesb. Gesta regum Angl. Lib. II. §. 168.

23) Hugo a S. Victore l. c. II, 21: Hae mechanicae appellantur, id est adulterinae . . Sicut aliae septem liberales appellatae sunt; vel . . quia liberi tantum antiquitus, i. e. nobiles in eis studere consueverunt: plebei vero et ignobilium filii in mechanicis. Dieselbe Erklärung hat Alexander Neckam, s. S. 560. A. 7. Joann. Saresber. Metalog. I, 24: qui omnes artes tam liberales quam mechanicas profitentur. Vergl. II, 9.

24) Otto Frising. De gestis Friderici I. imp. II, 13. Vergl. Hegel Gesch. der Städteverfassung von Italien Bd. II. S. 146. 167.

25) *Passio Thiemonis* c. 1. s. Anm. 14.

26) Rupert. Tuit. Comm. in Exod. Lib. IV. c. 44. Opp. T. I. p. 220.

bb. Das System der Wissenschaften.

§. 121. Honorius von Autun. Rupertus von Deutz.

Um über diese *subjective* Würdigung hinaus den Ort zu bestimmen, der den sogenannten mechanischen Künsten an sich in der Gesammtheit menschlicher Hervorbringungen zugestanden wird, müssen wir nach jener Unterscheidung weltlicher und heiliger Künste und Wissenschaften deren weitere Gliederung suchen.

Die weltliche Wissenschaft umfasst vorerst die 7 freien Künste, welche dem Mittelalter das Werk des Martianus Capella darbot, verfasst wie es scheint zwischen 330 und 439[1]), worin bei der Hochzeit des Mercur und der Philologie deren Begleiterinnen erscheinen, eben jene Künste, deren jeder ein Buch gewidmet ist. Dasselbe behauptet seine Geltung in diesem ganzen Zeitalter. Im 9. Jahrhundert schrieb Johannes Erigena einen Commentar zu demselben, desgleichen Remigius von Auxerre[2]), in dessen Unterricht, wie wir sahen, Odo zu Paris den Martianus las; zu St. Gallen im 11. Jahrhundert bewunderte man das Werk des Martianus, wie Ekkehard IV. aussagt[3]). Wie populär sein Inhalt war, erhellt aus einigen Kunstwerken: die Herzogin Hedwig von Schwaben zu Ende des 10. Jahrhunderts schenkte nach St. Gallen eine Alba, auf welcher die Hochzeit der Philologie in Gold gestickt war (s. S. 472); und im Schatz der Stiftskirche zu Quedlinburg sind einige in Wolle gewirkte Teppiche erhalten, welche die Aebtissin Agnes (um 1200) hat ausführen lassen, mit Scenen aus dem Werk des Martianus, worin auch der Dichter zu sehen ist[4]). — Demzufolge behauptet sich diese Eintheilung des weltlichen Wissens: und die Beschränkung auf die 7 Künste erscheint noch im 12. Jahrhundert. Im ersten Drittheil desselben schrieb Adelard von Bath sein Buch de eodem et diverso, worin einander gegenübergestellt werden die Philosophie mit den 7 freien Künsten und die Philokosmie mit ihren Begleiterinnen Glück, Macht, Würde, Ruf und Lust: diese sucht den Adelard zu gewinnen, wird aber von der Philosophie widerlegt und dann noch von ihm bekämpft[5]).

Auf einen andern Gegensatz deutet ein Prädikat, welches in dieser Zeit jene Künste erhalten als *erlaubte* (licitae). Unter diesem Namen führt Wilhelm von Malmesbury die freien Künste auf, welche in Gallien durch Gerbert wiederhergestellt seien[6]). Das lässt an unerlaubte und schädliche Künste denken; und wirklich werden diese zugleich ihm beigemessen, die zu lernen er nach Spanien zu den Saracenen gegangen sei: Sterndeuterei und andere der Art, — d. i. Wahrsagerei und Beschwörungen, insbesondere Deutung des Gesangs und Flugs der Vögel und Beschwörung des Teufels und der Todten[7]). Denselben Gegensatz bezeichnet Johann von Salisbury, indem er von den artificiis die maleficia ausnimmt, nehmlich die magischen Künste, die er ausführlich beschreibt[8]). — Hingegen nennt Rupert von Deutz mit jenem Ausdruck die Künste, welche dem Bau und der Ausschmückung der Stiftshütte dienten und andre der Art (s. S. 536). Und allgemein erklärt er die Wissenschaft als Kenntniss der guten und erlaubten Künste[9]).

Das deutet auf eine Erweiterung der freien Künste durch die mechanischen: und diese finden nun auch systematische Berücksichtigung. Nehmlich Honorius von Autun in einer kleinen Schrift von dem Exil und dem Vaterland der Seele[10]) fügt zu den erstern noch drei hinzu: die Physik oder Medicin, die Mechanik und die Oeconomik oder Staatskunst, welche mit den Regierungen und Würden, Aemtern und Ständen sich beschäftigt. Alle diese werden mit einander unter dem Bilde von zehn Städten verknüpft, durch welche die Wanderung geht von dem Exil zum Vaterlande: das Exil aber des inwendigen Menschen ist die Unwissenheit; das Vaterland die Weisheit (sapientia); der Weg, auf dem man nicht durch körperliche Schritte, sondern durch den Drang des Herzens fortschreitet, die Wissenschaft (scientia). Es werden also die einzelnen Künste kurz beschrieben: darunter die Mechanik als die Lehre von allem Werk in Metall, Holz, Marmor, überdies von Malereien, Bildwerken und allen Künsten der Handarbeit. Diese Kunst hatte die Arche Noahs, den Thurm Nimrods, den Tempel Solomos erbaut und alle Mauern auf Erden errichtet und mancherlei Gewebe zur

Bekleidung gelehrt[11]). Bei einigen Künsten wird auch die Allegorie durchgeführt: wie gleich zuerst bei der Grammatik der Vergleich mit Stadt, Umgegend, Villen und städtischer Verfassung. Wichtiger ist, dass bei einzelnen Künsten, jedoch nicht der Mechanik, Rücksicht auf das Ziel des ganzen Weges genommen wird, z. B. der Astronomie, worin die Himmelskreise lieblich ertönen und zum Lobe des Schöpfers einladen. Denn das Ziel der Wanderung durch alle Städte ist die heil. Schrift, als das wahre Vaterland, in welchem die vielfältige Weisheit waltet: diese leitet hienieden zur Betrachtung der himmlischen Dinge, während dereinst nach Ablegung des Körpers in dem himmlischen Reich die Erkenntniss von Angesicht zu Angesicht folgt[12]). Dadurch ist also die weltliche Wissenschaft mit der heiligen verknüpft und zugleich die Stufe von der Weisheit auf Erden zu der Anschauung im ewigen Leben angezeigt.

So stehen diese zehn Disciplinen, darunter die Mechanik, neben einander, ohne dass gesagt wäre, woher zu den 7 noch 3 hinzugekommen sind. Indessen war schon früher eine systematische *Gliederung* der Wissenschaft gegeben: und solche wird in dieser dialektisch gestimmten Zeit mehrfach wieder aufgenommen. Isidorus von Sevilla in seinem grossen encyclopädischen Werk beginnt zwar gleich mit den 7 freien Künsten, zuerst der Grammatik und Rhetorik; holt dann aber bei der Dialektik die Eintheilung der ganzen Philosophie nach. Auf jene folgen die Medicin, das Recht nebst der Zeiteintheilung, ferner die theologischen Disciplinen u. s. w. (S. 193 f.). Umfassender ist die Eintheilung in seinem Buch von den Unterschieden der Dinge[13]). Nehmlich an beiden Orten legt er die alte Eintheilung der Philosophie in Physik, Logik, Ethik zu Grunde und theilt demnächst ein: die Logik in Dialektik und Rhetorik (die Disciplinen des Trivium, ohne die Grammatik); die Physik in Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie (die Disciplinen des Quadrivium); zu diesen kommen aber an dem zweiten Ort noch Astrologie, Mechanik, Medicin. Da wird die Mechanik bestimmt als Geschicklichkeit oder Unterricht in der Anfertigung (fabrica) aller Dinge[14]). — Dieser Eintheilung entspricht die Reihe bei

Honorius, sofern auf die logischen Künste die 7 physischen folgen: mit dem Unterschied, dass unter jenen die Grammatik aufgenommen, unter diesen die Oeconomik statt der Astrologie gesetzt ist.

Weiter geht Rupertus von Deutz in seinem Werk von der Dreieinigkeit, vollendet im J. 1117: worin er nach trinitarischer Eintheilung der Weltgeschichte die Werke des Vaters und des Sohnes, Schöpfung und Erlösung, durch das A. und N. Testament verfolgt; sodann das Wirken des heil. Geistes in dessen 7 Gaben nachweiset, wie sie an den Aposteln und in der Geschichte der Kirche sich offenbaren. Eine dieser Gaben ist sapientia: und dieser ist, wie jeder der andern, ein Buch gewidmet, welches von den Wissenschaften handelt[15]). Er beschäftigt sich zuvörderst mit dem Verhältniss von scientia und sapientia, welche der Apostel zusammenfasst in dem Hinweis auf Christus, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen sind (Coloss. 2, 3), und unterscheidet sie wie Honorius, indem er die sapientia allein auf die Erkenntniss Gottes bezieht[16]). Die scientia aber theilt er ein „nach einem weltlichen Meister der Philosophie" in die schriftmässige und nichtschriftmässige: jene, die literalis, wird durch Schrift gelernt, von welcher Art alle Wissenschaften sind, die man in Büchern findet, — diese, die illiteralis, wird nicht durch Schrift gelernt, wie die Zimmer- und Schmiedearbeit (fabrilis) und dergleichen. Demnächst theilt er die literalis scientia, d. i. die Philosophie, in die Logik mit 3 und die Physik mit 4 Theilen: zusammen die 7 freien Künste; und auf diese ist es besonders abgesehn. Denn er zeigt, dass sie, die einst geschwätzig und unnütz sich umhertrieben und wo sie geschäftig waren, nur von der Creatur und eitlen Dingen handelten, in den Dienst des Wortes Gottes getreten seien und zwar eine jede von ihnen in der heil. Schrift Anwendung gefunden habe[17]). Von allen diesen Künsten aber beweiset er aus der Schrift, dass sie Gottes Gabe sind (weshalb der Geist mit Recht ein Geist der Erkenntniss genannt werde), auch von der Medicin (der literalis und illiberalis scientia) wie von der Bildnerei u. s. w. (der illiteralis und liberalis scientia): letzte-

res, wie schon bei anderer Gelegenheit (s. S. 536), aus dem mosaischen Bericht über den Bau der Stiftshütte[17]). Und so hat auch diese Kunst ihre Weihe.

1) S. Lüdicke in den Gött. Gel. Anz. 1867. S. 82—86.

2) Fabric. Bibl. lat. T. III. p. 216. und Ej. Bibl. med. et inf. latin. ed. Mansi T. VI. p. 66. Vergl. Eyssenhardt vor s. Ausg. des Martianus 1866. p. XXVIIIf.

3) Ekkehard IV. Casus S. Galli, Pertz T. II. p. 103, 6. Eine Anspielung auf dasselbe hat Conrad de Fabaria in der Fortsetzung des Ekkehard, da er bei einer Antwort des neugewählten Abtes Heinrich VI. ausruft: o mira in juvene principe Mercurii philologia, *ebendas.* p. 167, 25.

4) Piper Mythol. und Symb. der christl. Kunst I, 1. S. 242.

5) Adelard. im Auszuge bei Jourdain Recherches crit. sur l'âge et l'origine des trad. lat. d'Aristote p. 260; der Text der Dedication und des Anfangs p. 452—454. Uebers. von Stahr S. 247. 404—406).

6) Willelm. Malmesb. Gesta regum Angl. Lib. II. §. 167. p. 273. ed. Hardy.

7) *Ebendas.* p 271. 272f. 274. und §. 168. p 276.

8) Joann. Saresber. Metalog. I, 10. Polycrat. I, 9ff Opp. ed Giles Vol. V. p. 30. Vol. III. p 45ff.

9) Rupert. Tuit. an dem (A. 15) anzuf. O. c. 2.

10) Honor. Augustod De animae exilio et patria, in Pez Thes. T. II. P. 1. p 227—234.

11) c. 10. 12) c. 12. 13.

13) Isidor. Hispal. De differ. rerum c. 39. §. 149. 150. T. V. p. 109.

14) *Ebendas.* §. 152. p. 110: mechanica est quaedam peritia vel doctrina, ad quam subtiliter fabricas omnium rerum concurrere dicunt

15) Rupert. Tuit. De operibus spiritus s Lib. VII. Opp. T. I. p. 622ff.

16) *Ebendas.* c 2. 17) c. 10—17.

18) c. 5. Es ist auffallend, dass die Bearbeitung von Metall, Steinen und Holz, 2 Mos. 31, 4. 5. für ein liberalis scientia gelten soll, während sonst (s. S. 535 f.) die mechanischen Künste den freien entgegengesetzt werden.

§. 122. Hugo von St. Victor.

Die bedeutendste Verhandlung über diesen Gegenstand hat Hugo Canonicus und Lehrer im Kloster St. Victor zu Paris († 1141) gegeben in seinem Werk Eruditio didascalica, welches in 6 (nicht 7) Büchern die erste eigentliche Encyclopädie in jenen

Jahrhunderten umfasst[1]). Zwar ist es ganz auf eine Methodenlehre angelegt, zum Studium der Wissenschaften anzuleiten: und in diesem Zusammenhang bietet es auch Aufschlüsse über die damalige Art zu studiren, welche mehrfach gerügt wird. Indem es aber als die beiden Hauptsachen alles Studiums das Lesen und Nachdenken (meditatio) bezeichnet, während es auf die Vorschriften über das erstere sich beschränkt[2]); so tritt eben dadurch, da vor allem es sich fragt, *was* gelesen werden soll, der Gegenstand selbst und das System der Wissenschaften in den Vordergrund.

Der Verfasser schliesst mit der Bemerkung: er habe seinen Plan ausgeführt, so deutlich und gedrängt er gekonnt. Das wird man gern und mehr ihm zugestehn[3]): er geht zurück bis auf die letzten Gründe, beweiset seine Herrschaft über den Stoff sowohl in dem psychologischen als dem literarischen, insbesondere dem theologischen Gebiet und hat sein Ziel stets fest im Auge. Und wo er durch die Strömung der Zeit oder eigene Neigung abgeleitet wird, findet er aus sich selbst das Maass der Uebertreibung zu begegnen. Das zeigt sich sonderlich in zwei Punkten: dass er, obwohl er eine Vorliebe für die Speculation hat, die ethische Grundlage festhält; und obwohl er in der Auslegung der heil. Schrift die allegorische Methode begünstigt, doch die geschichtliche Grundlage nicht verleugnet. Das letztere werden wir schliesslich aus einem Gleichniss sehen. Was das erste betrifft, so empfiehlt er vor allem die Schriften über die freien Künste zu lesen als die Handhaben und Anfangsgründe, wodurch der Weg zur vollen Erkenntniss der philosophischen Wahrheit bereitet wird. Als *Anhängsel* der freien Künste aber bezeichnet er die Werke der Poesie und Geschichte: sie könnten zwar wenig Frucht schaffen, aber wohl Freude geben, wenn man einmal einen tiefern Gedanken (sententia) in ihnen finde[4]). Denn er unterscheidet in der Auslegung litera, sensus und sententia, und versteht darunter die grammatische Construction, die offenkundige Bedeutung des Buchstabens und den tiefern Sinn[5]). Um den letzten ist es ihm vorzüglich zu thun; doch ermahnt er, dass wir nicht unsern Sinn der heil. Schrift aufdrängen, son-

dern den Sinn der Schrift uns zu eigen machen. — Aus der Lesung aber kommt die Meditation, welche sich frei ergeht in Betrachtung der Wahrheit, es liebt bald diese oder jene Gründe der Dinge zu durchstreifen, bald in alle Tiefen einzudringen, nichts zweifelhaft, nichts dunkel zu lassen: und es versteht durch das Erschaffene den Schöpfer zu suchen und zu erkennen. „Sie ist es hauptsächlich, welche das Gemüth vom Geräusch der irdischen Händel absondert und in diesem Leben selbst die Süssigkeit der ewigen Ruhe vorschmecken lässt"[6]). Das ist ihm die Vollendung der Wissenschaft. Aber an die Vorschriften des Lesens knüpft er die Vorschriften des Lebens, welche er zusammenfasst in dem Ausspruch eines Weisen, dessen Punkte er dann durchgeht: „ein demüthiger Geist, der Eifer zu forschen, ein ruhiges Leben (d. i. der innere Friede und die äussere Musse), ein stilles Nachsinnen, Armuth und die Fremde: diese pflegen dem Lesenden einige Dunkelheit zu erschliessen." Der letzte will sagen, dass die ganze Welt dem nach Weisheit Strebenden ein Exil ist; und die Erläuterung dieses Satzes, zugleich den ersten Haupttheil schliesst er mit einer persönlichen Wendung: „ich bin von Kind auf im Exil gewesen und weiss, mit welchem Schmerz die Seele den engen Boden einer armen Hütte verlässt, mit welcher Freiheit sie hernach die marmornen Säle und getäfelten Decken geringschätzt"[7]).

Dieser ethische Grundzug drückt sich auch in manchen Klagen über den *damaligen Zustand der Studien* aus. Namentlich an der letzten Stelle, wo er von der Demuth handelt, rügt er die Aufgeblasenheit derer, die nicht weise sein, sondern scheinen wollten und sich rühmten, den Plato gesehn und gehört, nicht ihn verstanden zu haben; und wo er die Mässigkeit empfiehlt, weiset er auf solche hin, welche reich scheinen wollten selbst über ihr Vermögen und sich rühmten, nicht was sie gelernt sondern welchen Aufwand sie gemacht hätten, — „aber vielleicht wollen sie ihren Lehrern nachahmen"[8]). Ebenso rügt er die falschen Motive des Bibelstudiums: dass manche dadurch Reichthum, Ehrenstellen oder Ruhm erlangen, andere geheimnissvolles und unerhörtes erfahren wollten, wie man auf Theaterspiele merke.

In anderer Richtung drückt er seine Entrüstung aus über gewisse übermüthige Schwätzer, welche zu dem Worte Gottes, weil die Sprache so einfach sei, eine Unterweisung für unnöthig hielten und meinten, jeder könne aus eigenem Verstand in die Geheimnisse der Wahrheit eindringen: die nicht einsähen, dass sie Gott beleidigen, dessen Wort sie mit einem schönen Ausdruck einfach, aber in schlimmem Sinn einfältig nennen[9]).

Den Gegensatz gegen diese Auffassung zeigt die ganze Anlage seines Werks, welches einführen will in das Studium sowohl der weltlichen als der göttlichen Schriften[10]), wovon das erstere nach seinem Hauptinhalt, den sieben freien Künsten, die Vorstufe zu dem andern bilde (s. S. 534). Jenen sind die drei ersten, diesen die übrigen drei Bücher gewidmet. In beiden Theilen werden 3 Fragen beantwortet: was, in welcher Ordnung und wie man lesen soll. Voran geht der Nachweis über den Ursprung der Wissenschaften und ihre Eintheilung. Zum Grunde liegt der Begriff des höchsten Gutes: das ist die Weisheit, welche den Menschen zur Selbsterkenntniss führt, dass er auf seinen Ursprung sieht und nichts ausser sich sucht, — als der höchste Trost in diesem Leben. Diese Liebe zur Weisheit heisst Philosophie, die in weiterer Bedeutung als die Wissenschaft bestimmt wird, welche von allen menschlichen und göttlichen Dingen die Gründe voll erforscht[11]). Die Absicht aber aller Handlungen oder Bestrebungen, die durch Weisheit geleitet werden, muss dahin gehn: entweder dass die Unverdorbenheit der menschlichen Natur wiederhergestellt, oder dass die Noth der Uebel, denen das gegenwärtige Leben ausgesetzt ist, gemildert werde. Das erstere, die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott wird wiederhergestellt durch Anschauen der Wahrheit und Uebung der Tugend: und das hierauf gerichtete Streben nennt er intelligentia, welche also in die beiden Theile zerfällt, den theoretischen oder speculativen und den praktischen oder activen. Hingegen das auf Milderung der Uebel gerichtete Streben bezeichnet er als scientia, nehmlich die mechanica. Als vierte Wissenschaft kommt die Logik hinzu, welche Regeln über den Gebrauch der Sprache und die Streitverhandlung giebt: sie ist der Zeit nach

die letzte, für das Studium die erste[12]). Diese vier Wissenschaften werden weiter eingetheilt nach folgendem Schema[13]).

I. Theorica s. speculativa, quae in speculatione veritatis laborat.
   1. theologia.
   2. mathematica:
      a. arithmetica. b. musica. c. geometria. d. astronomia.
   3. physica.

II. Practica s. ethica, quae morum disciplinam considerat, (eingetheilt in Bezug auf den Einzelnen, die Familie, den Staat).
   1. solitaria s. ethica s. moralis.
   2. privata s. oeconomica s. dispensativa.
   3. publica s. politica s. civilis.

III. Mechanica, quae hujus vitae actiones dispensat.
   1. lanificium. 2. armatura. 3. navigatio. 4. agricultura. 5. venatio. 6. medicina. 7. theatrica.

IV. Logica, quae recte loquendi et acute disputandi scientiam praestat, (eingetheilt nach der Bedeutung von λόγος = ratio oder sermo).
   1. rationalis s. discretiva: a. dialectica. b. rhetorica.
   2. sermotionalis s. disertiva: a. grammatica. b. dialectica. c. rhetorica.

Die Vorgänger, auf welche Hugo sich beruft, sind Boethius, dessen Eintheilung des ersten Theils der Philosophie, der theorica in die intellectibilis, intelligibilis und moralis er mit der seinigen vergleicht und ihr gleich setzt[14]); und Isidorus, auf dessen Ausführung der Grammatik er verweiset, während er selbst nur das Princip der Wissenschaft geben will[15]). Auf Martianus Capella deutet er hin, da er einigemal der Philologie, auch der Hochzeit mit dem Mercur gedenkt und Anwendung davon macht, dass die Sänfte derselben von zwei Jünglingen Amor und Labor und zwei Jungfrauen Ἐπιμέλεια und Ἀγρυπνία (wie er übersetzt, Cura und Vigilia) getragen wird[16]).

Er erwähnt aber auch die Eintheilung der Philosophie in drei Theile: Physik, Ethik, Logik (vergl. bei Isidorus S. 540); wo denn die physica in weiterem Sinn genommen gleiche Bedeutung mit theorica habe, die mechanica aber ausfalle[17]).

Was die letztere betrifft, die Kenntniss von allem, was durch Handarbeit hervorgeht, so wird über sie selbst wie über ihre Theile noch nähere Bestimmung gegeben. Doch gehören von den sieben Beschäftigungen nur die beiden ersten in den Kreis

der bildenden Künste und des sich anschliessenden Handwerks: das lanificium, welches alle Arten des Webens, Nähens, Drehens umfasst; und die armatura, welche in folgender Weise abgetheilt wird[18]).

Armatura quasi instrumentalis scientia, welche aus vorliegendem Material gleichsam Instrumente bildet.

1. architectonica.
   a. caementaria bezüglich auf latomi et caementarii
   b. carpentaria bezüglich auf carpentarii und tignarii } und andere dergl. Künstler, welche glätten, behauen, schnitzen, feilen, zusammenfügen, überziehen in jeglichem Stoff.
2. fabrilis.
   a. malleatoria, welche durch Schlagen
   b. exclusoria, welche durch Giessen } dem Stoff Gestalt giebt.

Vorzugsweise von diesen Künsten gilt nun der Begriff für die mechanica überhaupt, den der Name enthalten soll nach einer sonderbaren Uebersetzung *adulterina* (als käme das Wort von moecha)[19]); doch weiss er demselben einen feinen Sinn abzugewinnen. Er unterscheidet dreierlei Werke: Gottes, der Natur und des Künstlers, welcher der Natur nachahmt. Das Werk Gottes ist, was nicht war schaffen; der Natur, was verborgen war, zur Wirklichkeit bringen; des Künstlers, getrenntes verbinden oder verbundenes trennen. Wie aber das Werk des Künstlers der Natur nachahmt, sei weitläuftig und schwierig im Einzelnen zu zeigen: „doch dient als Beispiel, dass wer die Statue eines Menschen giesst, nach dem Menschen, wer ein Haus baut, nach dem Berge gesehen hat; wer zuerst den Gebrauch der Kleider erfunden, hat beobachtet, dass alles was entsteht, gewisse eigene Schutzmittel hat: die Rinde umgiebt den Baum, der Fittich deckt den Vogel, die Wolle bekleidet das Schaf, das Elfenbein schützt den Elephanten . . . Jedoch ist es nicht ohne Grund geschehn, dass während die andern Geschöpfe ihre natürlichen Waffen mit sich auf die Welt bringen, der Mensch allein wehrlos und nackt geboren wird. Denn für jene, da sie sich nicht helfen konnten, musste die Natur sorgen; dem Menschen aber sollte dadurch ein grösserer Anlass zur Erfindung gegeben werden. Und es hat, wie das Sprichwort sagt, der er-

findèrische Hunger alle Künste erweckt. Auf diese Weise sind unendliche Arten entstanden des Malens, Webens, Bildens, Giessens: dass wir nun mit der Natur den Künstler selbst bewundern"[20]). Während er somit diesen Künsten eine höhere Würde verleiht, weiset er wie abwehrend die niedere Stufe gleich anfangs ihnen an wo er den Begriff der Philosophie bestimmt: diese, sagt er, ist die Liebe zur Weisheit, — nicht derjenigen, welche mit gewissen eisernen Werkzeugen und der Kenntniss der Holz-, Metall- und Steinarbeit (fabrilis scientia) es zu thun hat; sondern jener Weisheit, die niemandes bedürftig der belebende Geist und allein der Urgrund der Dinge ist[21]).

Doch sind *Gleichnisse* aus dem Gebiet der bildenden Künste auch für Aufgaben der höhern Wissenschaft ihm zur Hand. Ebendaselbst wo er, um den Ursprung der Wissenschaften abzuleiten (s. S. 545), die Natur der Seele erörtert, welche die Begriffe aufnimmt vermöge einer Verwandtschaft mit ihnen, die ihr nicht von aussen ankommt, sondern aus ursprünglichem Vermögen eigen ist; erläutert er dies an dem Unterschied von Malerei und getriebener Arbeit: „wir sehen, dass eine Wand von aussen durch hinzukommende Zeichnung die Aehnlichkeit einer Figur empfängt; hingegen wenn einem Metall eine Figur aufgeprägt wird, so fängt es an, nicht von aussen, sondern durch eigene Kraft und natürliche Biegsamkeit etwas anderes vorzustellen"[22]). Und bedeutsam zeigt er das Verhältniss des dreifachen Schriftsinnes an einem Gebäude, wo zuerst der Grund gelegt, dann der Bau aufgeführt, zuletzt das Haus mit Farbe überzogen wird: so muss es im Unterricht sein, dass man zuerst die Wahrheit der Geschichte von Anfang bis zu Ende lernt; denn bevor man darin nicht gegründet ist, kann man die Feinheiten der Allegorie nicht treiben[23]). Und dies Verhältniss verfolgt er noch weiter mittelst eingehender Behandlung desselben Gleichnisses[24]), — ein Zeichen, wie achtsam er auf diese Kunstthätigkeit war.

1) Hugo a S. Victore Eruditio didascalica. Opp. Venet. 1588. T. III. fol. 1ff.; auch bei Migne Patrolog. T. CXXVI. p. 739ff. Dass Buch VII. nicht dazu gehört, bemerkt schon die *Hist. littér. de la Fr.* T. XII. p. 21;

aber auch die beiden letzten Kapitel von B. VI. sind dem Werke fremd: es schliesst mit VI, 13 (s. die folg. Anm.).

2) I, 1. Von der meditatio vergl. III, 11. Weshalb er diesen andern Haupttheil übergeht, erklärt er selbst am Schluss des Werks VI, 13.

3) Es ist zu verwundern, wie ungünstig die *Hist. littér.* l. c. p. 19. über Hugo's Werk urtheilt: es sei nicht geeignet klare und scharfe Vorstellungen der behandelten Gegenstände zu geben; die Methode sei trocken, verworren, weitschweifig in unnützen Dingen und zu abgerissen über wesentliche Punkte. Es gilt aber grade das Gegentheil. Gerechter wird dasselbe gewürdigt von Liebner bei einer ausführlichen Analyse in s. Hugo von St. Victor S. 96—150.

4) III, 3. 4. 5) III, 9. VI, 9—11. 6) III, 11.

7) III, 13–20. Er will insbesondere bei dem Studium der h. Schrift beides, das exercitium lectionis und das studium virtutum verbunden wissen V, 8.

8) III, 14. 19.

9) V, 10. III, 14. An den Lehrern rügt er, dass manche alles durch einander mischen und nicht von der Stelle kommen, in 3 Lectionen nicht über den Anfang von dem Titel des Buchs hinaus III, 6.

10) I, 1. Vergl. V, 10: divinae scripturae scientia.

11) I, 5. 12) I, 6. 9. 12. 13.

13) II, 2. III, 1. — Im Einzelnen s. II, 7. 16. 19. 20. 21—28. 29—31.

14) II, 2. 3. 18 extr. 19. Noch beruft er sich auf Boethius in Betreff des Ursprungs der Logik I, 12. und erwähnt von ihm die Uebersetzung der Geometrie des Euklides aus dem Griechischen III, 2.

15) II, 30.

16) III, 18. nach Martian. Capella Lib. II. §. 143—145. Und II, 21: hae sunt septem ancillae quas Mercurius a philologia in dotem accepit (d. i. die artes liberales, obgleich Hugo sich etwas unklar ausdrückt, als ob die artes mechanicae gemeint wären); nach Martian. Lib. VIII. §. 803. wo sie dotales feminae heissen; vergl. Lib. II. §. 113: mancipia dotalia, wonach sie aber als Hochzeitsgabe des Mercur erscheinen, s. Kopp zu d. St. p. 152.

17) II, 17. 18) II, 23. 19) I, 9. 10. II, 2. 21.

20) I, 10. 21) I, 3. vergl. 5.

22) I, 2. Hier ist p. 742. C. ed. Migne statt *intrinsecus* zu lesen *extrinsecus*.

23) VI, 2. und 3 zu Anfang; so wie gegen Ende: fundamentum et principium doctrinae sacrae historia est, de qua quasi mel de favo veritas allegoriae exprimitur. Aedificaturus ergo primum fundamentum historiae pone etc.

24) VI, 4 zu Anfang: non pigeat, si hanc similitudinem paulo diligentius prosequamur: respice opus caementarii. Collocato fundamento lineam extendit in directum, perpendiculum demittit ac deinde lapides diligenter politos in ordinem ponit etc

3. Von der zweiten Hälfte des zwölften bis in's vierzehnte Jahrhundert.

§. 123.

Diesen Zeitraum auszusondern sind wir, wie schon bemerkt wurde (§. 60), veranlasst durch den Höhepunkt, welchen Theologie und Kunst im 13. Jahrhundert erreichen. Die letztere in den himmelanstrebenden Domen; die Theologie in den grossen dogmatischen Lehrgebäuden, welche die bezüglichen Arbeiten des ganzen christlichen Weltalters in dialektischer Verhandlung zum Abschluss zu bringen suchen; wozu noch der literargeschichtliche Abschluss kommt, den in dieser und andern Hauptdisciplinen die sammelnde und ordnende Thätigkeit Eines Mannes hervorbringt.

Da aber diese Höhe erreicht wird in einem Entwickelungsgang von Jahrhunderten, so fragt es sich nach dem Recht, ihn in der Betrachtung zu durchschneiden. Das beruht einestheils darin, dass in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts eine Reihe von Werken erschienen ist, welche die folgende Entwickelung beherrschen: für die Dogmatik von Petrus Lombardus, für die biblische Geschichte von Petrus Comestor (beide schlechthin Magistri genannt, nehmlich sententiarum und historiarum), für die Liturgik von Sicardus. Es ändern sich aber auch die Principien. Ein neues tritt ein in dem einen Hauptgebiet, dem dogmatischen durch den erstgenannten Verfasser: während in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts Rupertus von Deutz als Liturgiker seine Vorgänger bei Seite setzte (S. 520), hingegen Abaelard in seinem Buch Ja und Nein die Autoritäten einander schroff gegenüberstellte; unternimmt Petrus Lombardus sie zusammenzufassen und mit einander auszugleichen: welches fortan in der Dogmatik der Hebel der dialektischen Methode war. Und ein bisheriges Princip tritt zurück: nehmlich der geschichtliche Sinn, der theils dieser dialektischen Richtung, theils der Neigung zur Legende nachgiebt. Schon Johann von Salisbury

in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts klagt über die Unwissenheit, Spitzfindigkeit und den Uebermuth der Dialektiker und zeichnet sie mit dem Wort des Apostels 2 Tim. 3, 7[1]); ein Jahrhundert später schildert Roger Bacon die Herrschaft derer, welche die Sentenzen erklärten, und wie die Erklärung der Bibel zurückstehen müsse (s. §. 129), ja wie in den Predigten unendliche Spitzfindigkeit sich breit mache[2]). Er selbst versuchte eine positive Gegenwirkung, indem er für die Schriftauslegung zum Studium der Sprachen und der Naturwissenschaften anleitete. Aber die Frucht grosser Arbeit und treuen Strebens war Gefängniss, welches sein Ordensgeneral Hieronymus de Asculo (seit 1274), nachmaliger Papst Nicolaus IV., oder dessen Nachfolger Raymundus Gaufredi (1289—1295) verhängte. Eine solche Abwehr der Reform zu Ende des Jahrhunderts war ein Zeichen, dass die geistigen Kräfte des Zeitalters im Niedergang begriffen waren.

Das bestätigt sich um diese Zeit an den Vertretern der bisher herrschenden Mächte in Theologie und Kirche, einem Duns Scotus († 1308) und Bonifacius VIII. († 1303). Daher wir die andere Grenze des Zeitalters zu Anfang des 14. Jahrhunderts annehmen. Da tritt noch Dante herzu († 1321), der als Theolog in lebendigem und geistvollem Zusammenhang mit den Häuptern der scholastischen Theologie steht und für die Zukunft seines Landes auf die mittelalterlichen Mächte, Kaiserthum und Papstthum rechnet; andrerseits eine Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern erstrebt und durch die Ausbildung der Volkssprache den Anbruch einer neuen Zeit inaugurirt.

Wir fassen aber zunächst, im Anschluss an den vorigen Abschnitt, den Gang der Encyclopädie in's Auge; worauf die Geschichtschreibung, dann die Dogmatik und Polemik, ferner die Liturgik folgen: den Schluss macht die poetische Kunstbeschreibung, worin die Volkssprachen mit eintreten.

1) Joann. Saresber. Metalog. Lib. II. c. 7—10. Ebenso Alexander Neckam De naturis rerum Lib. II. c. 174: o vanitas! dum . . veram doctrinam subtilitati postponunt; vergl. unten §. 126.

2) Roger Bacon Opus tertium, Opp. ined. ed. Brewer Vol. I. p. 304.

a. Die Encyclopädie.

§. 124.

Die Encyclopädie der Wissenschaften ist im Wesentlichen stehen geblieben auf dem Punkt, den sie in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts erreicht hat: man sammelte nun und zehrte an den Früchten der Vorzeit. Doch zeigt sich eben darin eine rege Thätigkeit; es erscheint auch eine eigenthümliche Ausführung in dem Lehrgedicht des Alanus de Insulis. Demnächst erhält die Dogmatik vermöge ihrer strengern systematischen Behandlung eine Einleitung, welche ihre Stellung unter den Wissenschaften erörtert. Endlich führen die Gebrechen des theologischen Studiums zu einer Revision desselben durch Roger Bacon, wobei ebenfalls der Blick auf die Wissenschaften überhaupt gerichtet ist. Alles dies geht im Lauf eines Jahrhunderts vor.

Bevor aber von den einzelnen Verfassern die Rede ist, verdienen zwei Punkte festgestellt zu werden, die ihnen gemeinsam sind: die fortdauernde Geltung der 7 freien Künste als Grundlage der allgemeinen Bildung, und die Anerkennung der Theologie als ihres Gipfels.

Was das erstere betrifft, so steht Johann von Salisbury voran mit seinem Metalogicus, den er um das J. 1160 verfasst hat zur Vertheidigung der Logik wider einen unwissenden und unsaubern Lästerer, der das Studium derselben wie der Beredtsamkeit für überflüssig erklärt und bei dieser auf die Gabe der Natur sich zu verlassen gelehrt hatte[1]). Nachdem er den ungenannten Gegner gezeichnet, erläutert er die Entstehung der Wissenschaften, so wie den Namen und die Bedeutung der freien Künste, welche den Schlüssel aller Erkenntniss enthielten[2]); worauf die beiden Arten der Logik (s. S. 546): Grammatik im ersten und Dialektik in den drei andern Büchern durchgegangen werden. Ebenso empfiehlt Alexander Neckam, wiewohl in ganz anderem Zusammenhange (s. S. 558f.), die 7 freien Künste als solche, die alle Erkenntniss schmücken und befestigen, gleichwie die 7 Planeten die Welt erleuchten: ein Gleichniss, welches auch im Einzelnen durchgeführt wird[3]). Merkwürdig ist die Auf-

stellung derselben in dem poetischen Dialog des Gaufrid aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, welcher zur Vertheidigung der römischen Curie auf Anregung des Papstes verfasst ist. Da wird auch dessen Lebensweise geschildert, unter anderm die Unterhaltung nach aufgehobener Tafel mit den Tischgenossen, welche schwierige Fragen aufwerfen, die er entscheidet: die Beispiele sind nach der Reihe aus den 7 freien Künsten nebst Physik, Metrik, sodann den beiden Rechten, endlich der Theologie entlehnt[4]), — in der Weise des Alanus de Insulis (s. §. 127). — Hiemit hängt die fortwährende Geltung des Martianus Capella zusammen. Gern macht Johann von Salisbury von seinem Werk Gebrauch: er gedenkt der Hochzeit des Mercur und der Philologie, welche unter den Augen aller Götter geschlossen sei und von den Menschen mit Nutzen aufgenommen werde[5]), auch der Begleiterinnen der Philologie Περιεργία und Ἀγρυπνία[6]) (gleich dem Hugo von St. Victor, s. S. 546), so wie der Figuren der Grammatik und Dialektik, deren Attribute er erörtert[7]); und öfter im vierten Buch enthüllt er den tiefern Sinn, der unter der Wolke der Dichtung verborgen sei[8]). Weiterhin ist noch von Alexander Neckam ein Commentar zum Martianus verfasst[9]). Auch Roger Bacon führt ihn an (s. §. 129).

Von dem Zusammenhang mit der Theologie zeugt nach dem Vorgang des Hugo von St. Victor (s. S. 531) das ihm oder dem Richard beigelegte Buch Excerptiones, wonach alle Künste ihr dienen und die niedere Wissenschaft recht geleitet zu der höhern hinführt: so weiset es im Einzelnen den 7 freien Künsten nebst der Physik ihre Stelle an für das Verständniss der heil. Schrift, den drei ersten um den Wortsinn, den übrigen um durch Kenntniss der Sachen den tiefern Sinn zu erreichen[10]). Sodann hat Vincentius von Beauvais schon in dem Buch von der Erziehung königlicher Prinzen (zwischen 1245—1248) einen eigenen Abschnitt über die Beziehung alles Wissens auf die Theologie, worin er erklärt, dass wie Gott das Ende aller Dinge ist, so die Gottesgelahrtheit der Endzweck aller Künste sei, und die erwähnte Stelle des Richard aufgenommen hat[11]). Ebenso erklärt er in der allgemeinen Einleitung zu seinen grossen ency-

clopädischen Werken die Gottesgelahrtheit für eine Königin, der alle Künste dienen; daher die sogen. freien Künste vielfach in der Darstellung der Kirchenlehre herangezogen würden[12]). Eine eigene Abhandlung über die Hinleitung der Wissenschaften zur Theologie hat Bonaventura verfasst, um zu zeigen: wie die vielfache Weisheit Gottes, die in der heil. Schrift geoffenbart wird, in aller Erkenntniss und aller Natur verborgen ist; und wie alle Erkenntnisse der Theologie dienen (vergl. S. 556 f.)[13]). Und Thomas von Aquino in seiner Einleitung zur Dogmatik erklärt die Theologie, als auf welche die ganze Philosophie zielt, mit einem aristotelischen Ausdruck für das Haupt und die Ordnerin der Wissenschaften: daher er den Namen der Weisheit ihr vor allen andern beilegt, zu denen sie sich verhalte wie ein weiser Baumeister (1 Cor. 3, 10) zu den niedern Künstlern, welche Hölzer und Steine bereiten[14]). Endlich ist von Roger Bacon dem Verhältniss der Philosophie zur Theologie in seinem Opus majus ein ganzes Buch, das zweite, gewidmet: worin er diese nicht allein für die Herrscherin über die andern Wissenschaften erklärt[15]), sondern auch für deren Wurzel die heil. Schrift, welche die ganze Wahrheit enthält, da die h. Patriarchen und Propheten von Anfang der Welt alle Wissenschaften von Gott empfangen haben[16]).

Wir wenden uns nun zu den besondern Bestrebungen auf diesem Felde. Die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts hat zum wenigstens, dann die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts drei encyclopädische Werke aufzuweisen, deren Anlage sich dadurch unterscheidet, dass das erste in beiden Reihen in übersichtlicher Weise mehr einen formalen Zweck verfolgt. Diese also fassen wir zusammen; worauf die andern, realencyclopädischen Werke nach der Folge der Zeiten in Betracht gezogen werden.

1) Joann. Saresber. Metalog. Lib. I. c. 1. 6. 10. Opp. ed. Giles Vol. V. p. 12. 23. 29. Von dem Namen des Buchs s. Prolog. p. 9. Es ist verfasst nach dem Polycraticus (der I, 4. angeführt wird), und zwar nach dem Tode des P. Hadrian IV. († 1159) und vor dem Tode des Erzbischofs Theobaldus von Canterbury († 1161), nach Lib. IV. c. 42.

2) *Ebendas.* I, 12. 22. p. 33. 54 f. Dass unter den freien Disciplinen keine nützlicher als die Logik sei s. II, 15. p. 88.

3) Alex. Neckam De naturis rerum Lib. II. c. 173 ed. Wright p. 283.

4) Vet. poetae Carmen apologet. adv. obtrectatores curiae Romanae v. 773—864, in Mabillon Vet. Annal. ed. nov. p. 374f. Vergl. die *Hist. littér. de la France* T. XVIII. p. 310f.

5) Joann. Saresber. Metalog. II, 9. p. 77. Gleich zu Anfang heisst es: wer den Unterricht in der Rhetorik von dem Studium der Philosophie ausschliesst, beneidet dem Mercur die Philologie. I, 1. p. 13. Eine Deutung dieses Ehebundes folgt II, 3. p. 66.

6) *Ebendas.* IV, 17. p. 174. aus Martian. Capella Lib. II. §. 111. 112.

7) I, 21. III, 10. p. 53. 149.

8) *Ebendas.* IV, 31: sphaera, quam poetico figmento Martianus obnubilans ex omnibus elementis dicit esse compactam; und IV, 36: fontana virgo, quam poetici nube figmenti involvit; aus Martian. Lib. II. §. 68. und §. 205. 206. Ferner Metalog. IV, 25. 29. 30. 34. aus Martian. Lib. IV. §. 331. 332. I. §. 5. I. §. 37. nebst den Versen §. 22. II. §. 160.

9) Fabric. Bibl. med. et inf. latin. ed. Mansi T. I. p. 66.

10) Ps.-Hugo a S. Victore Excerpt. priorum Lib. II. c. 3. 4.

11) Vincent. Bellov. De erudit. pueror. regal. c. 15. in s. Opusc. (lib. gratie etc.) Basil. 1481. Bl. G 6 vers. Schlosser Vincent von Beauvais Th. I. S. 57. 59. Die Stelle aus Richard von St. Victor ist wiederholt in s. Specul. doctr. XVII, 31.

12) Id. Specul. majus, Prolog. general. c. 7.

13) Bonaventura Reductio artium ad theolog. (s. §. 125. A. 3) p. 8, 2. A.

14) Thomas Aquin. in Sentent. Lib. I. Prolog. art. 1. und Summa theolog. P. I. qu. 1. art. 6. Opp. ed. Ven. T. IX. p. 8. T. XX. p. 5.

15) Roger Bacon Opus majus II, 1. ed. Jebb. p. 23. Vergl. Opus minus. Opp. ined. ed. Brewer Vol. I. p. 322: die Philosophie darf nicht herrschen, am wenigsten über die domina scientiarum.

16) Id. Opus majus II, 8. p. 30.

§. 125. Pseudo-Richard von St. Victor. Bonaventura.

Unter dem Namen des Hugo so wie des Richard von St. Victor ist ein grosses Sammelwerk überliefert in 24 Büchern, genannt Excerpta und unterschieden als priora (10 Bücher) und posteriora. Von jenen handeln die beiden ersten über die Wissenschaften und die heil. Schrift; im dritten folgt die Erdbeschreibung, die übrigen sieben führen die biblische Geschichte von Adam bis auf Christus so wie die Weltgeschichte von da bis auf die Zeit des Verfassers durch die römischen Kaiser und die fränkischen Könige herab[1]). Es schliesst mit König Philipp August

(1179—1223), kann also kein Werk des Hugo von S. Victor, auch nicht des Richard († 1173) sein, der überdies nicht so abgeschrieben hätte. Denn das erste Buch ist aus der Eruditio didascalica des Hugo wörtlich ausgezogen[2]). Hiernach haben die Wissenschaften den Zweck, wider die drei Hauptübel (Unwissenheit, Begierde, Schwachheit des Leibes) als Heil- und Hülfsmittel zu dienen. Das giebt die 3 Klassen theorica, practica, mechanica (nebst der logica); in der weitern Eintheilung erscheinen auch die 7 Disciplinen der mechanica. Zuletzt werden die Erfinder der Künste aufgeführt. — Die Veranstaltung des Auszugs zeugt von dem Ansehn des Hugo und seiner Encyclopädie, obwohl er nicht genannt wird.

Ausdrücklich aber wird dasselbe bekundet durch Bonaventura, Franciskaner-General, zuletzt auch Cardinal († 1274), in der kleinen, aber gehaltreichen Schrift, welche die Eintheilung der Wissenschaften und ihren Zusammenhang mit der Theologie darlegt, genannt Reductio artium ad theologiam[3]). Er leitet von dem Vater des Lichts (nach Jac. 1, 17) alle Erkenntniss ab: unterschieden als äusseres, niederes, inneres und oberes Licht, sofern sie sich bezieht auf die mechanische Kunst, die Sinnenwahrnehmung, die philosophische Einsicht und die biblische Offenbarung; worauf die weitere Eintheilung folgt. Bei der letzten wird, nächst dem buchstäblichen, der dreifache Schriftsinn unterschieden, welcher lehrt was zu glauben, wie zu leben und wie die Seele mit Gott zu vereinigen sei: was aber hiefür in Lehre, Predigt und Contemplation Anselm, Bernhard, Richard getheilt erstrebten, das habe Hugo von St. Victor in sich vereinigt[4]). Auf ihn beruft er sich auch zu Anfang in der Aufstellung der mechanischen Künste[5]): deren Eintheilung und Unterschiede er weiter nachweiset, wie es dem mehr ausgeprägten logischen Schematismus seiner Zeit entsprach. Mit dieser Gliederung der vierfachen Erleuchtung und ihrer Rechtfertigung beschäftigt sich der erste Abschnitt; woraus aber nach der dreifachen Bestimmtheit der philosophischen Erkenntniss als rationalis, naturalis und moralis, deren Glieder er in jene Reihe aufnimmt, sechs Arten sich ergeben: oder eine sechsfache Erleuch-

tung in diesem Leben, der in jenem Leben als das siebente das Licht der Herrlichkeit folgt. — Der zweite Abschnitt zeigt nun, dass wie alle jene Erkenntnisse von dem Einen Lichte kommen, so die fünf ersten (das lumen artis mechanicae, der cognitio sensitiva, der philosophia rationalis, naturalis, moralis), zu der sechsten, der Erkenntniss der heiligen Schrift und mittelst derselben zu der ewigen Erleuchtung geordnet sind[4]): dazu dient aber nicht der Inhalt dieser Wissenschaften und Künste, sondern die Methode. Also um bei den ersten, den mechanischen Künsten stehen zu bleiben (wobei er jedoch die bildenden Künste im Auge hat, nicht Jagd oder Schiffahrt), so erläutert er diese Hinleitung in dreifacher Hinsicht: an dem künstlerischen Hervorbringen, der Wirkung und dem Zweck des Kunstwerks. Namentlich was das erste betrifft, bietet die Entstehung des Kunstwerks mittelst eines Urbildes, das der Künstler zuvor gedacht hat und dann ausführt (woran noch weitere Bestimmungen sich knüpfen), ein Gleichniss für die Erschaffung der Creaturen von dem höchsten Künstler durch das ewige Wort[7]): nach der Vorstellung, welche schon die Kirchenväter aufgefasst haben, nur dass sie hier mehr durchgearbeitet ist (vergl. §. 137, 1).

1) Die Excerpta priora finden sich in Hugonis Opp. Venet. 1588. T. II. fol. 151. vers. ff. desgleichen die 4 ersten Bücher in Richardi Opp. Col. Agr. 1621. P. I. p. 486—509. Ueber die Unächtheit s. Oudin. De script. eccles. T. II. p. 1151. *Hist. littér. de la Fr* T. XIII. p. 480. Der Verfasser zeigt ein besonderes Interesse für die Stadt Orleans, da er, abgesehn von der Geschichte des Bischofs Theodulfus (X, 9), die Gründung der Kirche des Avianus daselbst durch K. Robert erwähnt (X, 10).

2) c. 1—22. ist aus Hugo's Erud. didasc. Lib. I. II. — c. 23. init. aus Lib. VI, 14. extr. c. 24. aus Lib. III, 2. c. 25. aus Lib. VI, 15.

3) Bonaventura Reductio artium ad theol., Opp. ed. Ven. T. VI. P. 1. p. 1—8.

4) p. 4, 1. C. 5) p. 2, 1. B. 6) p. 4, 2. A. B. 7) p. 5, 2.

§. 126. Alexander Neckam. Herrad von Landsperg.

Hiernächst bieten zwei Real-Encyclopädien sich dar, von denen die eine das Naturgebiet, die andere die biblische Geschichte zu Grunde legt.

Jene ist verfasst von Alexander Neckam, der, im J. 1157 zu S. Albans geboren, sich frühzeitig hervorgethan und zu Paris gelehrt hat, im J. 1186 aber nach England zurückgekehrt und als Abt von Cirencester gestorben ist (1217). Sein Werk unter der Aufschrift von den Eigenschaften der Dinge (de naturis rerum) scheint schon zu Ende des 12. Jahrhunderts bekannt gewesen zu sein und ist jüngst durch Wright herausgegeben[1]). Es beschreibt die erschaffenen Wesen nach der Folge der Elemente, welche sie enthalten: den gestirnten Himmel, die Bewohner der Luft, des Wassers und der Erde nebst den Produkten der letztern. Endlich den Menschen und seine Lebensweise (wobei die Haus- und Zuchtthiere, Gartengewächse und Geräthe ihre Stelle finden), die Stände und Beschäftigungen. Er will aus dem Naturgebiet Altes und Neues erzählen, doch ohne den Anspruch auf neue Untersuchungen[2]). Aber obwohl der Hauptinhalt diesem Gebiet angehört, verwahrt er sich gegen eine philosophische oder physische Behandlung; er hat vielmehr einen moralischen Zweck[3]): und in diesem Sinn knüpft er an die Eigenschaften der Dinge eine Anwendung, den Geist des Lesers von ihnen zu dem Urheber zu leiten. So hebt er auch von diesem an mittelst Erklärung des Anfangs der Schöpfungsgeschichte; zuletzt kommen in der Schilderung der Menschen die Laster zur Sprache. Dass aber eine Auslegung des Predigers Salomonis diesem Werk sich anschliesst, ist nicht so äusserlich, wie es dem Herausgeber desselben erschienen ist[4]): da der Verfasser jene moralischen Deutungen als eine Vorstufe zu der allegorischen Auslegung bezeichnet und auch den Inhalt verknüpft durch den Hinweis auf die Eitelkeit der menschlichen Dinge, als das Thema des Predigers (1, 2) wie seiner eigenen Schilderung des wissenschaftlichen Treibens der Zeit[5]). Denn öfter bricht er in einen Ausruf aus über das Studium voll Eitelkeit und die unnütze curiositas[6]). — In diesem Zusammenhang kommen also die 7 freien Künste zur Sprache (s. S. 552), deren Missbrauch er rügt, obwohl er sie an sich für höchst nützlich hält[7]), nachdem insonderheit die Architectur durchgenommen ist. Er rügt nehmlich die Errichtung hoher Thürme so wie die

prunkende Ausschmückung der Gebäude und fordert die Beschränkung auf das Nothwendige. Er verwirft Sculpturen und Malereien als thörichten Aufwand: denn wozu diene das Bildwerk der Architrave, als um Spinngewebe zu tragen? „Betrachte die unnützen Erfindungen an Gebäuden, Kleidern, Geräthen u. s. w. und mit Recht kannst du sagen: o Eitelkeit"[8]).

Hingegen die Herrad von Landsperg, Aebtissin des Klosters Hohenburg im Elsass, umfasst in dem grossen encyclopädischen Werk, welches sie für ihre Nonnen bestimmte, genannt Hortus deliciarum, vom J. 1175[9]), die biblische Geschichte: von der Schöpfung an durch das A. T., Leben Jesu und Apostelgeschichte. Am Schluss des A. T. wird die Profangeschichte bis auf K. Tiberius (aus Freculf), am Schluss der Apostelgeschichte die Fortsetzung bis auf K. Phokas angefügt[10]). Das übrige ist dogmatischen und ethischen Inhalts: den Anfang macht die Lehre von Gott und den Engeln; den Schluss, nach Betrachtungen und Allegorien über die Tugenden und über die Kirche, die Lehre von den letzten Dingen. Die weltliche Wissenschaft ist bei der Urgeschichte eingeschaltet: zur Schöpfungsgeschichte kommen Auszüge aus der Kosmologie, Astronomie, Chronologie, Geographie, auch vom Landbau; nach Erwähnung des babylonischen Thurmbaus Auszüge über die Philosophie und die freien Künste: jene wird vorgestellt mit drei Häuptern, welche bedeuten ethica, logica, physica; sie ist umgeben von den 7 freien Künsten, deren Erfindung dem heil. Geist beigemessen wird[11]). Von den andern Künsten scheint nicht direct die Rede zu sein; aber ihre Werke werden im Lauf der Geschichte kund: denn es ist sowohl zum Leben Jesu die Nachricht von der Statue Christi und dem Tuch der Veronica mit seinem wunderthätigen Bilde als in dem Abschnitt von der Kirche eine Beschreibung der heil. Oerter und Geräthe nebst mystischer Deutung aufgenommen[12]). Ueberdies hat die Verfasserin die Kunst der Malerei in ausgedehntem Maasse geübt, da die Handschrift mit zahlreichen Miniaturen geschmückt ist, welche den Text veranschaulichen und ergänzen: darunter ist ein Kirchengebäude, welches der Darstellung der personificirten Kirche mit allen ihren Ständen zur Unterlage dient[13]).

1) Alexandri Neckam De naturis rerum libri duo. Ed. Th. Wright. London 1863. S. das. p. XIII f.

2) *Ebendas.* Lib. I. c. 27. Lib. II. c. 99. 3) Prolog. p. 2.

4) Wright l. c. p. XIV. 5) Prolog. p. 2. und II, 173. p. 307.

6) II, 173. p. 294. 302. II, 174. p. 311.

7) Zuvor in dem Abschnitt über die Fische (da er Alexander den Gr. wegen einer Beobachtung derselben preiset) bemerkt er, dass die freien Künste im Alterthum allein den Freigeborenen zu Gebote gestanden, während die mechanischen den Unfreien überwiesen waren II, 21. Vergl. oben S. 537. Anm. 23.

8) II, 172. p. 282 f.

9) Piper Die Kalendarien der Angelsachsen so wie das Martyrologium und der Computus der Herrad von Landsperg S. 2. 34.

10) Engelhardt Herrad von Landsperg S. 28 ff. 35. 42.

11) S. 29. 30 f. 12) S. 39. 47. 13) S. 46 f.

§. 127. Alanus de Insulis.

Einen ganz andern Weg schlägt Alanus von Lille in Flandern ein, berühmt als doctor universalis (wie es scheint, geboren nicht lange vor 1128 und gestorben im J. 1202): sein Werk *Anticlaudianus* von neun Büchern, aber in Versen enthält eine Encyclopädie der Wissenschaften[1]) unter einer durchgeführten Allegorie. In der Vorrede weiset er es verschiedenen Stufen von Lesern zu: sowohl denen, die noch in der Wiege des niedern Unterrichts an der Brust der Ammen genährt werden als denen, die der höhern Wissenschaft ihren Dienst geloben und die den Himmel der Philosophie mit dem Scheitel berühren; denn der buchstäbliche Sinn werde den Knaben gefallen, die sittliche Unterweisung den fortschreitenden Geist erfüllen, die Feinheit der Allegorie die vollendete Einsicht schärfen. Das erste geht also auf die poetische Einkleidung: die beiden andern Punkte betreffen den ethischen und intellectuellen Inhalt. Den letzten zeigt er näher an als Inbegriff der 7 freien Künste und der himmlischen Gotterscheinung oder wie er auch sagt der überhimmlischen Urbilder (formae). Die nicht deren Anschauung erstreben, sondern bei den Erscheinungen der Sinnenwelt sich beruhigen, sollen von seinem Werk ausgeschlossen bleiben: er will die „Majestät der Geheimnisse" nicht gemein machen[2]).

Das ist also das theoretische Ziel, die Theologie. In der Anlage des Werks aber tritt zunächst die praktische Absicht hervor: es wird die Natur in Person eingeführt, die in einem Waldgebirge ihren Palast hat, wohin sie vom Himmel die Tugenden, ihre Schwestern beruft: sie klagt über des Verderben unter den Menschen und findet die einzige Abhülfe darin, dass alle sich vereinigen einen göttlichen Menschen hervorzubringen, dessen Redlichkeit die Sünde vieler ausgleiche[3]). Die Schwestern stimmen bei, die Prudentia aber erklärt: dazu reichten ihre Künste nicht hin; aus ihrer Werkstatt komme der menschliche Körper, die Seele erfordere andere Künstler; sie wisse also nicht eine himmlische Seele in's Leben zu rufen, wenn nicht die Ratio Rath schaffe. Diese weiset denn auf Gott hin als den Vollender ihrer Werke, von dem eine Seele erbeten werde möge[4]). Nachdem eine solche vom Himmel erlangt, ein Körper für sie von der Natur gebildet und der neue Mensch mit den Gaben der Künste und Tugenden, auch des Schicksals (Fortuna) geschmückt ist; erscheint die Alecto voll Entsetzen über diese Kunde, beruft die Mächte der Hölle, die Laster, und sie beschliessen der Natur Trotz zu bieten, jenen Menschen zu bekämpfen. Das Ende dieses Kampfes ist, dass er die Laster mit Hülfe der Tugenden besiegt und unter deren Herrschaft die Erde selbst zum Himmel wird[5]).

Darin zeigt sich also die ethische Absicht des Buchs. Den Hauptinhalt aber bildet was dazwischen liegt: die Ausführung jener philosophia und theophania. Nehmlich in der Versammlung der Natur und der Tugenden empfiehlt die Ratio, die Prudentia mit jener Bitte zu Gott zu senden, welche auf Zureden der Concordia den Auftrag annimmt. Nun wird auf Anordnung der Natur ein Wagen gebaut durch die 7 Künste: die Grammatik macht die Deichsel, die Logik die Achse, die Rhetorik schmückt jene mit Blumen, diese mit Edelsteinen, die Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie verfertigen die Räder, je eins aus Marmor, Erz, Blei und Gold. Dann legt die Ratio dem Wagen 5 Rosse vor, das sind die 5 Sinne, und übernimmt die Führung: so geht die Fahrt aufwärts. Es wird der Weg ge-

schildert durch die Luft, den Aether, die Planetenbahnen bis zum gestirnten Himmel. Weiter wagt es aber die Prudentia nicht; auch reichen die Rosse nicht weiter. Da erscheint die Theologie, die Himmelskönigin, Tochter des höchsten Künstlers, welche von ihr angerufen, als der zum Throne Gottes der Weg offen steht, sich erbietet zu führen[6]); aber Wagen und Rosse (bis auf das zweite, das Gehör) müssen zurückbleiben, auch die Ratio. Als nun die Prudentia durch den Krystallhimmel zum Empyreum, dem Ort der Engel und Heiligen kommt, geräth sie geblendet durch den Glanz, in einen lethargischen Zustand; worauf die Fides von der Theologie gerufen sie heilt: von beiden geleitet begiebt sie sich zu der Burg Gottes und erlangt von ihm eine neue Seele. Das ist der Rahmen für den Inhalt der Wissenschaften, und zwar werden die 7 freien Künste doppelt geschildert: erstens in ihrer Personification und bei der Arbeit an jenem Wagen, wo auch die Erfinder der Künste vorkommen; und noch einmal wie sie den neuen Menschen mit ihren Gaben ausstatten. Ebenso die Theologie: nur dass deren Inhalt noch mehr sich entfaltet, da die Geheimnisse des Empyreums offenbar werden, und selbst die Erschaffung der neuen Seele genau beschrieben wird[7]).

Darauf beschränkt sich diese Encyclopädie: von den sogen. mechanischen Künsten ist direct nicht die Rede. Aber in der Allegorie tauchen sie vielfach auf. Wo der Körper des Menschen als Werk der Natur bezeichnet wird, kommt wiederholt der Amboss vor, auf dem er gebildet werde[8]). Desgleichen die ars fabrilis bei der Anfertigung des Wagens: namentlich ist die Grammatik mit Handwerksgeräth versehen und zwingt den widerstrebenden Stoff[9]); und die Logik hat Werkzeuge, welche Vulcan selbst beschafft hat[10]). Vornehmlich ist es die Malerei, deren Werke geschildert werden auf den Gewändern der 7 freien Künste so wie der Theologie und der Fides; im Eingang aber die Wunder des Palastes der Natur: wodurch Wesen und Inhalt derselben anschaulich werden. Die Schilderung der Natur selbst als einer gekrönten, mit Blumen geschmückten Jungfrau, deren Mantel mit Thierfiguren verziert ist, findet sich

zwar in einer französischen gereimten Uebersetzung noch aus dem 13. Jahrhundert[11]), nicht aber im lateinischen Original: wo sie ausgefallen sein könnte, wenn sie nicht aus einem andern Werk des Verfassers, *de planctu naturae*, entlehnt ist. Da tritt die Natur mit gleicher Klage auf und wird ausführlich geschildert mit ihren Gewändern, auf denen das ganze Thierreich gemalt war, während die Schuhe, wie es dem Dichter vorkam, Pflanzen und Bäume sehen liessen[12]). Es ist merkwürdig, wie viele und was für Gegenstände er der Malerei zutraut. — Doch enthält der Anticlaudianus auch eine Spur directer Aufstellung dieser Künste in der Schilderung der 7 Schwestern wie sie den Wagen für die Prudentia herstellen sollen: sie schauten, heisst es, in dem Antlitz derselben wie in einem Spiegel was geschrieben und gedacht und gesprochen wird, was die Hand des Künstlers, Malers und Bildners erfordert: wie Zeuxis malt dieser Chor, wie Milo bildet er, wie Cicero redet er, wie Pythagoras denkt er, wie Orpheus spielt er die Cither, wie Dädalus errichtet er Burgen, wie ein Cyclop arbeitet er, wie Vulcan schmiedet er Waffen u. s. w.[13]). Da erscheinen also die mechanischen Künste in gleicher Linie mit den freien, — als Eigenschaften jener Jungfrauen, obgleich jede derselben ihrer besondern Kunst aus dem Trivium und Quadrivium vorsteht.

1) Alanus de Insulis Anticlaudian., in s. Opp. ed. de Visch p. 321ff. Darnach bei Migne Patrolog. T. CCX. p. 486 ff. Von diesem Gedicht vergl. Schlosser Vincent von Beauvais Th. II. S. 182ff.; von seinen mythologischen Bestandtheilen Piper Mythol. und Symb. der christl. Kunst I, 1. S. 235ff. — Dem Werk geht eine alte Einleitung voran, die eine Uebersicht geben will, aber als solche ganz verfehlt ist.

2) Praefat. p. 321f. 3) I, 6. 4) II, 2.

5) VIII, 3—IX, 8. 6) V, 3—5. 7) VI, 8.

8) I, 1. v. 10: (Natura) incudis deposcit opem. I, 8. v. 47. sagt die Prudentia: incudem nostram corpus mortale fatetur. Und die Ratio II, 2. v. 4: cum nostram requirat incudem fluitans humanae machina molis.

9) II, 8. v. 7: (Grammatica) mentita fabrum fabrilibus utitur armis.

10) III, 1. v. 88.

11) S. die Auszüge aus dem Gedicht bei Legrand d'Aussi in den Notices et extr. des mss. de la bibl. du Roi T. V. p. 549f. vergl. Schlosser a. a. O. S. 182.

12) Lib. de planctu naturae p. 284—287. 13) Anticlaudian. II, 6.

§. 128. Vincentius von Beauvais.

Während Alanus so weit er auf die Wissenschaften eingeht, mehr nur die *Aufgabe* zeigt, unternahm es Vincentius von Beauvais den *Inhalt* selbst darzulegen in seinem Speculum majus, wofür er das Beispiel des Isidorus vor Augen hatte. Von ihm persönlich ist fast keine Kunde überliefert: er war ein schlichter Klosterbruder, hat nach der Mitte des 13. Jahrhunderts sein grosses Werk vollendet und lebte noch im J. 1260. Weil der Bücher zu viele wurden und sie nicht mehr übersehen werden konnten, auch viele Irrthümer in der Bezeichnung der Schriften sich verbreitet hatten, wollte er das vorhandene Wissen sammeln und in Form eines Compendiums zugänglich machen[1]). So bietet er den Inbegriff der Wissenschaften sammt einer ganzen Literatur: Auszüge aus den Schriftstellern alter und neuer Zeit, christlichen und heidnischen, sowohl Dichtern und Philosophen als Geschichtschreibern; und zwar mit genauer Angabe der Quellen, indem er bedacht ist jedem das Seine zu geben[2]). Sich selbst stellt er nur als Excerptor hin[3]). Wäre auch nur dies, so hätte er kein geringes Verdienst durch Beherrschung eines solchen Stoffs und die Durchsichtigkeit der Behandlung, welche einen bequemen Einblick in den damaligen Stand der Wissenschaften gewährt. Doch verzichtet er keineswegs auf ein eigenes Urtheil: wie er denn oft als Author (womit er seine Artikel bezeichnet) dazwischen tritt. Vor allem aber ist der ganze Plan ihm eigen, die Aufstellung und Durchführung eines Systems (wenn er auch in der äussern Abtheilung der drei Werke, weil das Eine zu umfänglich geworden, dem Verlangen seines Priors entsprach)[4]): und auf dies System kommt es uns hier an.

Die Absicht und den Plan des Werks hat er kurz und bündig in einem Prolog vorgelegt, woraus zugleich hervorgeht, dass er nicht bloss als Gelehrter, sondern als ein gläubiger Theolog denselben gefasst hat. Er wollte aus den genannten Schriften sammeln was zur Einsicht in die Glaubens- und Sittenlehre, zur Erweckung frommer Liebe, zum tiefern Verständniss der heil.

Schrift und zur offenen und symbolischen Erklärung der Wahrheit selbst dienen könne[5]); und weiset insbesondere für die Natur- und die Weltgeschichte darauf hin, dass der Mensch, wenn er aus dem Sinnenleben in die lichte Region des Schauens sich erhebt und gleichsam von einem erhabenen Ort das Weltall mit den mannichfaltigen Gattungen der Creaturen in einem Augenblick, oder auch alle Zeiten in der Folge der Generationen wie in einer Linie überschaut, von da, wenigstens mit dem Blick des Glaubens, zu dem Gedanken von der Grösse, Schönheit und Ewigkeit des Schöpfers aufsteigt[6]). Er nennt es Speculum, weil er darin gesammelt hat, aus den Ereignissen oder Lehren der sichtbaren und unsichtbaren Welt von Anbeginn bis an's Ende, was der speculatio, d. h. der Bewunderung und Nachahmung würdig ist[7]). Er theilt es in drei Haupttheile, welche enthalten Naturgeschichte, System der Wissenschaften und Weltgeschichte: das sind die 3 specula, naturale, doctrinale, historiale (denn das morale unter seinem Namen ist nicht von ihm), auch genannt speculum creatoris, scientiarum und historiarum[8]). Jedem dieser Theile, um ihm eine gewisse Selbständigkeit zu geben, hat er den allgemeinen Prolog vorgesetzt; dazu dem ersten eine Uebersicht über die Geographie und Weltgeschichte als Anhang (Buch 32), und als Einleitung dem zweiten Theil einen Auszug aus dem ersten von dem Fall und Elend des menschlichen Geschlechts, desgleichen dem dritten Theil einen Inbegriff der beiden ersten beigefügt. Der erste ist im J. 1250[9]), der letzte im J. 1253 beendet[10]).

Für die Eintheilung der Wissenschaften stellt er in dem allgemeinen Prolog, wo er zuerst einheitlich seinen Plan anzeigt, nach sorgfältiger Erwägung den biblisch-historischen Gesichtspunkt voran: er will nach der Ordnung der heil. Schrift von dem Schöpfer, dann von den Geschöpfen, ferner von dem Fall und der Wiederherstellung der Menschen, endlich von den Ereignissen der Geschichte nach der Folge der Zeiten handeln[11]). Schliesslich aber nachdem er seine Theile aufgestellt und dadurch eine systematische Gliederung eingeleitet hat, folgt er hierin, wie überhaupt mit Vorliebe, dem Hugo von St. Victor. —

Nachdem er im ersten Theil sowohl die Natur Gottes als die erschaffenen Wesen, zuletzt den Menschen als das Band der ganzen körperlichen und geistigen Natur (daher der Name speculum naturale) dargestellt hat, gelangt er weiter unter dem Gesichtspunkt, dass die Wiederherstellung des Menschen durch die Wissenschaften und die Tugenden erfolgt[12]). Jenes wird im zweiten Haupttheil durchgeführt: dessen erstes Buch von dem Ursprung und der Eintheilung der Wissenschaften und der Methode des Studiums handelt. Für die letztere giebt er vorzüglich Auszüge aus Hugo, für das erstere aber, das System hatte er schon in dem allgemeinen Prolog auf den Vorgang des Isidorus, Hugo und Richard sich berufen zur Verantwortung, dass er an eine so umfassende Aufgabe sich wage[13]). An dieselben vorzugsweise hält er sich auch hier, indem er verschiedene Systeme mittheilt: nach Isidorus die platonische Dreitheilung der Philosophie[14]). Hauptsächlich erörtert er die Eintheilung der beiden andern und kommt (in Auszügen aus dem sogen. Richard) auf den Grundsatz zurück: dass nachdem der Mensch die ursprünglichen Güter durch Unwissenheit, Begierde und Leibesschwachheit verloren, wider diese Uebel drei Heilmittel bestänben: Weisheit, Tugend und Nothdurft des äussern Lebens, zu deren Erlangung alle Wissenschaften erfunden seien. Das sind die drei, Theorica, Practica, Mechanica nebst der Logik[15]), und nach dieser Gliederung ist der ganze Lehrspiegel angelegt. Nur werden die 3 ersten und die 4 andern freien Künste getrennt, zwischen denen Moral, Mechanik und Physik ihre Stelle haben; und die Metaphysik, gesondert von der Logik, macht den Schluss: die Untereintheilung ist im Wesentlichen wie bei Hugo (S. 546). Das Ziel aller Wissenschaften bildet dann die Theologie.

Die *mechanischen Künste* insbesondere, im 11. Buch sind ganz nach Hugo eingetheilt, aber etwas anders geordnet und mit dem Unterschied, dass statt der Medicin die Alchimie aufgenommen ist als die Kunst, die Metalle zu scheiden und zu verwandeln, welche passend zu den mechanischen gerechnet werde und einigen derselben, der fabrilis und der Medicin, nützlich sei[16]). Von der Medicin aber, welche er in die praktische und die

theoretische eintheilt, rechnet er nur den ersten Theil (im 12. Buch) zu den mechanischen Künsten, wogegen er den andern (im 13. 14. Buch) an die Spitze der Naturwissenschaften stellt. Darnach bilden jene bei ihm folgende Reihe: lanificium. armatura. theatrica. navigatio. venatio. agricultura. alchimia. medicina practica. Die Einleitung dazu bilden Stellen aus Hugo und Richard. Der Inbegriff der *architectoria* und *fabrilis*, als Theile der armatura, wird in Auszügen aus Isidorus mitgetheilt.

Hiernach hat der Verfasser in der kurzen Wiederholung der beiden ersten Theile, welche dem dritten, seinem historischen Spiegel vorgesetzt ist[17] (s. S. 565), übersichtlich und ohne Anzeige der Autoritäten die Eintheilung und den Begriff der Wissenschaften gegeben[18]: wo denn die mechanischen Künste, diesmal in 7 Arten eingetheilt und beschrieben meist wörtlich nach Hugo, wiederum ihre Stelle haben[19].

1) Vincent. Bellov. Spec. majus, Prolog. gener. c. 1.
2) Prolog. c. 3. 3) c. 4. 7. 4) c. 16. 5) c. 1.
6) c. 6. 7) c. 3.

8) Dass das unter seinem Namen vorhandene *Speculum morale* unächt und jünger, nehmlich nicht vor 1283 und selbst 1297 verfasst ist, s. besonders Echard S. Thomae Summa suo auctori vindicata sive de Vincent. Bellov. scriptis diss. Par. 1708. und bei Quetif et Echard Script. ord. Praedicat. T. I. p. 212 ff. 300 ff.; einen Auszug daraus von de Rubeis vor Thomae Aquin. Opp. ed. Ven. T. XXII. p. V—XVIII. Daunou in der Hist. littér. de la France T. XVIII. p. 474 ff. Vergl. Vogel Literärhist. Notizen über Vincenz von Beauvais, Progr. der Univ. zu Freiburg 1843. S. 17 ff. Aber auch die Ankündigung eines solchen Speculum in dem Text des Prolog. gener. c. 16. 17. nach der letzten Hauptausgabe Duaci 1624. T. I. p. 13. C. 14. A. ist unächt; s. den ächten Text, der statt der quadrifaria divisio die trifaria enthält, bei Quetif et Echard l. c. p. 216.

9) Spec. natur. Lib. XXXII. c. 102. 10) s. unten §. 133. Anm. 1.
11) Prolog. c. 3. und ausführlich c. 15.
12) Spec. doctr. Prooem. lib. I. 13) c. 7.
14) Spec. doctr. Lib. I. c. 12. 14.
15) c. 8. 9. Vergl. die Eintheilung c. 18. 16) Lib. XI. c. 105.
17) Spec. hist. Lib. I. c. 56: haec de continentia priorum partium epilogando transcurrimus: nunc ad historiam per volumina temporum explicando transeamus.
18) *Ebendas.* c. 53—55. 19) c. 54.

§. 129. Roger Bacon.

Während um die Mitte des 13. Jahrhunderts Vincentius in der Encyclopädie der Wissenschaften die Ueberlieferung vertritt, erscheint in der zweiten Hälfte desselben Roger Bacon, Franciskanermönch zu Oxford († 1292), als der Reformator des wissenschaftlichen, insbesondere des theologischen Studiums. Er hatte zu Oxford und Paris eine umfassende Bildung erworben, war durch Forschung und Unterricht zu Ansehn gelangt, als er, 40 Jahre nach der ersten Beschäftigung mit dem Alphabet, wie er sagt, binnen anderthalb Jahren drei Werke schrieb, auf wiederholte Anregung des Papstes Clemens IV. vom J. 1266, der schon früher einen Inbegriff der philosophischen Wissenschaften, hauptsächlich wohl seiner eigenen neuen Forschungen von ihm verlangt hatte. Das ist sein Opus majus (herausgegeben von Jebb 1733); und als Auszug und Einleitung das Opus minus oder secundum, dessen Anfang und Ende fehlt, nebst dem Opus tertium[1]). Noch einmal kommt er auf denselben Gegenstand zurück in dem Compendium studii philosophiae, welches zu Ende abbricht, verfasst im J. 1271[2]). Diese drei Werke sind erst jüngst (1859) durch Brewer an's Licht gezogen in der unter amtlicher Autorität erscheinenden Sammlung der mittelalterlichen Geschichtsquellen von England. Das zweite und dritte bringt ungeachtet der Abkürzung manche Ergänzung, auch Blicke in die wissenschaftlichen Zustände der Zeit und persönliche Auskunft: unter anderm, wie er das vom Papst verlangte Werk, bedrängt von seinen Obern und von Mitteln entblösst, während er zur Anschaffung vieler Bücher mehr als 60 Pariser Pfund verwenden musste, ausgearbeitet hat[3]).

Roger geht überall von dem kritischen Interesse aus, und zwar der Kritik des gelehrten Studiums; daher diese Werke vielmehr methodologisch angelegt sind. Doch geht er gern auf den Gegenstand selbst ein und lässt sich dabei leicht in ein grosses Detail fortreissen. Er ist vor allem bestrebt die Gründe der menschlichen Irrthümer hinwegzuräumen, die in der Gesinnung

liegen, und so kommen vier Punkte zur Sprache: das Beispiel einer gebrechlichen Autorität, die Dauer der Gewohnheit, der Sinn der unerfahrenen Menge und als schlimmstes das Beharren auf der eigenen Unwissenheit durch Verwerfung dessen was man nicht weiss, mit Schaustellung des wenigen was man weiss[4]). Anderntheils sucht er die Schäden des theologischen Studiums auf, wie sie mit dem Verfall anderer Wissenschaften seit dem zweiten Drittheil des 13. Jahrhunderts offenbar geworden seien[5]), und zeigt die Heilmittel an. Jene sind zahlreich, besonders treten zwei hervor. Der eine betrifft das Verhältniss der Theologie zur Rechtswissenschaft in der Lehre wie in der Praxis der Kirche: dass die Theologie nebst dem canonischen Recht gegen das bürgerliche Recht vernachlässigt, die nur des letztern Kundigen zu Kirchenämtern berufen, die Kirche durch Juristen regiert werde, wodurch die Ungerechtigkeit überhand genommen habe; dagegen ruft er das Einschreiten des Papstes an[6]). Der andere liegt innerhalb des theologischen Studiums, dem er sieben Gebrechen nachweiset, von denen zwei, das erste und vierte auf das Verhältniss zur Philosophie sich beziehen: nehmlich erstens auf die Herrschaft, welche die Theologen ihr einräumten, sowohl dem Inhalt nach, da die meisten Fragen in der Dogmatik mit Beweisen und Lösungen rein philosophisch seien, als der Methode nach, welche selbst in den eigenthümlich theologischen Lehren, von der Dreieinigkeit u. s. w. vorwalte; sodann wird gerügt, dass auf den Universitäten die Vorträge über die Bibel den Vorträgen über die Sentenzen nachstehen müssten[7]): worüber er noch in seiner letzten Schrift, dem Compendium studii theologiae vom J. 1292 Klage führt[8]). Ihm ist also die Theologie vielmehr Schriftstudium: und um dazu gerüstet zu sein, fordert er das Studium der weltlichen Wissenschaften (s. S. 551. 554). Vor allem das der heiligen Sprachen oder vielmehr der linguae sapientales, durch welche alle Weisheit dem Abendlande zugeflossen sei, der griechischen, hebräischen, arabischen und chaldäischen[9]). Demnächst legt er vorzügliches Gewicht auf die Kenntniss der Realien, der Eigenschaften der Dinge, die in der Bibel vorkommen: wofür eine Reihe von Wissenschaften ein-

tritt. Einerseits die Mathematik, die er für die erste unter den Wissenschaften und den Schlüssel der andern ansieht[10]), und die Optik einschliesslich der Physiologie des Sehens; andrerseits die Wissenschaft, welche auf Erfahrung beruht (die scientia experimentalis) und die Naturreiche zum Gegenstande hat[11]). In diesen Gebieten hat er selbst bedeutendes geleistet, z. B. in der Chronologie und der Reformation des Kalenders: und er stellt alle diese Kenntnisse in den Dienst der heiligen Wissenschaft.

Mit der Anordnung des *Systems* hat Roger nicht grade sich beschäftigt; wie er überhaupt nicht ein systematischer, sondern ein kritischer und forschender Geist ist. Sondern er setzt das alte (woran er auch Kritik übt), so wie ein neues voraus. Von den frühern Encyclopädisten führt er den Martianus Capella de 7 artibus[12]), öfter den Cassiodorus und Isidorus, auch den Alpharabius de scientiis an[13]), endlich auch zuweilen die Didascalica des Hugo von St. Victor[14]). Alle diese befolgen das System der 7 freien Künste. Er aber ändert daran, sofern er zwar die vier letzten (Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik) als Theile der Mathematik zusammenfasst mit Berufung auf Cassiodor[15]), aber im Trivium die Rhetorik nicht als selbständige Wissenschaft neben der Grammatik und Logik gelten lassen will: sondern er ordnet sie theils der Logik theils der Moralphilosophie unter[16]). Andrerseits kommen neue Wissenschaften hinzu, wie die Perspective (d. i. Optik)[17]). Er bemerkt nehmlich, dass wie die ältern Theologen, so auch noch die neuern, Hugo und Richard von St. Victor die grossen Disciplinen der Philosophie nicht benutzt hätten, weil dieselben (namentlich gewisse aristotelische Schriften) zu der Zeit noch nicht übersetzt und von den Lateinern gebraucht wären: wobei er von neun mathematischen, sechs grossen Naturwissenschaften und vier Theilen der Moral redet[18]). Endlich giebt er auch eine Uebersicht seines Systems in der dritten und vierten dieser Schriften. Nach der Unterscheidung der theoretischen und praktischen Wissenschaften begreift er unter jenen Grammatik, Logik, Naturphilosophie, gemeine Metaphysik, fünf mathematische Wissenschaften und mehrere andere, welche alle die Wahrheit betrachten; unter

diesen die vier andern mathematischen Wissenschaften, Chemie, Medicin, Moralphilosophie einschliesslich des bürgerlichen Rechts, Theologie mit canonischem Recht und viele andere, welche mit Werken sich beschäftigen, die in der Kirche, dem Staat und der ganzen Welt nützlich sind, — obgleich im engern Sinn praktische Wissenschaften die heissen, welche die Werke der Tugenden und des Lasters betrachten, wie die Theologie mit dem canonischen und die Moralphilosophie mit dem bürgerlichen Recht[19]).

Dabei ist von den *mechanischen Künsten* überhaupt nicht die Rede. Aber eine Andeutung derselben findet sich wo er von den Hülfswissenschaften für das Bibelstudium redet (zweimal nach Augustinus): dass man die Eigenschaften der Dinge, nicht allein der natürlichen, sondern auch der durch Kunst hervorgebrachten kennen müsse[20]); obwohl er diese letztern nicht weiter verfolgt. Und in dem Compendium studii philosophiae werden sie etwas näher bezeichnet wo er die Bevorzugung des bürgerlichen nehmlich italischen Rechts in diesem Studium rügt. „Alles in der Praxis der Laien, sagt er[21]), ist mechanisch im Verhältniss zu der Philosophie: wie die Baukunst mechanisch ist im Verhältniss zur Geometrie und die Goldschmiedekunst im Verhältniss zur Chemie. So ist auch die Wissenschaft des bürgerlichen Rechts bei Laien mechanisch im Verhältniss zum bürgerlichen Recht der Philosophie. Demnach sind die Laien-Juristen, weil sie die Gründe des bürgerlichen Rechts nicht kennen, gegenüber den philosophirenden wie stumme Thiere und leblose Wesen." Dies gründet er auf die Unterscheidung des Aristoteles zwischen den mechanischen Künsten und der philosophischen Wissenschaft: dass die Mechaniker arbeiten ohne die Sache und ihre Gründe zu kennen gleich stummen Thieren und leblosen Wesen, z. B. wie das Feuer brennt. Da wird unter den mechanischen Künsten die blosse Handarbeit verstanden, welcher vorangeht die Arbeit des artifex principalis (wodurch Roger das Verhältniss des Grammatikers zum Musiker ausdrückt)[22]). Aber die höhere Würdigung der Kunst, wenn z. B. von den Kirchenvätern Gott selbst als der höchste Künstler, als

Baumeister und Bildner angesehen wird (s. §. 26), fasst beide Seiten zusammen.

1) Der Brief des P. Clemens IV. (in Rogeri Bacon Opp. ined. ed. Brewer London 1859. Vol. I. p. 1.) ist vom 22. Juni 1266, und es war damals von Roger noch nichts niedergeschrieben, s. dessen Opus tertium c. 2. p. 13; dieses Opus aber ist noch im J. 1267 verfasst nach c. 69. p. 278. Ueber die Zeitverhältnisse vergl. Brewer l. c. Pref. p. XLV. Die Angabe der 40 Jahre seit er das Alphabet gelernt s. Opus tertium c. 20. p. 65. — Dieses enthält von c. 22. an eine Analyse des Opus majus; doch will er auch Zusätze und Verbesserungen geben, s. c. 21. p. 67 f., wie solche sich finden c. 38 (s. c. 39. p. 131) c. 54. p. 212. c. 57. p. 221. Das Verhältniss des Opus minus zu dem majus bezeichnet er in dem Opus tertium c. 1. p. 5. und das Verhältniss aller drei Werke ebendas. c. 21. p. 68. Vergl. c. 9. p. 25: ibi (in opere majori) probavi hoc et in secundo opere feci mentionem et adhuc in hoc tertio opere exprimam. Damit stimmt es aber nicht, wenn weiterhin von dem letzten Werk das Opus tertium unterschieden wird c. 40. p. 135: quia in *tertio* opere exposui . . *nunc* omitto, ebenso p. 136; während c. 75. p. 304. die Leseart schwankt: sicut in secundo opere et (hoc) tertio opere. Es scheint an jener Stelle beidemal ein Schreibfehler (in tertio opere statt in secundo) zu sein.

2) S. Brewer l. c. p. LV.

3) Worauf er im Opus tertium c. 3. p. 15. den Papst aufmerksam machen muss. Weiterhin c. 17. p. 59. erwähnt er, dass er in 20 Jahren mehr als 2000 Pfund für Bücher, Instrumente u. s. w. ausgegeben habe.

4) Opus majus I, 1. p. 2. (der ganze erste Theil beschäftigt sich hauptsächlich damit). Opus tertium c. 22. p. 69 ff.

5) Seit 40 Jahren, sagt er in dem Compendium studii philosophiae vom J. 1271. c. 1. p. 398. c. 4. p. 418. c. 5. p. 425. Und zuvor in dem Opus majus P. IV. p. 57. klagt er über die Vernachlässigung des mathematischen Studiums seit 30 Jahren; so wie in dem Opus tertium c. 74. p. 302. über den Verfall der Musik seit 30 Jahren, nehmlich dass die Hymnen für das divinum officium ohne Regel des Rhythmus verfasst würden.

6) Opus tertium c. 24. p. 84 ff. Compendium studii phil. c. 4. p. 418 ff.

7) Opus minus p. 322. 328.

8) Compendium studii theologiae Ms. s. Brewer l. c. p. LVI.

9) Opus majus P. III. Compendium studii phil. c. 6. p. 433 ff.

10) Opus majus IV, 1. p. 57. und über den Nutzen der Mathematik für die Theologie p. 108. Opus tertium c. 28. 53. p. 102. 199.

11) Opus majus P. VI. p. 445 ff. und über den Nutzen der sc. experimentalis für die Theologie p. 475. Opus minus p. 357 ff. 389. Compendium studii phil. c. 6. p. 433.

12) Opus tertium c. 59. p. 231.

13) Opus majus II, 8. p. 37. III. p. 47. IV, 2. p. 59. Opus tertium c. 59. p. 231.

14) Opus minus p. 337. 339.

15) Opus majus II, 3. p. 25. Opus tertium c. 53. p. 200.

16) Opus tertium c. 75. p. 308.

17) Opus majus P. V. p. 256 ff. Opus tertium c. 60. p. 234: (perspectiva) tamen est una de majoribus scientiis et tota multitudini incognita.

18) Opus majus I, 15. p. 21.

19) Compendium studii phil. c. 1. p. 396. Aehnlich schon in dem Opus tertium c. 14. 17. p. 47 f. 59. — Die Theile des canonischen Rechts zeigt er im Opus majus II, 2. p. 24.

20) Opus majus II, 3. p. 25. Opus minus p. 389.

21) Compendium studii phil. c. 4. p. 420. Er kommt darauf zurück c. 8. p. 465.

22) Opus tertium c. 59. p. 231.

b. Die Geschichtschreibung.

§. 130. Im Allgemeinen.

Also durch die Hülfswissenschaften, vornehmlich von der naturwissenschaftlichen Seite hatte Roger Bacon dem Bibelstudium aufhelfen wollen; den tiefer liegenden Schaden deutet er nur an: dass der geschichtliche Factor aller Erkenntniss verkümmert war.

Von dem geschichtlichen Verständniss der Bibel war man um so mehr entfernt je mehr die allegorische Auslegung über die buchstäbliche erhoben wurde. Das galt freilich im ganzen Mittelalter; aber durch die grossen Theologen des 13. Jahrhunderts, wie wir eben bei Bonaventura sahen, wurde diese Richtung befestigt. Damit parallel ging die um sich greifende allegorische Deutung der gottesdienstlichen Gebräuche und die Hervorhebung des Mysteriums, wodurch das Schriftwort überhaupt zurückgedrängt wurde.

Dazu kam nun besonders seit Petrus Lombardus die eigenthümlich scholastische Methode in der Dogmatik. Diese beruht einmal auf dem strengen Anschluss an die Quellen der Ueberlieferung. Aber die Art zu argumentiren brachte es mit sich, dass man nicht die Bibellehre, sondern einzelne Bibelstellen in Betracht zog, und ebenso bei den Schriften der Kirchenlehrer: daher man wenig veranlasst war auf den Zusammenhang des

Textes einzugehn. Sodann hatte die dialektische Verhandlung und ihr Ende, der abstracte Gedanke so sehr das Uebergewicht, dass das geschichtliche Interesse überhaupt zurückgedrängt wurde. Zwar hätte die Kraft der Dialektik der Geschichtsbetrachtung höchst förderlich werden müssen, wenn sie sich untergeordnet und gestrebt hätte das Geschehene zu durchdringen. Aber der Gedanke verhielt sich spröde gegen die Thatsachen, war vielmehr auf das Allgemeine gerichtet und auf das übergeschichtliche Dasein, auf Ereignisse, die vor dem Zeitlauf und nach demselben ihre Stelle haben. In diesem Sinn haben die bedeutendsten Theologen schon im zweiten Drittheil des 12. Jahrhunderts sich ausgesprochen.

Hugo von St. Victor, obwohl er die geschichtliche Grundlage des Studiums anerkennt und dafür einsteht, unterscheidet, wie wir sahen (S. 543), in seinem encyclopädischen Werk die eigentliche Wissenschaft, nehmlich die 7 freien Künste, und ihre Anhängsel, welche in einem Stoff ausserhalb der Philosophie sich bewegen, zuweilen jedoch den Weg zu ihr bereiten können; dahin rechnet er alle Dichterwerke, auch Fabeln und Geschichten: von diesen werde wer nach der Wissenschaft strebt viel Arbeit haben und wenig Frucht, da sie nichts wünschenswerthes enthielten als was aus jenen entlehnt sei. Doch wenn man vor allem den Wissenschaften sich gewidmet habe, so möge man zur Kurzweil auch diese lesen und die Seltenheit des Fundes im Lauf der Dichtung, nehmlich eines *Gedankens*, ihn werthvoll machen [1]). Andrerseits führt seine ascetisch-mystische Richtung ihn zur Geringschätzung des ganzen geschichtlichen Verlaufs. Sein Werk de vanitate mundi weiset den Lehrling an sich auf die Warte des Geistes zu stellen und so die ganze Welt und die Allgemeinheit der Dinge zu überschauen, nachdem er von dem Interesse für das Einzelne sich gelöst hat. Denn nichts nütze es das Wesen aller Dinge zu erforschen, wenn man nicht wisse woher wir kommen und wohin wir nach diesem Leben gehen [2]). Um dies zu zeigen geht er aus der Heilsgeschichte die Werke Gottes durch; daneben wird der Verlauf der weltlichen Geschichte vorgeführt, doch nur um die Verworrenheit dieser Welt

zu *verachten* und von diesem Elend (miseria) zu dem überzugehn, was man stets vor Augen haben müsse [3]): letzteres der Schlüssel zu der Geschichtsbetrachtung des Otto von Freising (s. S. 509). — Beide Motive in ihrer Gegenwirkung gegen den geschichtlichen Sinn finden sich weiter bezeugt. Johann von Salisbury in seiner Schilderung des philosophischen Studiums bemerkt als eine krankhafte Erscheinung: dass Dichter und Geschichtschreiber für ehrlos gehalten würden [4]). Und Roger Bacon bei seiner Rüge über die Zurücksetzung der Bibel gegen die Sentenzen des Petrus Lombardus spricht seine Verwunderung aus über die Erhebung dieses Buchs: die biblische Geschichte (des Petrus Comestor) stehe den Theologen doch weit näher, sei früher auch gewöhnlich gelesen: was jetzt sehr selten geschehe [5]). Hingegen erklärt Vincentius von Beauvais in eigenem Namen den geschichtlichen Theil seines Werks, welches im übrigen die platonische Eintheilung der Philosophie zur Voraussetzung hat, für derselben fremd, weil er nur einzelne Begebenheiten erzählt, von denen als Einzelheiten es nach Aristoteles keine Wissenschaft gebe [6]). Da ist also die Richtung auf das Allgemeine, welche Hugo in ascetischem Sinn ausführt, als ein philosophischer Satz geltend gemacht. Doch misst Vincentius der Geschichte viel Bewunderung, Erquickung und Nutzen bei.

Zu dieser Gegenströmung von aussen kam in der geschichtlichen Methode selbst ein zerstörender Keim, dessen Entwickelung besonders seit dem 12. Jahrhundert die Kraft und Würde der Geschichte beeinträchtigte: das ist die Mischung von Dichtung oder vielmehr Fabel und Wahrheit. Zwar hatte auch früher Fabelhaftes Eingang gefunden: wie schon im 10. Jahrhundert der Mönch vom Berge Soracte (s. §. 87) von dem Zuge Karls des Gr. nach dem heiligen Lande zu erzählen weiss. Und wie im 12. Jahrhundert zu Rom die Fabel sich ausbreitet in der Topographie, haben die Mirabilia urbis ersehen lassen (s. S. 498. 504). Das erste Beispiel aber völliger Aufhebung der Grenzen zwischen Geschichte und Sage in der ganzen Behandlung der alten Geschichte bietet die deutsche Kaiserchronik (vom J. 1137).

Um dieselbe Zeit nahm Wilhelm von Malmesbury in seiner Geschichte der Könige von England manche Fabeln auf: womit sich noch die Lockerung des geschichtlichen Zusammenhangs verbindet, da er sich gern Gelegenheit schafft, Anecdoten zu erzählen; bald darauf wurde durch Galfrid von Monmouth Bischof von St. Asaph mit der Geschichte der Sagenstoff verwebt, darunter die Sage von König Arthur und seinen Thaten[7]). Aus solchen Quellen hat zu Ende des Jahrhunderts Godefrid von Viterbo sein Pantheon mit Fabeln ausgestattet. Sie wurden befestigt in dem Compendium der Weltgeschichte durch den Dominikaner Martin Polonus († 1278)[8]). Auch in den naturgeschichtlichen Zusammenhang drangen sie ein: Alexander Neckam erwähnt die Fabeln von Virgil (welche schon die deutsche Kaiserchronik hat) und die Weissagung Merlins[9]). Demnächst bringt Vincentius von Beauvais in seinem Geschichtswerk diese Fabeln, so wie die Sage von König Arthur, „dessen wunderbare Thaten im Munde der Völker sind, obwohl manches fabelhaft scheint"[10]), und von Karl dem Gr., letztere nach Turpinus, den er ausdrücklich unter seinen Quellen aufführt[11]). — Auf dem biblischen und kirchengeschichtlichen Gebiet geht gleichfalls im 12. Jahrhundert diese Mischung vor. Die Trierer Chronik, nach einer Bearbeitung zwischen 1106 — 1124, nennt in einem falschen Briefe des P. Sylvester den ungenähten Rock Christi und andere Reliquien, die nach Trier gekommen sein sollen, während eine Recension des Briefes aus dem 11. Jahrhundert diese Legende noch nicht enthält[12]). Ordericus Vitalis hat zuerst die apokryphische Geschichte der Apostel in sein Geschichtswerk (s. S. 506) aufgenommen. Petrus Comestor hat zwar seine Apostelgeschichte im Ganzen davon frei erhalten; aber im A. T. die Fabel hin und wieder zugelassen: z. B. von Mosis Zug gegen Meroe und seiner Heirath einer äthiopischen Prinzessin so wie von König Salomo's Kunstgriff den Marmor leichter bearbeiten zu lassen mittelst des Blutes von einem Wurme[13]), — und im Evangelium die Sage von dem Kreuzesstamm, welchen schon die Königin von Saba weissagend erkannt habe[14]). Doch werden die beiden letzten von ihm selbst

als fabula behandelt. Im 13. Jahrhundert aber sind die pseudepigraphischen Testamente der 12 Patriarchen, die eben erst durch Robert Grosseste in's Lateinische übersetzt waren, als „herrliche Weissagungen von Christo" in den Geschichtsspiegel des Vincentius aufgenommen[15]). Nun wird auch die ganze Masse der Legenden geschichtlich verarbeitet, bei ihm und Jacobus de Voragine: wobei der erstere das Geständniss macht und sich entschuldigt, dass seine Abschreiber weit mehr davon aufgenommen hätten, als von ihm beabsichtigt war[16]). Von dem andern aber werden grade dabei manche Monumente zur Sprache gebracht.

Uebrigens hat auch in dieser Zeit die ältere Form und Richtung der Geschichtschreibung ihren Fortgang. Wir beschränken uns darauf, indem aus den zuvor erörterten Klassen derselben nur einige bedeutendere Beispiele hervorgehoben werden, solche kirchliche Geschichtschreiber näher in Betracht zu ziehn, welche eine neue Aufgabe verfolgen und Handbücher für die Folgezeit geliefert haben: das ist Petrus Comestor und Jacobus de Voragine.

1) Hugo a S. Victore Erud. didasc. III, 4.

2) Id. De vanitate mundi Lib. I. Opp. T. II. fol. 122. B. 123. R. Migne Patrol. T. CLXXVI. p. 704. B. C. 710. C.

3) Lib. III. extr. fol. 127. N. p. 729. A. Lib. IV. fol. 128. X. p. 733. B.

4) Joann. Saresber. Metalog. I, 3. p. 16.

5) Roger Bacon Opus minus p. 329.

6) Vincent. Bellov. Spec. majus, Prolog. general. c. 16.

7) Lappenberg Gesch. von England Bd. I. S. XL ff. 104 ff.

8) Wattenbach Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter 2. Aufl. S. 428. 513. Vergl. S. 408.

9) Alex. Neckam De naturis rerum II, 174. p. 310. 311.

10) Vincent. Bellov. Spec. hist. VI, 61, XX, 56. XXI, 74.

11) *Ebendas.* XXIV, 1. 4. Prolog. general. c. 17.

12) *Gesta Treviror.* c. 18. Pertz Mon. Germ. Scr. T. VIII. p. 152. Vergl. Rettberg Kirchengesch. Deutschlands Bd. I. S. 184 f.

13) Petr. Comestor Hist. scholast. Exod. c. 6. Regum lib. III. c. 8.

14) *Ebendas.* Evang. c. 81.

15) Vincent. Bellov. Spec. hist. I, 125—129.

16) Id. Prolog. general. c. 3. 19.

aa. Die biblische Geschichte

§. 131. Petrus Comestor.

Petrus Comestor, Decan zu Troyes, seit 1164 Kanzler der Kirche zu Paris († 1179) hat in letzterer Stellung (um 1173) eine biblische Geschichte verfasst von der Weltschöpfung bis zum Tode des Petrus und Paulus, da man statt der allzu kurzen Glossen nach einem Werk verlangte, aus dem der wirkliche Verlauf der Geschichte zu entnehmen sei. Dem hat der Verfasser entsprochen im Sinne seiner Zeit, mit Geschick und Gelehrsamkeit, die Ueberlieferung zur Richtschnur nehmend[1]). Sein Buch ist in allgemeinen Gebrauch gekommen, wie Roger Bacon bezeugt (S. 575); auch Vincentius von Beauvais hat es viel benutzt und rühmt ihn, dass er an vielen Stellen die Schwierigkeit geschickt erläutert habe[2]).

Von seiner Sorgsamkeit zeugt, dass er sowohl auf verschiedene Lesearten der lateinischen Uebersetzung als auf den Urtext Rücksicht nimmt[3]). Mit der Geschichtserzählung verbindet er durchaus die Wort- wie die Sacherklärung des Textes, welche letztere namentlich geographische, chronologische und archäologische Erläuterungen reichlich aufnimmt. Aber auch den innern Zusammenhang und die tiefern Gründe sucht er aufzuzeigen: z. B. warum Maria einem Manne verlobt worden[4]) (wobei er den Hieronymus zum Matth. vor Augen gehabt hat); und warum die Jünger aus niederer Stellung, vom Fischfang und Zoll berufen worden: sieh, sagt er, von welchen die Kirche ihren Ursprung genommen; wäre es von hochgestellten, so würde die Kraft des Glaubens ihrer Wissenschaft und Macht zugeschrieben werden[5]). — Eine Erweiterung des Planes zeigt er im Vorwort an, aus der Geschichte der Heiden manches fremde einzureihen: das geschieht zuerst beim Thurmbau aus der assyrischen Geschichte[6]) und zieht sich durch die Zeiten des A. Bundes hin. Statt dessen sind im N. T. solche Mittheilungen aus der Profangeschichte aufgenommen, welche mit der biblischen zusammenhängen: einige grössere über Herodes und die römischen Kaiser[7]). Und manche

kleinere, z. B. über den Altar zu Athen, da über seine Errichtung die Apostelgeschichte schweigt, hält er sich verpflichtet sie zu ergänzen, freilich durch ein Mährchen: worauf die Legende von der Bekehrung des Dionysius folgt[8]); wie er auch sonst Sagenhaftes zugelassen hat (S. 576). Doch wo authentische Geschichte vorliegt, lässt er sie dadurch nicht verdrängen: da manche behaupteten, die Apostel hätten zwischen Himmelfahrt und Pfingsten gefastet und dies als Grund brauchten selbst in der Zeit zu fasten, weiset er solches ab durch Berufung auf die Apostelgeschichte[9]).

Uebrigens ist die Verknüpfung derzeitiger *liturgischer* Gebräuche mit der heiligen Geschichte, besonders die Ansetzung der biblischen Lectionen im Kirchenjahr, auch eine Repräsentation biblischer Ereignisse durch kirchliche Handlungen ihm selbst eigen und tritt vielfach in der A. und N. T. lichen Geschichte hervor. So bespricht er zu Anfang der evangelischen Geschichte die Anordnung der Loblieder der Maria und des Zacharias und dass sie stehend gesungen werden[10]); und mit Beziehung auf die Salbung Jesu zu Bethanien am Sonnabend vor der Leidenswoche, die Bezeichnung dieses Sonnabends in den liturgischen Büchern und die Sitte des Papstes an demselben Almosen zu spenden[11]). Häufiger erscheinen solche Bemerkungen unter der Aufschrift: Zusätze, die aber so mit dem Texte stimmen, dass kein Grund scheint sie für fremde zu erachten; wenigstens hat Vincentius von Beauvais sie schon vorgefunden[12]).

Anderntheils hat der Verfasser ein Augenmerk auf die *Denkmäler* der biblischen besonders der evangelischen Geschichte: sei es dass der Text selbst darauf führte oder eine ausserbiblische Ueberlieferung sie zeigte: und gern weiset er auf ihren derzeitigen Bestand hin. Bei der Flucht nach Aegypten kommt der Sturz der Götzenbilder und bei der Heilung des blutflüssigen Weibes die Errichtung der Statue Christi vor[13]). Die Säule an der Christus gegeisselt worden, sagt er, zeigt noch die Spuren des Blutes[14]). Er beschreibt das heilige Grab nach Beda[15]), erwähnt als Beweis von der Zerstörung Jerusalems die dermalige Lage des Calvarienberges[16]) und im Hinblick auf die

Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte die Aufstellung von Kaiserbildsäulen, des Cajus und Hadrian[17]); ferner die Umwandlung des Altars durch die Saracenen in ein Horologium, welches noch zu sehen sei[18]). Auch von dem Mausoleum der Helena und ihres Sohnes (welches Hieronymus anzeigt, s. S. 111) soll sich die Spur noch finden[19]). — Zweitens werden einige ältere Kirchengebäude erwähnt: zu Alexandrien wegen der Reliquien Joh. des Täufers die von Theophilus ihm geweihte Kirche; zu Tyrus die Kirche des Erlösers über dem Steine, auf dem er gesessen habe, den die Franken und Venetianer verstümmelt hätten; und die Kirche zu Jerusalem mit Angaben über ihre Bauzeit[20]), — die beiden letzten in den Zusätzen. Er weiset aber auch auf die Ausschmückung der Kirchen in seiner Zeit hin: bei der Herberge, wo Joseph eine Krippe eingerichtet für den Ochsen und Esel, auf die Darstellung der Scene in Gemälden, „die gleichsam die Bücher der Laien sind"[21]); und bei der Aussendung der 72 Jünger auf die Kronleuchter, die mit 12 Thürmen und 72 Leuchtern versehen wären[22]).

Freilich weiss er auch von Geräthen zu erzählen mit oder ohne Bilder, die nicht allein der Fabel, sondern selbst dem Zauberkreise angehören. In der Geschichte des Moses kommen zwei Ringe vor mit Edelsteinen, in die er Figuren gegraben, so dass der eine Andenken, der andere Vergessenheit bewirkte: letzteren habe er seinem äthiopischen Weibe gegeben. Und in Bezug auf Beelzebub (Luc. 11, 15) eine Elfenbeinbüchse im Besitz des Magiers Cyprianus, welcher drei Dämonen darin eingeschlossen gehabt, die er nach Belieben ausschickte[23]). Beide Mährchen hat Gervasius von Tilbury in seine Otia imperialia aufgenommen[24]).

1) Petr. Comestor Historia scholastica, Prolog. epistol., in Migne Patrolog. T. CXCVIII. p. 1053.

2) Vincent. Bellov. Spec. hist. Lib. XXIX. c. 1.

3) Petr. Comestor Hist. scholast. Evang. c. 61. zu Marc. 5, 41: talitha cumi. *Ebendas.* c. 125 zu Matth. 21, 31: novissimus oder primus.

4) Evang. c. 3. 5) c. 45. 6) Genes. c. 39. dann c. 63. 67.

7) Evang. c. 11. 13ff. Act. c. 53—61.

8) Act. c. 88—90. 9) Evang. c. 60. 10) c. 3. 11) c. 116.
12) Machabaeor. lib. II. c. 24. addit. 1. wird von Vincent. Bellov. Spec. hist. VI, 55. angeführt unter der Aufschrift: Notula super Historiam Comestoris in fine cap. citati.
13) Evang. c. 10. 61. addit. 1. 14) c. 167. 15) c. 181. 16) c. 118.
17) Evang. c. 138. Act. c. 59. 18) Evang. c. 134. addit. 2.
19) Act. c. 80. 20) Evang. c. 73. 79. 120. 21) c. 5.
22) Evang. c. 67. addit. 23) Exod. c. 6. Evang. c. 63.
24) Gervas. Otia imper. III, 111. I, 20. ed. Liebrecht p. 49. 9.

bb. Annalen. Die Kloster- und Bisthumsgeschichte.

§. 132.

Hiernächst achten wir auf den Fortgang der Geschichtschreibung in den früher erörterten Gebieten, wie er durch einzelne Werke dieses Zeitalters vertreten ist.

1. Annalen. Ganz in der einfachen Gestalt, wie sie im 8. und 9. Jahrhundert angelegt waren, haben in der Zeit vom 12. bis zu Anfang des 14. Jahrhunderts die Rheinlande eine Reihe Annalen aufzuweisen, die auch, vermöge der lebhaften Bauthätigkeit, von Klostergründungen und Kirchenbauten Kunde geben. So melden die Annalen aus *Strassburg*, die bis zum Jahre 1207 reichen und noch im 13. Jahrhundert mehrfach ausgeschrieben sind, aus dem 11. Jahrhundert die Gründung oder Einweihung von drei Klöstern (im J. 1015, 1031)[1]), dann aber im 12. Jahrhundert den fünfmaligen Brand des grössern Klosters daselbst (im J. 1130, 1140, 1142, 1150, 1176). — Auch die kleinern Annalen von *Colmar* (von 1211 bis 1298) enthalten solche Angaben aus Strassburg (1226, 1260), Colmar (1232, 1269), vielleicht auch aus Basel (1261)[2]). Ihr Verfasser ist derselbe, dem die grössern Annalen von Basel und deren Fortsetzung (seit 1278) aus Colmar angehören: ein Dominikaner, der im J. 1221 geboren und im J. 1238 in den Orden getreten ist, wie er selbst darin berichtet[3]). Sie haben ebenfalls die Form abgerissener Sätze, aber dehnen sich weit aus in allen Richtungen des öffentlichen und Privatlebens wie der Naturerscheinung. Inmitten einer solchen Reichhaltigkeit ist freilich

die Zahl monumentaler Angaben im Verschwinden. Einige deuten auf persönlichen Antheil des Verfassers: zu Basel wurde für die Nonnen von Klingenthal ein grosses steinernes Dormitorium gebaut vom 11. August bis 11. November 1274, dessen Vollendung er mit angesehn[4]). Und seine Uebersiedlung nach Colmar hängt zusammen mit der dortigen Errichtung eines Convents im J. 1277, worüber sehr im Einzelnen berichtet wird: die Erwerbung des Grundstücks, der Anfang des Baues am 5. Januar, die Weihe der Cömeterien für die Nonnen und die Mönche, die Führung einer Mauer um das Nonnenkloster von 20 Fuss Höhe und die Herstellung der Kirchensitze aus einer Eiche von 24 Fuss im Umfang, endlich der Einzug der Dominikaner in ihr Haus am 28. October[5]). — Die Annalen von *Speier* aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, die in verschiedenen Absätzen hauptsächlich vom 11. Jahrhundert an mehr zusammenhängende Nachrichten bringen, melden: Kaiser Conrad II. habe an Einem Tage, dem 19. Juli, den Grundstein zu drei Kirchen gelegt: einer zu Limburg und zwei zu Speier; worin jedoch ein Missverständniss zu liegen scheint[6]).

2. Klostergeschichte. Im Hinblick auf die frühere Geschichtschreibung von St. Gallen hat der Presbyter Conrad de Fabaria um 1234 die Geschichte der Aebte und des Klosters (von 1202 bis 1233) verfasst, worin er als Augenzeuge und Theilnehmer an den Begebenheiten spricht[7]). Ausgehend von dem Ruhm, den die Aebte und Glieder des Klosters in vorigen Zeiten erworben, bezeugt er, dass auch zu seiner Zeit Väter gewesen, die durch hohes Verdienst den Ort geschmückt hätten. Unter diesen stellt er den Decan Heinrich von Sax, ältern Bruder des Abtes Ulrich VI. (1204—1220) voran, der durch Restauration sämmmtlicher Klostergebäude sich hervorgethan habe wie durch Neubauten, eines grossen Thurms und eines grossen steinernen Decanatshauses[8]). Dabei fehlt es nicht an sonderlichen Vorgängen: eine Vision bestimmt den Decan eine Kapelle zu versetzen, und beim Bau des Thurms entgeht ein Arbeiter wunderbar dem Tode. Sonst tritt in dieser Geschichte mehr das weltliche Interesse hervor: sowohl die Wiederherstellung der Einkünfte durch den-

selben Decan und besonders die Vermehrung des Grundbesitzes durch den letzten Abt, als die ehrenvollen Beziehungen der Aebte zu Kaiser und Papst. Viel ist von Geschenken die Rede, welche jene für nöthig hielten um sich Freunde zu machen bei den Fürsten, am Hofe und in der Curie [9]), und gegen Erpressungen von Seiten der letztern (wie sie in Reichenau vorgekommen waren) das Kloster sicher zu stellen [10]); — der Verfasser kann sich nicht genug wundern, woher all das Silber komme [11]).

3. Bisthumsgeschichte. Hingegen ein Bild innerer Zerrüttung giebt die Geschichte der Erzbischöfe von Mainz, von Heinrich, der im J. 1153 abgesetzt wurde, bis auf Christian II., den in seiner Friedensliebe dasselbe Schicksal traf, nachdem er 2 Jahre regiert hatte, im J. 1251. Sie ist von diesem verfasst, um Andere zu warnen und zum Mitgefühl zu stimmen, in der Klage über die Leiden der Mainzer Kirche seit 100 Jahren: denn in der Absetzung Heinrichs, welche durch Bestechung zweier Cardinäle von Seiten seines Vertrauensmannes und Nachfolgers Arnold erfolgte, sieht er den Anfang aller Uebel [12]). Und sie haben sich in der That gehäuft: Bürgerkrieg, Ermordung eines Erzbischofs, Verbannung eines andern, ein zweimaliges Schisma der Mainzer Kirche wie auch das Schisma im Reich; dazu Brand der Kirche und mehrmalige Beraubung des Kirchenschatzes. Um den kläglichen Zustand der Kirche desto deutlicher zu zeigen, schickt er einen Bericht über den Schatz voraus, womit sie einst begabt war, von Kaisern und Fürsten und allem Volk verehrt [13]). Ein merkwürdiges und reiches Verzeichniss, umfassend Paramente: Purpurvorhänge, Altardecken, Gewänder und Ringe; ferner Geräthe: namentlich eine grosse Krone und ein goldenes Crucifix 600 Pfund schwer. Schon nach Ermordung des Erzbischofs Arnold im J. 1160 war durch dessen designirten Nachfolger vieles verloren gegangen. Doch hatte Christian II. noch einen grossen Schatz gekannt, aber erlebt, dass er fast ganz zerstreut wurde.

1) *Annal. Argentin.* in Pertz Mon. Germ. Scr. T. XVII. p. 87 f. Dazu die Einweihung des Klosters Hohenburg im J. 1045 und die Gründung der Kirche zu Marbach im J. 1090, p. 88.

2) *Annal. Colmar. min.* ebendas. p. 189—192. Die letzterwähnte Angabe ist: fundamentum chori nostri.

3) Mit andern Ereignissen aus seinem Leben, s. Boehmer Fontes rerum Germ. T. II. p. IX. Jaffé bei Pertz l. c. p. 186f.

4) *Annal. Basil.* Pertz l. c. p. 196, 27. 37. Nach p. 195, 30. machten die Dominikaner zu Basel im J. 1273 ihren Glockenthurm fertig.

5) *Annal. Colmar. maj.* ebendas. p. 202, 17. 38. 203, 25.

6) *Annal. Spirens.* ebendas. p. 82, 17. Vergl. Giesebrecht Deutsche Gesch. Bd. II. 3. Aufl. S. 626.

7) Conrad. de Fabaria Casuum S. Galli Contin., in Pertz Mon. Germ. Scr. T. II. p. 165ff. Der Verfasser nennt sich selbst p. 170, 17. spricht von seiner Gegenwart und Mitwirkung bei den Ereignissen p. 170, 18. 172, 30. und seinen Gewährsmännern p. 178, 19.

8) *Ebendas.* p. 166. 9) p. 165, 10. 173, 30. 182, 32.

10) *Ebendas.* p. 180, 34. 182, 46. 11) p. 180, 4.

12) Christiani Chronicon Moguntiacum, in Boehmer Fontes rerum Germ. T. II. p. 253—271. Jaffé Bibl. rerum Germ. T III. p. 678—699.

13) *Ebendas.* p. 254—258. ed. Boehmer. p. 678—683. ed. Jaffé.

cc. Die Kirchengeschichte.

§. 133. Vincentius von Beauvais.

Vincentius erklärt seinen Spiegel der Geschichte, den er im J. 1244 abgeschlossen (jedoch bis 1253 ergänzt hat)[1]), für ein zugleich neues und altes Werk: alt durch Autorität und Inhalt, neu durch Sammlung und Anordnung des Stoffs[2]). Neu und bedeutend ist aber auch der literarhistorische Standpunkt, da er die Geschichte durch Auszüge aus den ersten Quellen wie aus den Geschichtschreibern zusammensetzt mit genauer Nachweisung derselben; sodann die Verknüpfung dieses Theils mit den andern zu einem System aller Wissenschaften. Und besonders der vorwaltende Antheil, den die Geschichte an seinem ganzen Unternehmen hat. Denn als Grund desselben giebt er nächst dem früher (S. 564) erwähnten allgemeinen, die Wahrnehmung an, dass bei dem neuern Fortschritt in den Wissenschaften, nicht allein den weltlichen, sondern auch den theologischen, alle und besonders die Ordensbrüder der historischen und mystischen Erklärung der heil. Schrift und der Auflösung schwieriger Fra-

gen oblägen, aber die Kirchengeschichte (durch deren Milch die Einfalt der Alten genährt worden) indessen gering geachtet und vernachlässigt worden sei. Und doch gewähre sie nicht allein Freude und Erquickung, sondern vielfache Erbauung[3]). Und von dieser giebt er weiter Rechenschaft, indem er den höchsten Standpunkt nimmt, wie Hugo von St. Victor, aber in entgegengesetzter Anwendung. Wenn jener, freilich in ganz anderm Zusammenhang, den Lehrling anweiset mit Verachtung der weltlichen Verworrenheit sich auf die Warte des Geistes zu stellen und so die ganze Welt zu überschauen, nachdem er von dem Interesse für das Einzelne sich gelöst hat (s. S. 574); so lässt Vincentius (S. 565) den Geist auf hoher Warte, wo man mit Einem Blick die Grösse der Welt und wie in einer Linie den ganzen Zeitlauf überschaut, zu dem Gedanken der Grösse, Schönheit und Ewigkeit des Schöpfers sich erheben, weil jene ein Abbild derselben sind, sichert somit dem Einzelnen, auch dem Hinfälligen und Vergänglichen, bleibendes Interesse und stellt der Geschichte die Aufgabe, jene Schönheit, die in dem Vorübergehn und der Folge der Zeiten ausgeprägt ist, darzustellen[4]).

In der Ausführung folgt er im ersten, geographischen Abschnitt hauptsächlich dem Isidorus; in der biblischen Geschichte dem Petrus Comestor, in der ältesten Profangeschichte dem Helinandus, später neben diesem besonders dem Sigebertus und einem ungenannten Chronographen, zuletzt noch in den Berichten von den Tartaren einem Dominikaner und einem Franciskaner, die von einer Sendung zu ihnen zurückgekehrt waren[5]). Zu den Geschichtschreibern aber kommen zahlreiche heidnische und christliche Schriftsteller, aus denen er direct schöpft: wobei grosse Belesenheit und Umsicht zu rühmen ist. Und wenn er auch apokryphische Stücke zugelassen, fehlt es nicht an Spuren der Kritik: z. B. zu der Nachricht über Aesop[6]) und über König Arthur[7]). Er tritt aber auch selbst oft redend ein. Den Gang des Werks hat Schlosser in ausführlicher Analyse gezeichnet[8]); doch sind einige Missverständnisse zu beseitigen. Vincentius will nicht eigentlich eine allgemeine Weltgeschichte, sondern Kirchengeschichte geben[9]); obwohl er die heidnischen Philosophen und

Dichter aufführt und auch in christlicher Zeit die Profangeschichte berücksichtigt. Er giebt zu, dass für den erbaulichen Zweck diese Geschichte der Reiche und Kriege u. a. der Art überflüssig erscheine, hält aber zur sichern Zeitfolge für nothwendig die Ereignisse an die Regierungen anzuknüpfen: weshalb das Werk die Jahre der Könige, Kaiser und Päpste anzeigt[10]). Dafür beruft er sich auf Hugo von Fleury, der ebenso für seine Kirchengeschichte die Rücksicht auf die Profangeschichte begründet (s. S. 507). Zweitens ist aus dem ersten Abschnitt, der die Lehre von Gott und von den Werken der Schöpfung bis zum Sündenfall umfasst, nicht zu schliessen, dass es dem Verfasser weniger auf Geschichte als auf Lehre abgesehen sei. Auch Godefrid von Viterbo fängt, wie er im Vorwort ankündigt, seine Weltgeschichte „mit der Schöpfung der Welt, ja vor aller Schöpfung, nehmlich mit der göttlichen Wesenheit" an, ohne dadurch den geschichtlichen Charakter des Werks zu ändern. Ueberdies beginnt bei Vincentius das eigentliche Geschichtswerk erst darnach[11]): das Vorangehende ist ein Auszug aus dem Lehrspiegel, der im Hinblick auf das ganze System diesen Theil möglichst selbständig machen soll; wie er auch am Schluss die Lehre von den letzten Dingen enthält (vergl. S. 565).

Allerdings aber hat er auch in dem Vortrag der Geschichte ein vorzügliches Augenmerk auf die Lehre: das zeigen in dem vorchristlichen Theil die Abschnitte über die heidnischen Philosophen und Dichter, deren Aussprüche zahlreich mitgetheilt werden; und in dem christlichen Zeitalter die umfassenden Auszüge aus den Schriften der Kirchenlehrer[12]): zuletzt besonders aus Hugo und Richard von St. Victor.

Diesem vorwaltenden Interesse für die Literatur steht zwar nicht ein gleiches für die Monumente zur Seite; doch sind sie nicht ausser Acht gelassen. Aus dem heidnischen Alterthum findet sich nähere Nachricht von dem Coloss zu Rhodus und die Sage von den die römischen Provinzen vorstellenden Statuen auf dem Capitol (genannt Salvatio Romae)[13]). Aus dem christlichen Weltalter die Nachricht von der Statue Christi mit der des blutflüssigen Weibes, von dem edessenischen Bilde Christi,

welches nach Rom gekommen sei[14]), von den Folgen des Versuchs Christum in Gestalt des Jupiter zu malen[15]); und manche Geschichten von Wunder wirkenden Christus- und Marienbildern[16]). Ferner kommen einige Kirchen zur Sprache: wie die des Michael auf dem Berge Garganus und das christlich umgewandelte Pantheon zu Rom[17]). Auch ist aus Bernhard die Nachricht von dem Bau des Klosters Bancor so wie dessen Erklärung wider den unnützen und störenden Schmuck der Kirchen aufgenommen[18]). — Ausserdem nimmt Vincentius Rücksicht auf vorchristliche und christliche Inschriften, wie wir späterhin sehen werden.

1) Vincent. Bellov. Spec. hist. Lib. VIII. c. 94. theilt dem derzeitigen Papst Innocenz IV. zwei Regierungsjahre zu. Ebenso wird am Schluss XXXI, 105. direct und indirect das Jahr 1244 als das gegenwärtige bezeichnet (Schlosser Vincent von Beauvais Th. II. S. 239 hat unrichtig das J. 1254 herausgelesen, und dann einen falschen Schluss gezogen'. Aber die letzterzählten Begebenheiten reichen weiter, und zwar in die Jahre 1247 (c. 40. 67) 1250 (c. 102), endlich die Canonisation des Petrus Martyr (c. 103. 104) in das 10. Jahr des Innocenz IV. d. i. 1253, nicht 1254, wie Daunou in der Hist. littér. de la Fr. T. XVIII. p. 514. annimmt. — Ein späterer Zusatz von einem Mirakel in der Abtei Dolis bei Chateau-Roux, das der Verfasser mit angesehen haben will, vom J. 1287 ist ganz unzuverlässig.

2) Prolog. general. c. 4. 3) c. 2. 4) c. 6.

5) Spec. hist. XXXI, 2. 6) III, 8.

7) XX, 56. s. oben S. 576. Schlosser Vincent von Beauvais Th. II. S. 223. hält sich über dessen Leichtgläubigkeit in der Erzählung von Arthur auf, aber nur, weil er von den beiden (vorhin angeführten) Stellen über Arthur die erste übersehen hat.

8) Schlosser a. a. O. S. 208—240. Er bemerkt S. 208. 227., dass Vincent sehr ungern von Kriegen und Feindschaften spreche, und zieht S. 211. aus dem dogmatischen Kapitel die oben berührte Folgerung.

9) Prolog. general. c. 2. 10) c. 5.

11) Spec. hist. I, 56. S. oben S. 567. Anm. 17.

12) Worüber er sich erklärt Prolog. general. c. 17. extr.

13) Spec. hist. V, 40. VI, 61. 14) XI, 59. VII, 29.

15) XX, 55. Vergl. Piper Mythol. und Symb. der christl. Kunst I, 1. S. 117.

16) Von letztern VII, 83. 104. 17) XX, 102. XXII, 107.

18) XXVII, 108. 120. XXVIII, 96. 97. S. oben S. 523 ff.

dd. Die Heiligengeschichte.

§. 134. Jacobus de Voragine.

Jacobus de Voragine, Dominikaner seit 1244 und Erzbischof von Genua seit 1292 († 1298), hat mit seinem unter dem Namen Legenda aurea bekannten Werk einst grossen Eingang gefunden, in neuerer Zeit aber desto üblere Nachrede sich zugezogen: selbst ein Ordensgenosse Melchior Canus, nach dem Vorgang des Ludwig Vives, erklärt ihn für einen Menschen von eiserner Stirn und bleiernem Herzen; und die protestantischen Geschichtschreiber haben das wiederholt[1]). Der Grund liegt hauptsächlich in den Fabeln und Wundergeschichten, mit deren Mittheilung er freigebig ist. Aehnliches aber hat schon Gregor der Gr. und Gregor von Tours geleistet; und es ist unbillig, die Erbschaft vieler Generationen dem Einzelnen zuzurechnen, da doch seit Jahrhunderten die Mirakel das Kennzeichen eines Heiligen und die nothwendige Ergänzung seiner Biographie bildeten. Es ist auch ungehörig nach herausgerissenen Einzelheiten das ganze Werk unbesehens zu verurtheilen, als ob es nichts weiter enthielte[2]): und das Eigenthümliche nicht zu würdigen, was der Verfasser herzubringt. Seine Legende aber ist die einzige dieser Art aus der Blüthezeit des Mittelalters, giebt ihm Anspruch auf eine hervorragende Stelle unter den Theologen seiner Zeit und bleibt eine Fundgrube zur Charakteristik derselben.

Sie hat aber sowohl einen geschichtlichen als dogmatischen und liturgischen Inhalt. Der letzte tritt in der Form zunächst hervor und giebt dem Ganzen die Einheit. Das Buch soll nach der Folge des Kirchenjahrs den Gegenstand der Fest- und Gedächtnissfeier erläutern, das sind die Festereignisse aus dem Leben Jesu und die Thaten der Heiligen: es beginnt also mit dem Advent und dem Apostel Andreas (30. Nov.) und schliesst mit dem Jacobus intercisus (27. Nov.); worauf noch fünf Mönchsgeschichten nebst der Legende von Barlaam und Josaphat angehängt sind. Die liturgische Anlage erscheint insbesondere darin, dass es eine Reihe von Rubriken aufnimmt, die keinen geschichtlichen Inhalt

haben: wie die Quatember, die Litaneitage, Allerheiligen und Allerseelen und zuletzt die Kirchweihe. Und in die Ausführung ist viel liturgischer Stoff verflochten aus unmittelbarer Erfahrung wie aus literarischer Kunde, auf welchen wir noch (§. 142) zurückkommen. — Zu dogmatischen Verhandlungen aber giebt das Leben Jesu Anlass, von der Geburt bis zur Himmelfahrt nebst Ausgiessung des Geistes: wie gleich im 1. Kapitel der doppelte Advent erörtert wird, in's irdische Leben und zum Gericht, und bei jenem sowohl die Angemessenheit des Zeitpunkts als der Zweck der Erscheinung Christi. Und so zieht sich dogmatische Absicht durch das ganze Buch: wobei sowohl die Aussprüche der Kirchenväter, besonders des Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Chrysostomus, weiterhin des Johannes von Damascus, als der Häupter der mittelalterlichen Theologie, Anselmus, Hugo und Richard von St. Victor, Petrus Lombardus[3]), vornehmlich des Bernhard ihm geläufig sind. — Den Hauptinhalt bildet natürlich der geschichtliche Stoff: und zwar hat er den ganzen Weltlauf im Auge, wie der Eingang durch Verknüpfung desselben mit dem Kirchenjahr anzeigt. Denn er theilt die ganze Geschichte in 4 Zeitalter: des Abfalls von Adam bis Moses, der Erneuerung von Moses bis Christus, der Erlösung von Christi Geburt bis zur Ausgiessung des heil. Geistes, der Fremdlingschaft, das ist die Zeit des gegenwärtigen Lebens; und vertheilt das Gedächtniss dieser Perioden in die 5 Abschnitte des Kirchenjahrs. Auf der andern Seite, während er diesen Stoff nach den Monatstagen ordnet, giebt er schliesslich eine, freilich verworrene, historische Uebersicht von den Langobarden an (mit Einschaltung saracenischer und ostgothischer Geschichten) bis auf seine Zeit: woraus auch deren Bestimmung sich ergiebt. Denn seine letzte Angabe betrifft die Absetzung K. Friedrichs II. auf dem Concil zu Lyon (im J. 1245) und dessen Tod (im J. 1250): „der Thron steht seitdem leer"[4]). Darnach wäre die andere Grenze, wenn nicht die Wahl des Richard von Cornwallis im J. 1257, spätestens der Antritt K. Rudolfs im J. 1273. Da sich aber für die erste Grenze im Lauf der Legende noch ein weiterreichendes Ereigniss vom Jahre 1259 als

einem schon vergangenen findet[5]); so ergiebt sich als Abfassungszeit 1260—1273.

Mit einer solchen Behandlung des Lebens Jesu und der Heiligengeschichte innerhalb des Kirchenjahrs waren schon im 12. Jahrhundert die Schriften über das ganze Officium von Rupertus von Deutz (§. 116) und Sicardus von Cremona (§. 142), den er auch anführt, vorangegangen. Jacobus von Genua breitet sich aber weiter aus und hat den Stoff weit umher gesammelt: zunächst aus den Akten der Märtyrer, den vitis patrum (woraus die fünf letzten Einsiedler genommen sind)[6]) und den Legenden der Heiligen: auch manche einzelne Biographien alter und neuer Zeit werden angeführt[7]). Demnächst sind die Kirchengeschichtschreiber und Chronographen benutzt: die älteren Eusebius, Hieronymus, Rufinus, Orosius und Prosper[8]); aus dem frühern Mittelalter Cassiodorus (in historia tripartita), Gregor von Tours, Isidorus, Beda[9]) und des Paulus Diaconus langobardische Geschichte[10]); aus dem 11. Jahrhundert Bonizo und Leo von Ostia[11]); aus dem zwölften Sigebert von Gemblours[12]), auch Godefrid von Viterbo[13]), am häufigsten, für die evangelische Geschichte, Petrus Comestor[14]). Endlich noch aus dem 13. Jahrhundert Sicardus von Cremona, Helinandus[15]): und zuletzt sein Zeitgenosse Vincentius von Beauvais[16]). Ein anderer Zeitgenosse, auf den er in Betreff einer Sage zur evangelischen Geschichte sich beruft, ist Albertus Magnus in seinem Commentar zum Johannes[17]). Oefter wird unbestimmt eine gewisse oder eine authentische Chronik angeführt[18]). Bemerkenswerth ist dass er vom Jahr 1212 aus dem Dominikanerconvent zu Pavia ein Ereigniss berichtet, welches ein Augenzeuge, der Prior desselben ihm mitgetheilt hatte[19]).

Er hat aber keineswegs, wie die vorerwähnten ungünstigen Urtheile vermuthen lassen, die Ueberlieferung gedankenlos aufgenommen, sondern zeigt mehr Kritik oder wenigstens Ansätze dazu, als sonst in dieser Zeit gefunden werden mag. Freilich hat er sich der apokryphischen Erzählungen nicht erwehren können; aber er behält sich ein freies Urtheil vor, nach innern und äussern Gründen. So setzt er den Akten des Thomas das Ver-

werfungsurtheil des Augustinus, dem Buch von der Himmelfahrt Mariä das einschränkende Urtheil des Hieronymus entgegen und einer Erzählung im Itinerarium des Clemens die Unmöglichkeit dass Petrus zu einer Lüge habe auffordern können[210]). Oefter überlässt er es dem Urtheil des Lesers, ob etwas anzunehmen und vorzutragen sei[211]). Ebenso in der Kaisergeschichte: eine Erzählung von Nero verwirft er als apokryphisch da sie in keiner Chronik stehe; in Betreff des Decius, der als Verfolger des Laurentius genannt wird, beschäftigt er sich eingehend mit der Frage, ob das der Kaiser Decius sein könne; in der Bekehrungsgeschichte des Constantinus ist er achtsam auf die verschiedenen Ueberlieferungen und bemerkt, dass die Akten des Silvester in Zweifel gezogen würden[212]).

Eine zweite Eigenthümlichkeit ist das dialektische Gepräge, welches durchgehends seine Lebensbilder haben. Das erscheint gleich voran in der Deutung der Namen, die er zerlegt und hin und her wendet, um dadurch den Charakter der Personen zu zeichnen. Z. B. Germanus von germen und ana ist gleichsam der obere Same: da nun in dem Samen dreierlei gefunden wird, so erhält alles das auf den Germanus Anwendung[213]). So erscheinen vielfach die wunderlichsten Etymologien, die ihm auch übel angerechnet sind. Aber einestheils sind solche Deutungen nicht durchaus als Etymologie gemeint, da er diese (z. B. Dominicus von dominus) von den andern (Dominicus quasi domini custos) unterscheidet[214]). Sodann war das Spiel mit denselben seit lange in Gebrauch, schon von Isidorus her: der z. B. amicus erklärt quasi *animi custos*[215]). Und ist im 11. und 12. Jahrhundert ganz geläufig, besonders dem Honorius von Autun, der caelum durch *ca*sa *el*ios i. e. solis erklärt und pontifex quasi pons factus oder vielmehr pontem faciens (letztere die varronische Erklärung)[216]); ferner ist nach Petrus Comestor Mercurius so viel als *me*dius *cur*rens inter aures et linguas[217]), und nach Alexander Neckam cadaver so viel als *ca*ro *da*ta *ver*mibus[218]). Dem Jacobus de Voragine gehört dann vornehmlich die dialektische Verarbeitung. Weiter ist auch die thatsächliche Charakteristik der Personen durchaus dialektisch oder auch nur

schematisch angelegt: wobei die Stufenleiter der allgemeinen Begriffe ihm vollkommen zu Gebote steht, denen der geschichtliche Inhalt sich fügen muss. So findet er die Catharina bewundernswerth in fünf Punkten, die im Einzelnen durchgegangen werden: Weisheit, Beredtsamkeit u. s. w. Von diesen theilt er die Weisheit oder Philosophie in drei Theile mit ihren Unterabtheilungen: worauf er nachweiset, dass die Catharina alle diese Kenntnisse gehabt habe[29]). Noch mehr Spielraum für ein solches Streben war in den rein dogmatischen Stücken: es ist eben die scholastische Methode, welche der Verfasser mit Gewandtheit und Schlagfertigkeit übt. Aber der Sophistik will er keinen Vorschub geben; vielmehr theilt er wider diese einen abschreckenden Vorfall aus dem jenseitigen Leben mit[30]).

Dieser abstracten Richtung, welche jedoch durch jene quellenmässige Behandlung der Geschichte gemildert wird, steht gegenüber die Rücksicht auf die Monumente, alte und neue: welche dem Verfasser vorzüglich eigen ist. Es versteht sich, dass vor allem die angeblichen Denkmäler der evangelischen Geschichte vorkommen: die Säule, an der Christus gegeisselt worden mit der Spur des Blutes (nach Comestor)[31]), die Statue, welche das blutflüssige Weib ihm errichtete, das edessenische und das Veronica-Bild; ein Marienbild, welches Lucas gemalt habe[32]). Dazu andere fabelhafte und wunderthätige Bilder. Demnächst sind besonders die Alterthümer Roms vertreten. Es kommen mehrere Cömeterien vor: das des Calepodius, wo Papst Calixtus bestattet, der Lucina, wo P. Stephanus gelitten, und des Pontianus, wohin die Leiber des Abdon und Sennen versetzt worden[33]). Und zahlreiche Kirchen, erstens mit altrömischen Erinnerungen: S. Maria ad martyres, das ehemalige Pantheon; S. Maria ara coeli, wo K. Augustus die Erscheinung der heil. Jungfrau gehabt und S. Maria nova an der Stelle des templum pacis, das in der Nacht vor Christi Geburt eingestürzt sein soll[34]). Sodann wegen des Gedächtnisses Christi und der Apostel: die Kapelle Sancta sanctorum mit Reliquien des Erlösers; die Kirchen an der Stelle, wo Petrus dem Herrn begegnet und wo Johannes in siedendes Oel getaucht sein soll, S. Petri

ad vincula, die zu Ehren seiner Ketten erbaut worden und S. Maria major, wo der Leib des Matthias unter einem Porphyrstein ruhen soll[35]). Endlich wegen des Gedächtnisses der Heiligen: die Kirche, welche die Constantia über dem Grabe der Agnes und die des Kosmas und Damianus, welche P. Felix errichtete[36]). — Ebenso leitet auswärts das Gedächtniss der Heiligen auf ihre Gräber und Kirchen: er zeigt das Grabmal des Hieronymus an im Eingang der Höhle, wo Christus gelegen, die Versetzung der Gebeine des Augustinus nach Pavia in die Peterskirche, genannt coelum aureum, die Ruhestätte des Dionysius bei Paris[37]); so wie den Bau der Kirche des Martinus zu Tours, Johannes des Täufers zu Monza und die wunderbare Einweihung der Michaeliskirche auf dem Berge Garganus[38]). Ferner kommt kirchliches Geräth zur Sprache, zumal Reliquienkasten, wie der silberne des Remigius zu Reims[39]). Und anderes wegen der Wunder, die sich daran knüpften: ein goldenes Kreuz mit einem Edelstein, der aus drei Tropfen entstanden (nach Sigebert, die Quelle ist Gregor von Tours s. S. 190); ein Krystallbecher in der Kirche des Laurentius in Mailand, der auf das Gebet eines Diaconus wieder hergestellt worden (nach Vincentius); zwei Thüren von Cypressenholz mit den geschnitzten Bildern der Apostel, für den Abt Aegidius, welche einen merkwürdigen Weg von Rom nach Frankreich genommen[40]).

Alles das ist aus ältern Quellen herübergenommen. Vorzüglich erhellt aber der Antheil, den der Verfasser an solchen Gegenständen nimmt aus der Berücksichtigung von Denkmälern, welche seiner Zeit nahe stehen. Das gilt von mehreren Gemälden des 13. Jahrhunderts, die gleichfalls der Mirakel wegen zur Sprache kommen: ein Bild Christi in der Kirche S. Damiani, das zu Franciscus geredet habe; ein Bild des Franciscus, wohl mit seinen Wundenmaalen, in Apulien; ein Bild von dem Martyrium des Petrus Martyr (also nach 1252) in der Dominikanerkirche zu Florenz[41]). Und noch mehr von manchen Denkmälern, deren gegenwärtigen Bestand er anzeigt, namentlich zu Rom: Petrus ist Christus begegnet an einer Stelle, „wo es jetzt heisst S. Maria ad passus"; an der Stelle, wo dem K. Augustus die

h. Jungfrau erschien, steht eine Kirche, „die bis heute S. Maria ara coeli genannt wird"; das Marienbild, welches Lucas gemalt, „ist wie man sagt noch zu Rom in der Kirche, welche heisst S. Maria major"; die Kirche S. Maria ad martyres (das ehemalige Pantheon) „wird jetzt von dem Volke S. Maria rotunda genannt"[42]). Endlich bemerkt er auch von dem Oelfläschchen, welches eine Taube zur Taufe Klodwigs gebracht haben soll: es werde zu Reims aufbewahrt und diene noch bis heute zur Salbung für die Könige von Frankreich[43]).

Da beherrscht also das Wunder die Rücksicht auf die Monumente, ohne dass er sonst den wirklich historischen Sinn dafür verleugnete, für den wir noch einen Beweis in seinem Interesse für Inschriften finden werden. Ausserdem hat sich bei ihm der Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Theologie gezeigt in dem dogmatischen und dem liturgischen Gebiet. Zu diesen Disciplinen gehen wir nun über, um zu sehen, wie sie die Monumente in ihren Kreis ziehen.

1) Cave Scr. eccles. T. II. p. 334. ed. Oxon. Oudin. Scr. eccles. T. III. p. 614f. (er nennt sie abjecta atque vilis legenda). Schröckh Kirchengesch. Th. XXVIII. S. 194.

2) Gieseler Kirchengesch. II, 2. 4. Aufl. S. 466. behauptet: es habe die in den Heiligenlegenden ausgeprägte Neigung zu Abenteuerlichkeiten und sittliche Rohheit der Zeit überboten; und giebt Beispiele dafür. die aus Schröckh a. a. O. S. 196f. entlehnt sind. Deshalb ist bei dem ersten, über die Würmer-Krankheit Vespasians und deren Heilung, die Anzeige nicht bemerkt, dass es aus einer historia apocrypha genommen ist, aus der noch eine Fortsetzung folgt, worüber er dem Leser das Urtheil überlässt, Leg. aur. c. 67. p. 299. 301. Ueberdies ist jene Fabel von Vespasian nur aus einer Recension der Veronicalegende abgelöst, die 100 Jahre früher bei Wernher vom Niederrhein sich findet.

3) Jacob. de Vorag. Leg. aur. c. 51. ed. Grässe p. 219. giebt Gründe für das Empfangensein vom heil. Geist aus Ambrosius, Augustinus, Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus. Und führt an: *Anselmus* cur deus homo c. 53. p. 228. *Hugo von St. Victor* in suo claustrali c. 182. p. 854. so wie beide öfter ohne Angabe der Schrift; und ebenso den *Richard von St. Victor* c. 13. p. 81. c. 156. p. 694. c. 182. p. 851.

4) c. 181. p. 844. 5) c. 63. p. 291. 6) c. 175—179. auch c. 152.

7) vita *Martini* episc. c. 166. p. 741. *Heinrici II.* imp. c. 117. p. 495. *Bernardi* c. 120. p. 528. Auch wird angeführt die legenda des *Hieronymus* c. 146. p. 653. der *Elisabeth* c. 168. p. 752.

8) c. 6. p. 40. 45. — c. 68. p. 306. — c. 57. p. 256 (libro XI. hist. eccles.). — c. 6. p. 44. 45. — c. 146. p. 657.

9) c. 10. p. 64. — c. 117. p. 494. — c. 117. p. 493. — c. 112. 117. 131. p. 463. 493. 585.

10) c. 23. p. 113. und besonders c. 181. p. 824 ff.

11) c. 181. p. 841 f. — c. 170. p. 787.

12) c. 81. p. 349. c. 146. p. 657. c. 181. p. 825. 834. 836.

13) c. 117. 118. p. 493. 503: Godofridus in libro suo (qui dicitur Pantheon).

14) c. 6. p. 40 f. (4 mal): in hystoriis scholasticis; und oft.

15) c. 117. p. 489: Sicardus in chronica sua. Vermuthlich ist in dem Citat c. 118. p. 503: *Richardus* in cronica sua derselbe gemeint, da der Name öfter verwechselt wird. Doch finden sich beide Stellen nicht in dem gedruckten Text des Sicardus — c. 9. p. 61: refert Helinandus.

16) c. 117. 118. p. 494. 503: Vincentius in chronica; das ist sein Spec. hist. XI, 94. 84. — Sonst kommt noch vor Timotheus hystoriographus c. 6. p 44. Miletus in chronica c. 67. p. 303. und die hystoria Antiochena c. 58. p. 264. 17) c. 96. p. 416.

18) in quadam chronica c. 3. p. 23. c. 10. p. 65. c. 67. p. 300. und oft. — in quadam chronica satis authentica c. 68. p. 306. 307.

19) c. 59. p. 270 f. 20) c. 5. p. 33. c. 119. p. 509. c. 170. p. 783.

21) c. 45. 53. p. 185. 234. heisst es gleichlautend: hucusque in praedicta hystoria apocrypha legitur, quae utrum recitanda sit, lectoris arbitrio relinquatur (mit dem Zusatz an der ersten St.: licet sit potius relinquenda quam asserenda). Ebenso hinsichtlich einer Geschichte von Titus, s. Anm. 2.

22) c. 89. p. 377. c. 117. p. 493. c. 68. p. 306 f.

23) c. 107. p. 448. 24) c. 113. p. 466.

25) Isidor. Etymolog. Lib. X. A, 4. T. III. p. 458. So auch *beatus* quasi bene auctus p. 461; *festivitas* a festis diebus quasi festiditas Lib. VI, 18. p. 275.

26) Honor. Augustod. Gemma animae Lib. I. c. 101. 183; dieselbe Erklärung bei Sicardus Mitrale Lib. II. c. 4. (wo statt sanctus zu lesen ist factus). Aus dem Alterthum stammt auch seine Erklärung von basileus ebendas. I, 127: quasi basis laos i. e. columna populi; welche auch Hugo von St. Victor hat, De sacramentis Lib. II. P. II. c. 3.

27) Petr. Comestor Hist. schol. Act. apost. c. 72.

28) Alex. Neckam De naturis rerum ed. Wright, Preface p. XIII. (aus seinem noch ungedruckten Commentar zum Pred. Salom.).

29) Leg. aur. c. 172. p. 795 f. 30) c. 163. p. 731 f.

31) c. 182. p. 848. 32) c. 46. p. 192.

33) c. 154. 111. 106. p. 687. 461. 447. Die beiden letzten Angaben nach den Akten, woraus Ado Martyrolog. 2. Aug. und 30. Jul. ausführlicher geschöpft hat; darnach ist an der ersten St. der Name des *cimiterium s. Luciae*, wie oben geschehn, zu verbessern.

34) c. 162. p. 719. c. 6. p. 44. 42.

35) c. 13. p. 86. — c. 89. p. 374. c. 69. p. 311. — c. 109. p. 457. c. 45. p. 187.

36) c. 24. p. 116. c. 143. p. 639.

37) c. 146. p. 657. c. 124. p. 561 f. 565. c. 153. p. 685.

38) c. 166. p. 749. c. 125. p. 574. c. 145. p. 648. Auch wird die Kirche des Marcus zu Venedig von wunderbarer Schönheit erwähnt c. 59. p. 267.

39) c. 147. p. 660. 40) c. 181. p. 825. c. 117. p. 494. c. 130. p. 584.

41) c. 149. p. 663. 667. c. 63. p. 284.

42) c. 89. p. 374. c. 6. p. 44. c. 46. p. 192. c. 162. p. 719.

43) c. 17. p. 96.

c. Die Dogmatik und Polemik.

§. 135.

Die Dogmatik nebst der Ethik des scholastischen Zeitalters, bis auf dessen Anfänge wir hier zurückgehn, schliesst mannichfache Kunstbetrachtung ein, auf Wegen, worauf die Kirchenväter vorangegangen waren oder welche jetzt zuerst betreten wurden.

Zwar was diese Lehrer vor den Kirchenvätern voraus hatten, die grosse grade jetzt lebhaft fortgesetzte Entwickelung des christlichen Bilderkreises, ist von ihnen kaum benutzt, so viele Gelegenheit auch ihrem System sich dargeboten hätte. Denn dieses geht auch auf Geschichte, besonders die evangelische ein, bis auf Zeit und Ort, welche in ihrer Angemessenheit begriffen werden sollen; andrerseits sucht es das Uebergeschichtliche wie zu sinnlicher Anschauung zu bringen. Eben dieses Feld aber war in unzähligen Werken von den Künstlern angebaut, deren theologische Mitarbeit Berücksichtigung verdient hätte. Wenn in der Lehre von der Schlüsselgewalt nach der Einheit oder Zweiheit der Schlüssel gefragt wurde, wobei das Wort Christi an Petrus eine Entscheidung gab, lag es nahe auf die Zahl der Schlüssel zu achten, welche in der Kunstvorstellung dem letztern gegeben wurden. Und wenn die Auferstehung nebst dem jüngsten Gericht nach Anleitung der Bilderreden Jesu und der Apostel behandelt wurde, namentlich die Art der Erscheinung Christi mit den Wundenmaalen und selbst der Ruf der Posaune, so boten aller Orten die Werke der Kunst sich zur Vergleichung an. In-

dessen sah man in diesen nur mehr die volksthümliche Seite. Thomas von Aquino in der Lehre von der Taufe, wo er als Zweck der sie begleitenden Gebräuche die Unterweisung der Gläubigen, d. h. der ungebildeten, angiebt, geht davon aus, dass überhaupt diejenigen, die nicht lesen können, unterrichtet werden müssten durch sinnliche Zeichen, wie Gemälde und dergl.[1]). Dann hatten freilich die Theologen weniger dort zu suchen. Doch zeigt sich wohl, dass auch diese auf solche Gegenstände achtsam waren: wie Thomas selbst in der Erklärung von 2 Cor. 2, 7. (über das strahlende Antliz Mosis) auf die Bilder desselben mit zwei Hörnern. Zu näherer Verhandlung über den Inhalt der Kunstvorstellungen hat nur die Polemik mit den Häretikern Anlass gegeben (s. §. 140).

Dagegen bot die frühere Theologie zwei Punkte der Kunstbetrachtung dar, die in das scholastische System aufgenommen wurden: der eine betrifft die Methode, dass man gewisse Dogmen durch Vergleichung mit der Kunstthätigkeit erläuterte. Zweitens hatte der Bilderstreit in der griechischen und in der lateinischen Kirche eine Frage eröffnet, welche im System der griechischen Glaubenslehre schon von Johannes Damascenus aufgenommen war: diese erhielt nun auch in dem abendländischen Lehrsystem und zwar innerhalb der Ethik ihre Stelle. — Aber auch neue Motive in dieser Richtung werden angeeignet selbst für wesentliche Glieder der scholastischen Theologie. Das betrifft vor allem gleichfalls die Methode: nehmlich den Aufbau theils einzelner Lehren theils des ganzen Systems nach einer räumlichen Symbolik. Sodann erscheinen als ein neuer und eifrig behandelter Inhalt der Glaubenslehre die 7 Sakramente, unter ihnen die Ordination: bei dieser Gelegenheit kommen sowohl die priesterlichen Gewänder in ihrer Parallele mit der A. T. lichen Priesterkleidung als die Gebräuche der Einsetzung in die niedern Kirchenämter durch Uebergabe heiliger Gefässe zur Sprache[2]).

Das eigentlich Archäologische in dem letztern Zusammenhang hatte früher und behielt seine Stelle in den liturgischen Lehrbüchern; daher es hier des weitern Eingehens nicht bedarf. Die andern Punkte aber ziehen wir zunächst in Betracht.

1) Thomas Aquin. Summa P. III. qu. 66. art. 10. in resp. Opp. ed. Ven. T. XXIV. p. 421.

2) Hugo a S. Victore De sacramentis Lib. II. P. III. c. 6—12. Petr. Lombard. Sentent. IV. dist. 24. P. II. Thomas Aquin. in Sentent. l. c. qu. 2. art. 3. und qu. 3. art. 3. T. XIII. p. 38f. 44f. Bonaventura in Sentent. l. c. dub 2. und art. 1. qu. 4. Opp. ed. Ven. T. IV. p. 648f. 656ff.

aa. Dogmatische Anwendung der Kunstideen.

§. 136. Anselmus von Canterbury. Das Elucidarium.

Wenn auch die Scholastiker in der Bildung des Dogma von den Kunstideen Gebrauch machen nach dem Vorgang der Kirchenväter (S. 71. 74ff.); so zeigt sich doch selbst in der Benutzung die Verschiedenheit der neuen Methode.

Zuvörderst tritt hier der philosophische Standpunkt und der speculative Zuschnitt der ganzen Glaubenslehre ein: die Theologie gilt selbst für einen Theil der Philosophie; daher was auf dieser Seite vorgeht dort nicht ausser Acht zu lassen ist. Eine philosophische Grundlegung aber giebt Johann von Salisbury in seiner Vertheidigung der Logik (s. §. 124), wo er unter anderm die „längst vergessenen und erst jüngst wie vom Tode erstandenen" Topica des Aristoteles durchgeht[1]) und ihren Nutzen für die wissenschaftliche Methode darthut: zuletzt für die Art zu disputiren. Dazu gehört einestheils dass man die Gründe bereit hält und mit ihnen umzugehen weiss, wie ein Künstler, ein Architect seine Instrumente[2]); zweitens dass man das Ziel im Auge hat und dahin die Verhandlung lenkt, nicht dem Zufall folgt. Dies erläutert er durch eine Geschichte aus dem Munde des Magisters Willelmus (d. i. Wilhelm von Champeaux, nachher Bischof von Chalons s. M.)[3]). Ein Schmid Heschelinus folgte der Weise derer, die in der disputatio nicht Festes erstrebten und trieb so das Handwerk wie jene die Dialektik. Nicht von der Kunst, sondern von dem Ungefähr erwartete er das Ende des Werks. Wenn er nehmlich die glühende Masse auf dem Amboss mit dem Hammer bearbeitete, so antwortete er auf die Frage was werden solle, vielerlei, wie ein Messer, eine Sichel,

eine Pflugschaar oder etwas anderes, wohin der Zufall die Masse bringen werde. Denn nicht was er wollte, sondern was er konnte, wurde hervorgebracht. Diese Dialektik der Schmiedekunst, d. h. die Verleugnung der Kunst, wird als ein Warnungszeichen an den Eingang der Wissenschaft gestellt.

Am Eingang aber der Theologie, wo es um die Begründung der Lehre vom Dasein Gottes sich handelt, zugleich an der Schwelle der Scholastik bei Anselm Erzbischof von Canterbury erscheint ein berühmtes Gleichniss aus der Malerei. In seinem Proslogium führt derselbe den sogenannten ontologischen Beweis aus dem Begriff Gottes quo nihil majus cogitari potest. Diese Vorstellung oder das Sein Gottes im Verstande soll das Sein Gottes in der Wirklichkeit in sich schliessen. Zwar wenn ein Maler vorbedenkt was er ausführen will, hat er es nur im Verstande; wenn er aber gemalt hat, so gilt beides: er hat es im Verstande und erkennt dass es ist was er gemalt hat. Anders jene höchste Vorstellung, die nicht bloss in intellectu sein kann, sondern als solche unwahr wäre, wenn nicht die objective Wahrheit, das esse in re hinzukäme, sofern die Existenz selbst zu der Grösse gerechnet wird, deren Ueberschwenglichkeit jene Vorstellung enthält[4]). — Sein Gegner Gaunilo, der die Bündigkeit des Beweises bestritt, kehrt auch das Gleichniss gegen den Anselmus. Dieser nehmlich gründet sich darauf, dass die Wirklichkeit mehr als der blosse Gedanke ist; Gaunilo sucht grade an dem Beispiele zu zeigen, dass sie weniger ist[5]). Denn das Bild, sagt er, was der Maler in seinem Geiste hat, ist nichts anders als ein Theil des Geistes selbst: wie nach Augustinus, wenn ein Tischler einen Kasten macht, er ihn zuvor in der Kunstvorstellung hat und diese Kunst Leben ist; während der wirkliche Kasten nicht lebendig ist. Wogegen die blosse Vorstellung, die durch das Ohr aufgenommen wird, nicht gleichbedeutend ist mit dem schöpferischen Gedanken des Künstlers. Das Verhältniss ist also umgekehrt: der Gedanke des Künstlers geht seinem Werke voran; der Gedanke von Gott kommt dem Menschen, d. h. jenem Thoren (Ps. 14, 1), den Anselmus überführen wollte, erst hinterher und von aussen. — Anselmus kommt

in seiner Entgegnung auf das Beispiel von der Malerei mit Einem Wort zurück, als ob Gaunilo ihn nicht verstanden hätte[6]). Er hatte ihn ganz wohl verstanden. Die Kraft des anselmischen Beweises lag aber anderswo, als in einem Syllogismus: er verlangte die Wahrheit Gottes, welche sein Herz liebte, einigermassen zu erkennen, wie der Eingang der ersten Schrift bekundet, — er betet, dass Gott sein Verlangen stille[7]). In solcher Herzensstellung mochte er freilich mit jedem Gegner seines Beweises es aufnehmen.

Auch in seiner andern Hauptschrift, über die Menschwerdung Gottes, entlehnt Anselmus für das Beweisverfahren ein Gleichniss von der Malerei. Den Ungläubigen, welche dieselbe als Gottes unwürdig bestritten, hatte er manche Gründe der Schicklichkeit entgegengehalten: dass wie die Sünde von dem Weibe ihren Anfang genommen, so der Urheber unserer Gerechtigkeit vom Weibe geboren sei u. s. w. Worauf er sich die Einwendung machen lässt[8]): alles das ist schön wie ein Gemälde, wird aber jene nicht überzeugen ohne etwas Festes, woran es haftet. Denn der Maler nimmt sich ein solches, damit sein Gemälde Bestand hat; niemand malt in Wasser oder Luft. Wenn wir also den Ungläubigen diese Schicklichkeiten bringen, gleichwie Gemälde einer Thatsache, die sie für Dichtung halten; so meinen sie, dass wir auf eine Wolke malen. Deshalb muss erst die Nothwendigkeit der behaupteten Erniedrigung Gottes gleichsam als der Körper der Wahrheit gezeigt werden; welchem dann als Gemälde jene Schicklichkeiten grössern Glanz geben mögen. — Demnach führt er seinen Beweis der Menschwerdung, endlich auch der Nothwendigkeit der jungfräulichen Geburt: und lässt sich dessen Festigkeit bescheinigen. Worauf er jenes Bild wieder aufnimmt und dazu auffordert, nun auf den festen Grund der Wahrheit alles das zu malen[9]).

Weiter breitet die Benutzung der Kunstideen für das Dogma sich aus in dem dogmatischen Compendium mit Namen *Elucidarium* von einem Ungenannten, welches übrigens mit Geschick abgefasst, aus der frühern Periode der Scholastik stammt und unter den Werken des Anselmus abgedruckt ist[10]). So ver-

knüpft es den Fall der Engel mit der Vollendung des Reiches Gottes am Schluss des Werks durch die Allegorie von einem Hause, welches Gott sich baute. Als die Engel fielen, stürzte eine Wand ein. Um sie herzustellen, sandte er seinen Sohn, lebendige Steine zu sammeln, was durch die Apostel ausgeführt ist. Sie werden dann von dem höchsten Werkmeister in das Haus eingefügt, nehmlich die viereckigen Steine, behauen durch die 4 Tugenden; während die unbehauenen verworfen werden. — Vornehmlich aber sind die Lehren von der Schöpfung, von dem Bösen in der Welt im Verhältniss zur göttlichen Präscienz und von der Auferstehung durch solche Gleichnisse erläutert. Auf die Frage, ob zu glauben sei, dass der ewige Gott vor der Schöpfung gleichsam ein einsames Leben geführt habe, ist die Antwort: alle Creaturen sind in Gottes Vorherbestimmung stets sichtbar gewesen, wie ein Gebäude vor der Ausführung im Geiste des Künstlers dasteht[11]). Die Frage, warum Gott solche Engel, die fallen würden, obwohl er das voraus wusste, geschaffen hat, wird beantwortet: zu Ehren der Gerechten, wie der Maler schwarze Farbe aufträgt, damit die weisse oder rothe desto mehr hervortritt[12]). Und die Frage, ob in der Auferstehung alle verlorenen Körpertheile an ihren Ort zurückkehren, erledigt sich durch Hinweis auf den Töpfer, der bei Herstellung eines zerbrochenen Gefässes aus demselben Thon nicht darauf sieht, was zuvor Henkel oder Boden war[13]).

1) Joann. Saresber. Metalog. III, 5. Opp. ed. Giles Vol. V. p. 135.
2) *Ebendas.* III, 10. p. 147.
3) p. 153. Von diesem Mag. Willelmus s. III, 9. p. 145.
4) Anselm. Proslogium c. 2. Opp. lab. ac st. Gerberon ed. 2. p. 30.
5) Gaunilo Lib. pro insipiente adv. Anselm. c. 3. ebendas. p. 35 f.
6) Anselm. Lib. apologet. contra Gaunilonem c. 8. p. 39.
7) Id. Proslog. c. 1. p. 30.
8) Id. Cur deus homo I, 4. p. 75. 9) II, 8. p. 88.
10) *Elucidarium* in Anselmi Opp. ep. Gerberon p. 457 ff. auch in Lanfranci Opp. ed. Giles T. II. p. 200 ff.
11) *Ebendas.* I, 4. 12) I, 8. 13) III, 11.

§. 137. Petrus Lombardus. Albertus Magnus. Thomas von Aquino. Bonaventura.

Eben diese Punkte waren ähnlich (wie bei dem ersten und dritten zuvor nachgewiesen ist) schon von den Kirchenvätern behandelt, besonders dem Augustinus: worauf später die Häupter der scholastischen Theologie gern sich berufen. Denn nachdem Petrus Lombardus diese Anwendung von Kunstideen in sein Lehrbuch der Dogmatik aufgenommen hatte, behaupten sie in den Commentaren zu demselben wie in den selbständigen Lehrgebäuden ihre Stelle.

1. Am meisten hin und her gewendet ist das erste Gleichniss: dass Gott als Schöpfer zugleich der höchste Künstler ist. Es greift ein nicht allein in die Lehre von der Schöpfung, sondern auch von dem Wesen Gottes selbst: daher es an verschiedenen Stellen des Systems wiederkehrt.

Petrus Lombardus wiederholt erstens den Ausdruck des Augustinus von dem Sohne als dem Ebenbilde des Vaters: er sei ars quaedam des allmächtigen und weisen Gottes, voll aller Gründe (oder Urbilder)[1]). Sodann für die Erkennbarkeit Gottes durch seine Werke beruft er sich auf den Ausspruch des Apostels (Röm. 1, 19. 20) mit dem Zusatz: dass in den Werken einigermassen eine Spur des Künstlers hervorleuchtet[2]). Drittens in der Lehre von der Schöpfung stellt er den biblischen Begriff des Schöpfers fest, der aus nichts etwas macht, gegenüber der platonischen Lehre von drei Principien, wonach Gott nur als Künstler, nehmlich als Bildner einer unerschaffenen Materie aufgefasst wird[3]).

Diese Analogien sind von den Theologen des 13. Jahrhunderts weiter durchgearbeitet: wobei den Gleichnissen neue Seiten abgewonnen werden. Zuvörderst was die Bezeichnung des Sohnes als der ars oder sapientia des Vaters betrifft, welche auf Spr. 8, 30: da war als Künstlerin ich ihm zur Seite (vergl. B. der Weish. 9, 22) sich gründet; so erläutert Bonaventura dieselbe gegen ein Bedenken dahin: er sei die ars, nicht wodurch

der Vater weise ist, sondern wodurch er alles wirkt, weil er alles durch den Sohn hervorgebracht hat[4]). Im Verhältniss aber zu den Creaturen erläutert Albertus Magnus das Prädikat aus dem Gegensatz: dass entweder Gott deren ars ist oder ihre Formen für sich präexistiren; welcher dadurch sich aufhebt dass Gott sie in sich hat als die ars, die nach Aristoteles die causa formalis et exemplaris der Dinge ist[5]).

Hiernach wird einestheils die *Analogie* des Schaffens und des künstlerischen Hervorbringens geltend gemacht: worauf die Frage leitet ob Gott solche causa ist. Der Schluss ist dieser: ein bewusster Künstler hat die Formen und Muster seines Werks in sich, ohne welche er weder von ihm wüsste noch diese in Ausführung bringen sondern nach dem Zufall wirken würde. Da nun Gott der weiseste Künstler ist, so hat er die Formen und Muster aller seiner Werke in sich; also ist er ihre causa formalis et exemplaris. So erklärt sich Albertus in der Lehre von Gott[6]). Und Thomas handelt davon sowohl an dieser Stelle als in der Lehre von der Schöpfung: wie ein Künstler eine bestimmte Form in einem Stoff hervorbringt nach einem Muster (exemplar), das er entweder ausser sich sieht oder in seinem Geiste trägt; so müssen die Naturdinge zurückgeführt werden auf die Muster oder Urbilder in der göttlichen Weisheit. Dabei stellt er fest erstens im Gegensatz gegen die Lehre von einer ausser Gott vorhandenen Idealwelt, dass diese Urbilder oder Ideen in Gott von seinem Wesen nicht verschieden sind. Sodann entsprechend dem Verhältniss von Urbild und Nachbild, dass die Creaturen Gott ähnlich sind: zwar nicht nach Art der Gattung wie der Mensch dem Menschen, wohl aber wie das wirkliche Haus dem Hause, das im Geiste des Künstlers ist[7]). An die Lehre von den Ideen aber schliesst sich noch die Frage, ob die Urbilder in dem göttlichen Geist in der Einheit oder Vielheit sind: welche von ihnen verschieden beantwortet wird. Albertus spricht sich für das erste aus mittelst eines mathematischen Gleichnisses von Dionysius Areopagita: wie im Mittelpunkt des Kreises alle Radien zusammentreffen, so soll die Vielheit der Dinge einheitlich in Gott beschlossen sein[8]); Thomas

erklärt sich für die andere Seite, indem er das Gleichniss von dem Künstler beibehält: Gott hat nicht bloss die Idee von der Ordnung des Weltganzen, sondern die Idee von allen einzelnen Dingen, wie ein Baumeister die Vorstellung von einem Hause nicht ohne alle Theile auffasst[9]). — Ebenso geht Bonaventura an beiden Orten auf die Sache ein: sowohl auf die Frage von der Vielheit der Ideen (wobei der Einwand erörtert wird, dass der Künstler durch Eine Idee vieles hervorbringt, was auch von Gott gelten müsse) als von der principalis causa aller Dinge und der Schöpfung aus nichts[10]). Dazu kommt bei ihm in der Lehre von dem Bilde Gottes im Menschen die Unterscheidung der menschlichen Kunst, welche der Natur folgt, und der Kunst Gottes, welche das Fundament der Natur ist[11]).

Es wird aber auch in jenen Grundlehren der *Unterschied* des Schöpfers von dem blossen Künstler betont. Albertus erklärt die platonische Lehre von drei Principien: Gott, den Urbildern und der Materie für einen Irrthum, wie schon von Ambrosius gerügt sei: wonach Gott nicht als Schöpfer der Materie, sondern als Künstler, der nach einem Muster sieht, die Welt gemacht habe[12]). — Gott ist die allgemeine Ursache alles Seins, während der Künstler aus Naturgegenständen hervorbringt, sagt Thomas von Aquino, nachdem er zuvor den Ausdruck schaffen aus nichts erläutert hat: diesen verwahrt er gegen eine Auslegung des *aus*, als ob es die materielle Ursache bezeichne, wie es in dem verwandten Ausdruck: eine Statue aus Erz gemacht, der Fall ist[13]).

2. In der Frage von dem Bösen, wie es mit Gottes bester Welt sich vertrage, hatte schon Augustinus den Satz aufgestellt, dass wie ein Gemälde mit schwarzer Farbe, die recht angebracht ist, so das Universum, wenn jemand es überschauen könne, auch mit den Sündern schön ist, obwohl diese für sich betrachtet durch ihre Hässlichkeit entstellt werden[14]). Darauf gründet sich der (S. 601) erwähnte Ausspruch des Elucidarium. Dasselbe lehrt Petrus Lombardus ohne Bild gleichfalls mit Worten des Augustinus: das Böse in der Welt ist wohl geordnet, um an seiner Stelle das Gute durch die Vergleichung zu heben (ut

magis placeant et laudabiliora sint)[15]. In seinem Commentar zu dieser Stelle hat dann Bonaventura über die Frage: ob das Böse eine Ergänzung des Universums sei, von der einen Seite jenes Gleichniss aus Augustinus zum Zeugniss angeführt, dass es zum Schmuck der Welt diene. Doch stellt er gegenüber den Ausspruch des Aristoteles: albius est quod est nigro impermixtius; worauf sein vermittelnder Schluss ist: dass das Böse allerdings, jedoch ex accidenti zum Schmuck der Welt dient. Ja er zeigt dass ihr jetziger Schmuck grösser ist als wenn gar kein Böses wäre, durch Vergleichung eines Bechers der, zerbrochen, durch einen silbernen oder goldenen Reif wieder hergestellt wird und hienach besser ist als zuvor[16]. — Auch Thomas hat den augustinischen Satz von dem malum bene ordinatum wiederholt sich angeeignet, aber nur unter den scheinbaren Gründen. Er beantwortet in seiner Summa die Frage, ob Böses überhaupt in der Welt gefunden werde, vorerst verneinend mit Berufung auf jenen aristotelischen Spruch: demzufolge besser ist das mit dem Bösen Unvermischte; und da Gott immer das Bessere thut, so kann kein Böses gefunden werden. Hebt dies aber auf durch Unterscheidung des Ganzen und der einzelnen Theile, welche nur im Verhältniss zum Ganzen betrachtet werden dürfen; sodann durch die Erwägung, dass die Vollkommenheit des Ganzen eine Ungleichheit, nehmlich verschiedene Stufen des Guten erfordert, deren eine die mit Freiheit, als der Möglichkeit zu sündigen, begabte Creatur ist[17]. In demselben Sinn antwortet er in seinem Commentar zu den Sentenzen auf die Frage, ob das Böse zur Vollkommenheit der Welt gehöre: es gehört per accidens dazu, da es an die vorausgehende menschliche Freiheit sich anschliesst[18]; während Bonaventura beim Gebrauch derselben Formel diese Erklärung ausdrücklich ablehnt.

Thomas stimmt hierin mit Albertus Magnus, der von einer andern Seite die Frage behandelt, welche er aus Dionysius dem Areopagiten stellt: nehmlich nach der *Zulassung* des Bösen, welches das Schöne und Gute verdirbt an dem, das Gottes Kunst gemacht hat, während ein menschlicher Künstler an seinem Werk dies zu verhüten weiss[19]. Darauf ist seine Antwort: auch der

Künstler, der ein schönes und gutes Werk zu Stande bringt, hindert nicht das Holz, das er verwendet, zu reissen und zu brechen, obwohl ein Kunstwerk oft Schaden dadurch leidet; wohl aber verhindert er, dass nicht seine Kunst das Werk entstellt. So auch der Schöpfer, der nicht das Böse wirkt, hindert es nicht: denn das hiesse dem Erschaffenen seine Wandelbarkeit nehmen, mit einem Wort das Erschaffene unerschaffen machen.

Auch Dante sucht im Anschluss an die scholastische Theologie das Böse in der Welt durch solche Gleichnisse zu erklären, wie wir weiterhin (§. 146) sehen werden.

3. In der Lehre von dem Auferstehungsleib liegt jenes Gleichniss des Augustinus zu Grunde (S. 93. 94) von einer eingeschmolzenen Statue, welche der Künstler aus demselben Metall wieder herstellen will: wobei es nicht darauf ankommt, aus welchem Theil der Masse jedes Glied gebildet wird. Dies hat Petrus Lombardus, gleichwie das Elucidarium das verwandte Gleichniss von dem Töpfer, aufgenommen[20]). Und in derselben Richtung als Gleichniss für die überflüssigen, nicht für die wesentlichen Bestandtheile jenes Leibes ist es von Bonaventura wiederholt; von Thomas nur als Scheingrund benutzt, nachdem er zuvor die Frage von der Identität des auferstehenden Menschen durch Vergleichung mit einer geschmolzenen und wiederhergestellten Statue erörtert und den Unterschied des Naturwesens und des Kunstwerks aufgezeigt hat[21]). Denn die Totalität des Stoffs, der je zu den Gliedern des Menschen gehört hat, will er dem Auferstehungsleibe nicht zurechnen und beruft sich dagegen auf die aristotelische Lehre vom Stoffwechsel, wonach er der Ansicht des Augustinus durch Deutung nachzuhelfen sucht[22]).

Hier zeigt sich also die Herrschaft patristischer Grundanschauungen; doch in den beiden letzten Punkten können diese so wenig als ihre scholastische Entwickelung (abgesehn von der tiefern Auffassung des Thomas) für eine glückliche Lösung gelten. Dass für die Lehre von dem Auferstehungsleibe das Gleichniss von dem Umguss einer Statue selbst physiologisch unhaltbar ist und schon durch die Auffassung des Origenes corrigirt wird, ist früher bemerkt (S. 88). Eben so wenig befriedigt eine

Theodicee, welche das Böse in der Welt zur Folie des Guten macht und im Ganzen auf harmonische Farbenmischung sieht. Es kommt aber nicht auf den Schein, auch nicht bloss auf das Ganze an, da die Vorsehung bis zu dem Individuum reicht; vielmehr liegt die Lösung in dem Princip der Freiheit der Creaturen. — Aber in der Lehre von der Schöpfung werden jene Gleichnisse stets ihr Recht behalten.

1) Petr. Lombard. Sentent. Lib. I. dist. 31. P. II. aus Augustin. De trin. VI, 10.

2) Id. Lib. I. dist. 3. P. I. 3) Lib. II. dist. 1. P. I.

4) Bonaventura in Sentent. l. (A. 1) c. dub. 5. Opp. T. I. p. 515f.

5) Albert. Magn. Summa theol. P. I. qu. 55. membr. 2. art. 1. ad 1. Opp. T. XVII. p. 316f.

6) *Ebendas.* ad 6. p. 316.

7) Thomas Aquin. Summa theol. P. I. qu. 15. art. 1. Opp. ed. Ven. T. XX. p. 101. qu. 44. art. 3. p. 259.

8) Albert. Magn. l. c. art. 2. p. 317. aus Dionys. Areopag. De div. nomin. c. 5. §. 6.

9) Thomas. Aquin. l. c. qu. 15. art. 2. p. 102.

10) Bonaventura in Sentent. Lib. I. dist. 35. art. 1. qu. 4. p. 586. und Lib. II. dist. 1. P. I. art. 1. qu. 1. ad 3. T. II. p. 12. 13.

11) *Ebendas.* Lib. II. dist. 16. dub. 4. T. II. p. 404. Auch in seiner Reductio artium ad theologiam wendet Bonaventura das Gleichniss an, s. oben S. 557.

12) Albert. Magn. Summa theol. P. II. qu. 4. membr. 1. art. 2. T. XVIII. p. 42. 43. ad 10. aus Ambros. Hexamer. I, 1.

13) Thomas Aquin. Summa theol. P. I. qu. 45. art. 2. in resp. und art. 1. ad 3. p. 262. 261.

14) Augustin. Civ. dei Lib. XI. c. 23.

15) Petr. Lombard. Sentent. Lib. I. dist. 46. aus Augustin. Enchirid. c. 10.

16) Bonaventura in Sentent. l. c. art. 1. qu. 6. T. I. p. 785ff.

17) Thomas Aquin. Summa theol. P. I. qu. 48. art. 2. ad 3. p. 280.

18) Id. in Sentent. I, 46. qu. 1. art. 3. T. IX. p. 584f.

19) Albert. Magn. Summa theol. P. I. qu. 27. membr. 5. qu. 3. p. 156f.

20) Petr. Lombard. Sentent. Lib. IV. dist. 44. P. I.

21) Bonaventura in Sentent. l. c. art. 2. qu. 2: an unumquodque membrum reformabitur ex sua propria materia, T. IV. p. 973. Thomas Aquin. in Sentent. l. c. qu. 1. art. 1. quaestiunc. 3. T. XIII. p. 300. 303. und art. 2. quaestiunc. 5. ad 1. p. 305.

22) Thomas Aquin. l. c. quaestiunc. 5. in resp. und solut. p. 305. 310.

bb. Räumliche Symbolik des Dogma.

§. 138.

Eine eigenthümliche Entwickelung nimmt die scholastische Theologie in der Richtung auf die Ausbildung der Lehre nach räumlichen Analogien. Dies lag einestheils in dem neuen systematischen Streben, welches nicht bloss auf geordnete Darstellung des Lehrbegriffs, sondern auch auf anschauliche Ausführung sah: wodurch man in einem ungeheuren Detail sich leichter orientiren konnte. Unterstützt ward das Streben durch die herrschende symbolische Stimmung, welche so ein Mittel fand, auch diese Aufgabe zu beherrschen. Der Gedanke war uralt und fand selbst in der Bibel seine Anknüpfung; jetzt tritt auch die Ausführung durch die *Zeichnung* hinzu.

Schon die Sprüche Salomonis (9, 1) geben der Weisheit ein *Haus mit 7 Säulen*. Das deutet Honorius von Autun, in seiner Schrift von dem Exil und dem Vaterlande der Seele, dahin: sie baut sich aus der Schrift ein Haus, welches sie durch 7 Säulen, nehmlich die 7 Gaben des h. Geistes befestigt, und durch 4 Wände, d. i. den 4fachen Schriftsinn, zusammenfügt[1]). Das Elucidarium aber (s. §. 136) braucht das Bild für die Voraussetzungen seines theologischen Systems: dieses soll sich gründen auf den Felsen, welcher Christus ist, der ganze Bau sich stützen auf 4 Säulen, welche aufgerichtet werden durch prophetische Autorität und apostolische Würde, durch Scharfsinn der Ausleger und Genauigkeit der Dogmatiker[2]).

Zweitens ist von Petrus die *Arche Noahs* auf der Fluth wenigstens indirect als ein Typus gebraucht der Seelen, welche durch die Taufe gerettet werden (1 Petr. 3, 20. 21). Dieser hat schon dem Origenes, bei den Lateinern besonders dem Augustinus Anlass gegeben in der Einrichtung der Arche selbst viele Geheimnisse ausfindig zu machen für die Lehre von der Kirche. Nicht weniger ergiebig war die mystische Deutung der Stiftshütte. Beide Themata sammt der Ausführung sind dann durch Beda auf das Mittelalter übertragen, beide in seinen Com-

mentaren, das zweite auch in einer eigenen Schrift (s. S. 197). Die Theologie des 12. Jahrhunderts unternimmt es nun aber im Anschluss an diese Mystik, eigene Entwürfe zu zeichnen, Umrisse und Bilder mit Inschriften und Erläuterungen, welche den ganzen Lehrbegriff veranschaulichen. So hat Hugo von St. Victor zur Zeit des P. Honorius (1124—1130) über die mystische Arche[3]), der Prämonstratenser-Canonicus Adam aus Schottland kurz vor seinem Tode im J. 1180 über die Stiftshütte[4]) geschrieben, theils zur Schilderung der wirklichen Anlage, hauptsächlich um die Deutung auf Christus und die Kirche, woran der ganze Weltlauf sich anschliesst, so wie auf das innere Seelenleben der Gläubigen auszuführen auf Grund von reichhaltigen Zeichnungen. Das sind also *architectonische* Risse, welche das Lehrgebäude vorbilden; obwohl es dabei nicht an Figuren fehlt theils geschichtlichen theils symbolischen Inhalts.

Demnächst haben Bilder *organischer* und beseelter Wesen, eines Baumes, eines Engels zum Grundriss dogmatischer oder ascetischer Verhandlungen gedient. Dies führt gleichfalls auf Hugo von St. Victor zurück. Derselbe hatte auch sein grösseres Werk de arca Noe morali mit einer Malerei ausgestattet, worin, da die Arche die Kirche bedeutet, diese aber der Leib Christi ist, Christus nach dem Gesicht des Jesaias mit den Seraphim vorgestellt war: und dazu giebt er eine allegorische Erklärung[5]). Nun hat Alanus de Insulis eine Schrift verfasst de sex alis Cherubim (eigentlich Seraphim) mit der Figur eines solchen[6]), deren erster Theil (was die Herausgeber nicht bemerkt haben) nichts anders ist, als dies Kapitel aus Hugo's Werk, wörtlich, selbst wo er auf seine Malerei sich bezieht; doch mit einer bezeichnenden Auslassung und mit einem Zusatz in Betreff zweier Rauchfässer, die er seiner Figur des Seraph angehängt hat[7]). Sein eigener Text erörtert dann die Stufen des sittlichen Lebens von der Busse und Genugthuung bis zur Liebe Gottes und des Nächsten nebst den darunter begriffenen Eigenschaften und Handlungen, in allegorischer Anwendung der 6 Flügel des Seraph, deren jeder 5 Federn hat: worin nach der beigegebenen Abbildung alle diese Akte eingeschrieben sind.

Auch Bonaventura (dem dieser Tractat des Alanus irrthümlich zugeschrieben ist) hat in seiner gleichbenannten Schrift die Figur des Seraph benutzt, im Hinblick auf den Seraph, der dem Franciscus erschienen sei, als Typus eines Prälaten, um sechs Haupttugenden ihm zu vindiciren; doch ohne Zerlegung der Flügel und ohne Zeichnung[7]). Wohl aber hat er der Schrift vom Baum des Lebens das Bild eines Baumes mit zahlreichen Inschriften zum Grunde gelegt[8]). An demselben ist Christus als der Gekreuzigte vorgestellt: der Baum hat 12 Zweige mit Anzeige der Eigenschaften des Erlösers, wie sie sich offenbaren von seinem Ursprung bis zur Vollendung seines Reichs in Ewigkeit; jeder Zweig hat 4 Blätter mit Versen, welche durch Ereignisse und Zustände aus seinem Leben diese 12 Eigenschaften erläutern. Die 48 Verse dienen in dem Büchlein selbst zum Thema kurzer und erwecklicher Betrachtungen. — Und noch manche andere Ausführungen dieser Art in Bild und Schrift aus der scholastischen Zeit sind handschriftlich erhalten.

Ihre nähere Erörterung jedoch liegt ausser unserer Aufgabe und wird anderswo, in einer systematischen Behandlung des Gegenstandes ihre Stelle finden.

1) Honor. Augustod. De animae exilio et patria c. 12.

2) *Elucidar.* Praefat.

3) Hugo a S. Victore De arca Noe mystica, Opp. ed. Ven. 1588. T. II. fol. 131 ff. Migne Patrolog. T. CLXXVI. p. 681 ff.

4) Adam. Praemonstrat. De tripartito tabernaculo, Opp. ed. Ghiselbert. Antv. 1659. p. 328 ff. Migne Patrolog. T. CXCVIII. p. 609 ff.

5) Hugo a S. Victore De arca Noe morali Lib. I. c. 2.

6) Alan. de Insulis De sex alis Cherubim, Opp. ed. de Visch p. 169 ff. mit Abbild. p. 172. Migne Patrolog. T. CCX. p. 265 ff. mit Abbild. p. 267.

7) Den Eingang des Abschnitts über die Seraphim bei Hugo hat Alanus an den Schluss gebracht p. 175. col. 2. In der Stelle: haec est arca (de qua loqui proposuimus), hat er die eingeklammerten Worte ausgelassen p. 175. col. 1. Und zugesetzt ist die Stelle: thuribula hinc inde dependentia — habent significare, p. 174. col. 2. — Die Uebereinstimmung ist so genau, dass sich der Text Hugo's aus Alanus verbessern lässt: statt *fini* oder *fine* obnoxii bei Hugo fol. 138. P. ed. Ven. p. 624. B. ed. Migne ist zu lesen aus Alan. p. 174. col. 1. *servi* obnoxii.

8) Bonaventura De sex alis Seraphim, Opp. T. V. p. 453ff.
9) Id. Lignum vitae, Opp. l. c. p. 393—410. mit Abbild Vergl. Piper Der Baum des Lebens, im Evang. Kalender für 1863. S. 87—90.

cc. Von der Verehrung der Bilder.

§. 139.

Von den Bildern und ihrer Verehrung zu reden, bot die scholastische Dogmatik eine zwiefache Gelegenheit.

Zuvörderst hat Abaelard in seinem Sic et non über die Frage von der Darstellung Gottes durch körperliche Bilder die verneinenden und bejahenden Zeugnisse, wie überhaupt in dieser Schrift, neben einander gestellt[1]). Und zwar nächst den Verboten aus 5. Mos. die Stellen der Väter, besonders des Augustinus gegen die Anfertigung und Verehrung der Götzenbilder; aber auch die Aussprüche aus der alten Kirche (Concil von Elvira, Epiphanius) gegen die Zulassung christlicher Bilder in den Kirchen. Hingegen wider das Zerbrechen der Bilder die milderen Aussprüche Gregors des Gr. und einige schärfere, welche die Synode der Bilderfeinde vom J. 754 bekämpften.

Den ersten Punkt nun, von den Götzenbildern oder vielmehr der Götzenverehrung hat Thomas von Aquino in der Ethik, die er in seinem System besonders ausführlich vorträgt, und zwar als eine Art des Aberglaubens behandelt. Er untersucht die Frage, ob sie Sünde sei: und führt vorerst zu deren Verneinung an, dass auch der wahre Glaube gewisse Bilder zum Gottesdienst verwendet. Entgegnet aber, dass weder in der Stiftshütte oder im jüdischen Tempel noch auch jetzt in der Kirche Bilder zu göttlicher Verehrung aufgestellt seien; sondern zu einem Zeichen, damit dadurch den Gemüthern der Glaube von der Herrlichkeit der Engel und der Heiligen eingeprägt und befestigt werde. Anders sei es mit dem Bilde Christi, dem seiner Gottheit wegen Anbetung gebühre[2]).

Den letzten Punkt nehmen die scholastischen Dogmatiker in die Lehre von der Person Christi auf, im Anschluss an den Abschnitt in den Sentenzen des Lombarden, welcher von der

Verehrung seiner menschlichen Natur handelt[2]), ohne dass dort schon von Bildern Christi die Rede ist: namentlich Bonaventura und Thomas von Aquino in ihren Commentaren, letzterer auch in seiner Summa[4]). Dabei kommt die Anfertigung und Verehrung der Bilder überhaupt zur Sprache, deren Zweck in der Kirche der erstere näher erörtert. Es wird auf der einen Seite das A. T. liche Bilderverbot und die Vermeidung götzendienerischer Gebräuche vorgehalten, andrerseits der Satz des Joh. Damascenus: dass die Ehre des Bildes auf das Urbild übergeht. Auch der historische Beweis wird nach beiden Seiten in's Auge gefasst: auf der einen, dass die h. Schrift keine Ueberlieferung von Anbetung der Bilder enthält; und da im Gottesdienst nichts geschehen darf ohne göttliche Einsetzung (wie Thomas sagt), so wäre damit die Verehrung des Bildes Christi verurtheilt. Die Entgegnung ist: dass die Apostel manche Vorschriften hinterlassen haben, die nicht niedergeschrieben, aber im Gebrauch der Kirche erhalten sind; und dazu gehöre diese Verehrung. Auch berufen sich beide auf die Geschichte von dem Abgarusbilde Christi so wie auf das Bild Christi und der Maria, von Lucas gemalt: und Thomas erwähnt dessen Aufbewahrung in Rom[5]).

Uebrigens waren die Dogmatiker besonders veranlasst, auf diesen Gegenstand zu achten, da er von den Waldensern und Katharern angefochten wurde und eben zuvor die katholischen Polemiker, wie Lucas Tudensis und Moneta, die Bilder zu schützen und ihre Verehrung in's Licht zu setzen gesucht hatten[6]). Dieser Gegensatz aber hat in monumentaler Hinsicht ein weiter reichendes Interesse; daher wir schliesslich auf denselben noch eingehn.

1) Abaelard. Sic et non c. 45.

2) Thomas Aquin. Summa theol. P. II, 2. qu. 94. art. 2. ad 1. Opp. T. XXII. p. 486f.

3) Petr. Lombard. Sentent. P. III. dist. 9.

4) Thomas Aquin. Summa theol. P. III. qu. 25. art. 3. T. XXIV. p. 158f.

5) Bonaventura in Sentent. III, 9. art. 1. qu. 2. resp. ad 6. Opp.

T. III. p. 200. Thomas Aquin. in Sentent. III, 9. qu. 1. art. 2. quaestiunc. 2. Opp. T. XI. p. 155f. 158. und Summa theol. an dem (A. 4) a. O. resp. ad 4. p. 159.

6) Lucas Tudens. Adv. Albigenses Lib. II. c. 21. Moneta Adv. Catharos et Valdenses Lib. V. c. 8. §. 10.

dd. Die Polemik gegen die Häretiker.

Es findet sich in dieser Zeit, wie einst im 4. und 8. Jahrhundert, gegen die Veräusserlichung des Gottesdienstes in der herrschenden Kirche eine Gegenwirkung und zwar bei Secten von biblischem und von manichäischem Ursprung, welche die äussern Formen überhaupt in Frage stellten, ja die h. Oerter und ihre Ausschmückung wie die h. Zeiten ganz verwarfen. Aber neu ist eine häretische Opposition, welche mit Einzelheiten des Bilderkreises sich befasste. Alles dies rief auf kirchlicher Seite Streitverhandlungen hervor, welche die Erläuterung des katholischen Herkommens mit sich brachten: dadurch sind auch die Ansichten der Häretiker überliefert, deren Häupter man übrigens durch Feuer und Schwert zum Schweigen brachte.

Unter diesen Polemikern zeichnet durch eingehende archäologische Erörterungen Lucas von Tuy sich aus.

§. 140. Petrus der Ehrwürdige. Alanus de Insulis. Rainerius. Moneta.

1. Gegen die Petrobrusianer. Hier steht aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts, um auf diese Epoche zurückzukommen (s. S. 525), Petrus von Bruis voran, der gegen kirchliche Einrichtungen Widerspruch erhob vornehmlich in 5 Punkten, von denen zwei die Kirchen und die Kreuze betrafen. Er verstand unter Kirche lediglich die Einheit der Gläubigen und wollte keine Gotteshäuser gebaut und die vorhandenen zerstört wissen: denn die Christen bedürften keiner h. Oerter zum Gebet, da Gott eben so gut in einer Schenke und auf dem Markt als in der Kirche, vor einem Stall als vor dem Altar es höre, und die es verdienten erhöre. Er forderte auch die Zerstörung

der Kreuze, weil das Instrument, an welchem Christus gemartert worden, es nicht anders werth sei[1]). Auch setzten seine Anhänger das in's Werk: es wurden Kirchen zerstört; und einmal ein grosser Haufen von Kreuzen angezündet, Fleisch daran gekocht und solches am Charfreitag genossen[2]). — Dies meldet Petrus der Ehrwürdige, Abt von Clugny in seiner Streitschrift, nachdem der Stifter der Secte inzwischen verbrannt war, und erklärt auf das letzterwähnte Vorgehn: an dem Akt der Kreuzigung sei der böse Wille der Menschen zu verdammen, nicht das schuldlose Instrument; sonst müsse man auch das Kreuz des Petrus, den Rost des Laurentius u. s. w. vernichten. Weiter zeigt er aus Vorbildern des A. und Aussprüchen des N. T. die Bedeutung des Kreuzes, mit welchem das Gedächtniss des Todes Christi und damit die Hoffnung der Erlösung selbst aufgehoben werde. Hinsichtlich der Kirchen, welche die Christen bis auf die Zeit dieser Häretiker gehabt hätten, beruft er sich vor allem auf den Tempel Salomos, den Gott geheiligt, den zweiten Tempel, den Christus durch Wort und That geehrt habe, und auf die Kirchen aus apostolischer Zeit: denn er findet eine Beziehung darauf bei Paulus (1 Cor. 11, 33. 34); und fragt: ob Petrus in den 25 Jahren zu Rom ohne Kirche oder wenigstens ohne ein Bethaus gewesen. Von Gallien aber spricht er wie aus eigener Wahrnehmung: „seine Apostel, Irenäus zu Lyon, Crescens zu Vienne, Ursinus zu Bourges u. s. w., haben wo sie verkündigten, neue Kirchen gebaut oder Tempel in Kirchen verwandelt, so dass noch heute an vielen Orten, wie wir selbst gesehen haben, Kirchen und Altäre von ihnen gegründet und von gläubigen Völkerschaften erhalten, gezeigt werden"[3]). Wie wenig geschichtlichen Werth aber diese Aeusserung hat, geht schon daraus hervor, dass er eben so von den Kirchen spricht, welche die Apostel in den Ländern ihrer vermeintlichen Verkündigung gegründet hätten.

2. Gegen die Waldenser. Bei diesen, die zu Ende des 12. Jahrhunderts in Lyon zuerst erscheinen, ist dieselbe Richtung bezeugt nach der Entwickelung, die sie im 13. Jahrhundert genommen haben. Nehmlich der Dominikaner Raine-

rius Sacconus († 1259) oder vielmehr ein späterer Ueberarbeiter seiner Streitschrift stellt anfänglich in einer Uebersicht der Gegensätze auch diese auf: die Kirche predigt offen in Gotteshäusern, die Häretiker in Höhlen; jene hat geschmückte Kirchen, Gewänder, Gefässe, hat Kirchengesang, Licht, Festzeiten u. s. w., welches alles die Häretiker verwerfen[4]). Weiter heisst es im Einzelnen: diese verspotten die gemauerte Kirche und nennen sie Steinhaus; da wohne Gott nicht und die Gebete gälten da nicht mehr als in der Kammer (Apostelgesch. 17, 24. Matth. 6, 6). Den Schmuck der Kirche halten sie für Sünde: es sei besser die Armen zu bekleiden als die Wände; zum Abendmahl nehmen sie statt des Kelchs einen Becher; vom Licht sagen sie: Gott, das wahre Licht, bedürfe dessen nicht; und es diene in den Kirchen nur dazu, dass die Kleriker sich nicht die Füsse stiessen. Bilder und Malereien erklären sie für götzendienerisch[5]).

3. Gegen die Katharer, die in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts im südlichen Frankreich mächtig sich verbreiteten, hat zu Ende desselben Alanus de Insulis geschrieben. Er bekämpft zwar (im 1. Buch seiner vierfachen Streitschrift) verschiedene Häretiker; namentlich aber jene[6]), welche die Welt für das Werk des Teufels erklärten und die Sakramente verwarfen. Dabei kommen die fünf Kapitel der Petrobrusianer zum Vorschein, auch das gegen die Kindertaufe, da Einige nur diese, Andere die Taufe überhaupt verwarfen[7]). So erscheint hier auch die Verwerfung der Kirchengebäude. Kirche nannten sie die Gemeinschaft der Gläubigen, nicht den materiellen Ort, der, wie sie sagten, zum Gebet nicht beiträgt nach Joh. 4, 24. Denn was thäten die Wände dazu, da der Allgegenwärtige dort nicht mehr als anderswo ist. Haben doch die Einsiedler an abgelegenen Oertern, Christus selbst auf Bergen und an wüsten Stätten gebetet. Darauf antwortet Alanus: der Ort ist zwar nicht wesentlich, jedoch dazu eingerichtet, Andacht zu erwecken, und hat überdies symbolische Bedeutung nach 1. Cor. 3, 17[8]).

4. Gegen Waldenser und Katharer zugleich ist der Dominikaner Moneta aus Cremona mit einem Hauptwerk auf-

getreten um das J. 1244[9]). Dies ist in Anordnung wie in Ausführung streng gegliedert nach scholastischer Weise, und zwar als eine fortgehende Disputation. Erst kommt der Gegner zu Wort, dann verhandelt der Verfasser scharfsinnig und schlagfertig. Hier wiederholen sich nun die schon genannten Einwürfe gegen die Kirchengebäude und den ganzen äussern Cultus, insbesondere gegen den Gebrauch der Kreuze und der Bilder[10]). Aber auch Neues wird vorgebracht, wie die Einwendung gegen den steinernen Altar, dass Christus an einem hölzernen Tisch das Mahl gehalten habe; worauf er versetzt, Christus habe doch den andern nicht verboten, und ihn durch innere Gründe in Schutz nimmt[11]). Bemerkenswerth ist auch in seinem eigenen Verfahren wider den Vorwurf des Götzendienstes, den wegen Verehrung der Bilder Juden, Waldenser und Katharer erhoben, die Zusammenfassung und Unterscheidung der Gegner. Die Juden und Waldenser verweiset er auf die Anfertigung der ehernen Schlange und der Cherubim nach Gottes Gebot so wie die Aufbewahrung der erstern bei den Israeliten: so habe man auch in der Kirche die Bilder zum Gedächtniss, nicht zur Anbetung; den Katharern, da sie die Zeugnisse des A. T. nicht annahmen, soll nur die letzte Erklärung gelten, zum Beweise, dass das Gebot Matth. 4, 10. nicht verletzt werde[12]). — Auf einzelne Kunstvorstellungen lässt er sich nicht ein; da bietet sein Zeitgenosse und Mitstreiter in Spanien Ersatz.

1) Petr. Cluniac. Contr. Petrobrusian. Praefat. (mit den 5 Kapiteln) und Epist., in Max. bibl. patr. T. XXII. p. 1034. C. 1048. D. E. 1051. H. sq. Vergl. Hahn Gesch. der Ketzer im Mittelalter Bd. I. S. 415. 417.

2) *Ebendas.* p. 1049. A. 1051. E. F. 3) p. 1051. C. D.

4) Ps.-Rainer. Contra Waldenses c. 1., Max. bibl. patr. T. XXV. p. 263. F. A. Zur Kritik des Buchs s. Gieseler Kirchengesch. II, 2. 4. Aufl. S. 613. Anm. 11.

5) *Ebendas* c. 5. p. 266. A. B. Gieseler a. a O. S. 638. Anm.

6) Alanus de Insulis Contr. haereticos sui temporis Lib. I. c. 63. Opp. ed. de Visch p. 248. Auch bei Gieseler a. a. O. S. 540. Anm. 5.

7) *Ebendas.* c. 41. 43. 8) c. 69. 70.

9) Moneta Adv. Catharos et Valdenses ed. Ricchin. Rom 1743. Jene Jahreszahl s. III, 3. §. 2. p. 241; worauf der Herausg. aufmerksam macht p. IX.

10) *Ebendas.* Lib. V. c. 8. 11) §. 5. p. 457. 12) §. 10. p. 460.

§. 141. Lucas von Tuy.

Denselben Gegensatz hat Lucas, Canonicus zu Leon, dann Bischof von Tuy (um 1239) im Auge: nehmlich die Secte der Manichäer, die, wie er sagt, den Leib des Menschen und die ganze sichtbare Welt für ein Werk des Teufels erklärten und zu seiner Zeit in Gallien sich verbreiteten[1]). Jedoch nicht vorzugsweise; er wendet sich besonders gegen solche Häretiker, die in der Lehre von den letzten Dingen abwichen[2]), und andere, welche sich Philosophen oder Naturalisten nannten und an die Stelle der biblischen Geschichte, z. B. von der Erschaffung des Menschen und den Wundern Jesu, eine mystische Deutung setzten[3]). Aber sein Werk ist nicht sowohl *gegen* alle diese, als *für* die Gläubigen geschrieben, um die von jenen Verlockten zurückzuführen und die Schwankenden zu befestigen. — Sich selbst bezeichnet er als einen Kleriker, der das Urtheil Jes. 66, 10. vermeiden will[4]); er unterbrach mit diesem Werk seine Arbeit über die Wunder des Isidorus. Als Zeitmerkmal dient, dass er bei einem Akt des P. Gregor IX. (1227—1241) zugegen gewesen; und dass 5 Jahre verflossen waren, seit viele, Geistliche und Laien (darunter wohl er selbst), die Wundenmaale des Franciscus gesehn hatten: das führt, da Franciscus im J. 1224 dieselben empfangen hat und 2 Jahre darnach gestorben ist, auf 1229—1231[5]). Es ist durch den ersten Herausgeber Mariana in 3 Bücher getheilt; hat aber vielmehr 2 Theile: einen mehr dogmatischen, welcher hauptsächlich von den letzten Dingen handelt, mit Rücksicht auf die zweite Klasse von Irrlehrern, in Auszügen aus Gregor d. Gr. und Isidorus (woraus das ganze 1. Buch besteht), dann von den Sakramenten nebst andern heil. Handlungen und den Kirchenlehrern (bis II, 7). Und einen polemischen Theil, worin er vorerst die Fälschungen und den Trug der Häretiker behandelt (II, 8. 9), dann auch „materialiter" ihnen entgegentritt in Betreff ihrer Malereien (Buch II. von c. 9 an) und anderer Entstellungen des Glaubens (Buch III.)[6]). Uebrigens sind ohne strenge Gliederung zahlreiche dogmatische, ethische

und biblisch-geschichtliche Erörterungen eingeschaltet, die der Verfasser für zeitgemäss gehalten (z. B. über Schmähungen im Zorn)[7]), oder wozu er durch die Brüder aufgefordert worden (über die Opfer, die räumliche Richtung des Gekreuzigten und die Höllenfahrt Christi)[8]).

Im zweiten Buch also streitet er wider *häretische Kunstvorstellungen*, — ein ganz neues Thema: und hier ist sowohl die Nachricht als die Polemik von besonderem Interesse. Er rügt dass die Häretiker die Dreieinigkeit abbildeten: den Vater als Greis, den Sohn jünger und den h. Geist in Taubengestalt oder jünger als den Sohn, — eine Malerei, die er ganz verwirft; dass sie das Kreuz mit nur drei Armen und den Gekreuzigten mit drei Nägeln, einen Fuss über dem andern, darstellten und nachdem dies Nachahmung gefunden, dadurch die Gläubigen an der Ueberlieferung überhaupt irre zu machen suchten; dass sie Bilder der Heiligen in hässlicher Gestalt ausführten, damit die Andacht sich in Ekel verwandle: namentlich die heil. Jungfrau einäugig, welches manche Priester in aller Einfalt nachgemacht hätten. Dies giebt ihm Anlass, ausführlich von der Form des Kreuzes (mit 4 Armen) und der Zahl der Nägel (4) zu handeln, so wie, nach einigen Einschaltungen, von der Gestalt der Kreuze der beiden Schächer; sodann gegenüber der gerügten Darstellung der Dreieinigkeit von den Bildern, welche in den Kirchen zu malen und wie sie zu verehren seien. Schliesslich kommen die Kirchen selbst als Stätten des Gebets zur Sprache.

In diesen positiven Aeusserungen über das Gotteshaus und dessen Bilderschmuck zeigt der Verfasser eben so verständigen als praktischen Sinn: z. B. wie er das Bilderverbot mit der Aufstellung von Bildwerken im A. T. in Einklang bringt und die Bedeutung des geweihten Raumes für die heil. Handlung darlegt. Und die Polemik wird mit Umsicht geführt. Die Frage, sagt er, wegen der Form des Kreuzes darf niemanden beunruhigen, wenn man nur glaubt, dass Christus wahrer Gott und Mensch für unser Heil am Kreuz gestorben ist. Will aber jemand die bisherige Form beseitigen oder Zweifel erregen; so muss man, weil hierüber nicht leicht eine Bestimmung der alten Väter ge-

funden wird, hauptsächlich an das Herkommen der römischen Kirche sich halten. Und nun weiset er in den Predigten Innocenz des III. die Anerkennung des Kreuzes mit 4 Armen nach. Ueberdies beruft er sich auf die vorhandenen Denkmäler. Sollte jemand über dessen Querbalken noch ein Querholz für die Inschrift annehmen, so dass die Form von zwei T, eins über dem andern, entsteht; so will er nicht widersprechen, da dergleichen Kreuze in kirchlichem Gebrauch seien: er selbst hat an einem Gründonnerstag in den Händen Gregors IX. ein solches gesehn, während in der Procession ein 4armiges von Silber vor ihm hergetragen wurde. Aehnlich behandelt er die Frage wegen der Nägel: er beruft sich für ihre Vierzahl nicht allein auf die Autorität Innocenz III., sondern nimmt die Nägel selbst zu Zeugen, welche aufbewahrt würden in St. Denis, Nazaret, Tarsus und Constantinopel: „ich selbst, fügt er hinzu, habe sie an den genannten Orten gesehn und verehrt"[9]). Für beides aber, die Gestalt des Kreuzes mit 4 Armen und die Befestigung mit 4 Nägeln, verweiset er auf das Herkommen nicht allein der römischen, sondern auch der Kirche der Griechen, Armenier und Orientalen, wie er mit eigenen Augen gesehn habe[10]). Insbesondere auf das angeblich von Nicodemus ausgeführte Crucifix, welches unter dem Namen Vultus de Luca bekannt ist. — Ob die Kreuze der beiden Schächer dieselbe Gestalt gehabt, findet er schwierig zu entscheiden, weil weder Zeugnisse noch Gründe da seien. Aber in einem Kloster bei Nicosia auf der Insel Cypern werde ein grosses Kreuz mit 4 Armen gezeigt, welches der Sage nach das des reuigen Schächers gewesen und durch die K. Helena nach Cypern gekommen sei. Das scheine zu beweisen, dass dieselben dem Kreuze Christi geglichen hätten; wofür auch das spreche, dass nach der Legende von der Kreuzerfindung man dieses zuerst von den beiden andern nicht unterscheiden konnte.

Abgesehn von der Beweiskraft dieser Sätze (der Verfasser selbst scheint den Sagen nicht ganz zu trauen) verdient das Beweisverfahren Beachtung: dass er nach innern und äussern Gründen sucht, dass er geschriebene und monumentale Zeugnisse vergleicht, dass er, was insonderheit die Monumente betrifft, die

Gelegenheit, welche grosse Reisen ihm boten, benutzt, nehmlich gesehn und das Gesehene bewahrt hat. Auch das ist ihm zu danken, dass er auf jene Neuerungen der Kunstvorstellung in seiner Nähe achtsam gewesen ist und sie zum Gegenstand theologischer Verhandlung gemacht hat. Zwar irrt er darin, dass er die Darstellung der Dreieinigkeit für eine häretische Neuheit hält; sie war längst in katholischer Gesinnung unternommen. Aber merkwürdig ist sein Aufschluss über die Darstellung des Gekreuzigten mit 3 Nägeln, wofür in der That damals der Wendepunkt eintrat: die Kreuzigung in der Handschrift der Herrad von Landsperg aus dem Ende des 12. Jahrhunderts (s. §. 126) ist noch mit 4 Nägeln angeordnet; Cimabue in der zweiten Hälfte des 13 ten wendet deren 3 an. Und aus Lucas Tudensis erhellt, wie man in der Kirche solche Neuerungen, selbst anstössige, arglos copirte.

1) Lucas Tudensis Adv. Albigenses, Praefat. und Lib. III. c. 5., Max. bibl. patr. T. XXV. p. 195. A. 242. D. Er nennt die Manichäer II, 9. p. 222. H. III, 1. p. 240. H.

2) Praefat. p. 195. B. 3) III, 1. 2. p. 240. F. 241. A.

4) Praefat. p. 195. C.

5) II, 10. 11. p. 223. D. 224. H. Damit stimmt, dass er Mittheilungen aus dem Munde des Elias, Nachfolgers des Franciscus empfangen, III, 14. p. 246. G.

6) Die Eintheilung erhellt aus dem Anfang des 2. Theils II, 8. p. 221. E: . . . doctrinam veram corrumpunt scil. vel adjiciendo quae impia sunt vel auferendo quae pia sunt, nebst p. 222. B. C: ita ut per picturarum falsarum novitatem plurimos decipere moliantur; verglichen mit dem Anfang des III. Buchs, wo er beides recapitulirt und fortführt.

7) I, 9. 8) II, 6. 12. 13. 9) II, 11. 10) *ebendas.*

d. Die Liturgik.

§. 142.

Das Jahrhundert seit der zweiten Hälfte des zwölften ist fruchtbar an grössern liturgischen Werken, die den Zusammenhang mit einander nicht verleugnen. Denn die Hauptschriftsteller aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts, Jacobus de Voragine (der unter den Geschichtschreibern schon vorgekom-

men ist §. 134) und Durandus haben auch die näher stehenden Gewährsmänner namhaft gemacht. Beide berufen sich auf Beleth (in summa de officiis)[1]) und Sicardus (in mitrali)[2]), aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts, so wie auf Magister Guillelmus von Auxerre[3]), der zu Rom im J. 1230 gestorben ist und von Albericus (zu diesem J.) ein gefeierter und tiefsinniger Theolog genannt wird[4]). Ueberdies führt Jacobus de Voragine die summa de officiis des Mag. Praepositivus an[5]), der gebürtig aus der Lombardei, zum J. 1194 unter den berühmten Lehrern erscheint und Kanzler der Kirche Notre Dame zu Paris von 1207—1209 gewesen ist[6]). Die liturgischen Werke der beiden letztgenannten sind nur handschriftlich vorhanden. — Dazu kommt eine Schrift de ecclesiasticis officiis, welche unter die Werke des Hugo von St. Victor aufgenommen ist, aber dem Robert Paululus, Presbyter zu Amiens um 1180 angehört[7]).

Umfang und Anordnung des liturgischen Stoffs, demnach auch die Berücksichtigung der Monumente ist bei diesen Verfassern verschieden: sie bilden folgenden Stufengang. Die eben erwähnte Schrift unter dem Namen des Hugo kündigt sich an als ein Compendium, um das Gedächtniss im Kirchendienst zu unterstützen: und zwar als einen Auszug aus verschiedenen Schriften mit einigen Zusätzen aus dem Munde der Lehrer. In 3 Bücher getheilt handelt sie 1) von der Kirchweihe und der Spendung der Sakramente, den h. Personen und h. Gewändern; 2) von den canonischen Stunden und der Messe; 3) vom Kirchenjahr. Von den heiligen Oertern ist gar nicht die Rede.

Johann Beleth, ein Schüler des Gilbert Porretanus (der von 1141—1145 Bischof war), schrieb sein Werk vor dem J. 1165, da er die Elisabeth von Schönau als noch lebend nennt[8]). Nicht ohne persönliche Beziehung ist die Erwähnung dieses Gilbert[9]), wie er auch öfter Gebräuche der Kirche von Poitiers anführt[10]). Und persönlich sind auch seine Klagen: einestheils über das Erkalten der Liebe: während man sonst zur Nocturne im Morgengrauen aufstand, sei der Gottesdienst dahin gesunken, dass die Knaben früher aufstehn als die Diener der Kirche und die Sperlinge eher singen als die Priester; es schliesst sich daran eine

seltene klassische Reminiscenz: „so weit scheinen wir Freier der Penelope, geboren bis auf den Mittag zu schlafen"[11]). Anderntheils klagt er über den Mangel an Verständniss der biblischen Lesestücke und heiligen Handlungen. Daher will er ein Compendium geben, um der herrschenden Unwissenheit zu steuern[12]). Dies ist aber reichhaltiger als die zuvor genannte Schrift und hat mehr geschichtlichen und antiquarischen Inhalt, da z. B. bei den Sequenzen als Verfasser Notker und Hermann Contractus, und zum Johannisfest die Gebräuche mit Fackeln und Rädern erwähnt werden[13]). Es verfolgt auch einen andern Plan, in folgender Eintheilung: von den heil. Oertern, Zeiten, Personen, Sachen (die Gott dargebracht werden) und den kirchlichen officiis, den allgemeinen (den canonischen Stunden und der Messe) und den besondern nach dem Unterschied der Zeiten[14]). Eine ähnliche Eintheilung hatte schon Honorius in der gemma animae (s. S. 520); hier nun erscheint auch die schärfere Bezeichnung. Den Hauptinhalt aber bildet die letzte Abtheilung; am kürzesten ist die erste, von den heil. Oertern ausgefallen: er giebt darin nur die Namen der Kirche mit einer Notiz über ihre Einweihung und Orientirung. Dies wird jedoch im letzten Abschnitt an verschiedenen Stellen ergänzt (worauf wir noch zurückkommen): wie er überhaupt es liebt gelegentlich Erläuterungen beizubringen[15]).

Sicardus Bischof von Cremona ist durch seine Chronik bekannt, in die er einige persönliche Angaben eingeflochten hat: dass er Bischof geworden im J. 1185, nachdem er durch P. Lucius III. im J. 1183 zum Subdiaconus geweiht war; er hat, wie man weiter erfährt, auch im J. 1198 Rom besucht und sonst grosse Reisen gemacht, war im J. 1187 im Auftrag seiner Mitbürger in Deutschland, 1203 in Armenien, 1204 in Constantinopel; ein Nachtrag giebt sein Todesjahr (1215) an[16]). Von seinem liturgischen Hauptwerk, genannt mitrale, wusste man nur durch die erwähnten Citate: bis Angelo Mai einen Conspectus nebst Auszügen und jüngst (1855) Migne das Ganze veröffentlicht hat[17]). Dies folgt der Eintheilung des Beleth, dessen Plan wörtlich herübergenommen ist; aber es dehnt sich weiter aus in

9 Büchern, deren erstes von den heil. Oertern handelt. In der Form macht sich, wie schon bei Beleth, aber häufiger, die scholastisch-untersuchende Methode bemerklich[18]). Andrerseits schaltet er zuweilen die Auslegung liturgischer Stücke ein: des Vaterunsers, des apostolischen und athanasianischen Symbolums, der Antiphone Media vita[19]). In der Hauptsache, den liturgischen Gebräuchen nach Geltung und Herkommen, berücksichtigt er insbesondere die Kirche von Cremona so wie die gallicanische[20]); auch sieht er nach der griechischen und orientalischen Kirche hin[21]). Von seinen Gewährsmännern nennt er, der Kirchenväter bis auf Gregor d. Gr. nicht zu gedenken, hauptsächlich Isidorus[22]), Beda[23]), Paulus Diaconus[24]). Aber häufig berichtet er von Verschiedenheit der Gebräuche oder der Ansichten ohne Nachweis. Auch verschweigt er die näher stehenden Quellen: Honorius, Rupertus und Beleth; und doch hat er diese zum grossen Theil ausgeschrieben. Sogar nach der Bitte, die er im Eingang des Abschnitts über die Altäre ausspricht, ein Engel möge mit der Kohle ihm die Lippe reinigen, bringt er zunächst eine Stelle aus Honorius (ohne ihn zu nennen)[25]). Eben so sind Citate herübergenommen[26]). Dies Verhältniss zu den Vorgängern wird weiter sich ergeben, wenn wir die Zeugnisse über einzelne Kunstdenkmäler (im folgenden §.) in Betracht ziehn.

Guillelmus Durandus, der nach Verwaltung hoher Aemter im Dienst der römischen Kirche Canonicus zu Narbonne und Decan zu Chartres, zuletzt Bischof von Mende war (1286—1296), ist berühmt als Rechtsgelehrter und Verfasser des Speculum juris vom J. 1271 wie durch das Rationale divinorum officiorum, welches er als Bischof im J. 1286 verfasst oder vielmehr beendigt hat[27]). Er klagt am Schluss, dass er durch unzählige und unvermeidliche Geschäfte des apostolischen Stuhles, die täglich ihn überflutheten, wie gelähmt gewesen sei, so dass er kaum habe dictiren noch weniger meditiren können. Im Eingang aber klagt er, wie schon Beleth, über die Unwissenheit von Priestern und Prälaten, welche Sinn und Zweck der gottesdienstlichen Gebräuche nicht kennten. Diesen also will er die Geheimnisse des Gottesdienstes erläutern[28]). Dabei verwahrt

er sich, nur die gemeinsamen und gewöhnlichen Gebräuche zu verfolgen, nicht die besondern jedes Ortes; obwohl er vielfach auf die Verschiedenheiten eingeht. Die Anordnung ist im Wesentlichen wie bei Sicardus: voran geht die Lehre von den heil. Oertern, aber das erste Buch umfasst ausserdem die heil. Handlungen (Salbung und Segnung) nebst den Sakramenten, hauptsächlich der Ehe; neu ist das Thema des achten und letzten Buchs von der Kirchenrechnung und dem Kalender. — Er erklärt schliesslich, dass er sowohl aus verschiedenen Büchern als aus dem was die Gnade ihm verliehen, gesammelt habe. So hat er für das Mittelalter einen abschliessenden Bericht über die gottesdienstlichen Gebräuche und ihre Auslegung gegeben: was dem Werke noch immer seinen Werth verleiht. Er macht ausgedehnten Gebrauch von seinen Vorgängern, und nennt sie auch zuweilen: nicht nur Isidorus, Beda, ferner den sogen. Alcuinus[29]) und Johannes Damascenus[30]), sondern auch Beleth und Sicardus (s. S. 621); nach diesen noch Innocenz III., den er häufig anführt[31]). Und ist überhaupt reich an literarischer Nachweisung, wie aus dem 11. Jahrhundert Petrus Damiani und Bruno Bischof von Segni[32]), aus dem 12. Jahrhundert besonders Gilbert (von Poitiers) und Bernhard, auch Hugo und Richard von St. Victor und Petrus Comestor vorkommen[33]). Am geläufigsten aber sind ihm aus seiner frühern Praxis Citate aus den Quellen des Kirchenrechts, der Sammlung des Burcardus[34]) und selbst des weltlichen Rechts; wie er denn beide gleich im Vorwort anführt. Indessen hat er auch die Augen offen gehabt für die derzeitigen Gebräuche und Alterthümer. Er erwähnt die Reliquien der Passion Christi, die er zu Paris in der Kapelle des Königs gesehn hatte und beschreibt insbesondere die Dornenkrone (welche im J. 1239 dorthin gekommen war)[35]). Er berichtet von allgemeinen Anordnungen der Päpste noch seit der Mitte des 13. Jahrhunderts: Innocenz IV. (1243—54), Urban IV. (die Einsetzung des Frohnleichnamfestes vom J. 1264)[36]), Gregor X. (1271—76). So wie von manchen eigenthümlichen Gebräuchen des römischen Cultus: dass der Papst nicht am Altar, sondern auf einem erhöhten Sitz das Abendmahl geniesst und dass er am 4. Sonn-

tage der Fasten auf dem Wege zu und von der Kirche S. crucis in Hierusalem die goldne Rose in der Hand hat[37]). Er selbst hatte in Rom den Bischof von Ostia unter den Jungfrauen auch zwei Wittwen in den Stand der Nonnen einweihen gesehn[38]). Und bemerkt, dass in der lateranischen Kirche niemals gesagt werde dona nobis pacem; und dass in den Kirchen Roms, deren Eingang nach Osten liegt, die Priester am Altar, nachdem sie der Gemeinde zugewendet den Gruss gesprochen, dieselbe Richtung beim Gebet beibehalten, welches die Richtung gegen Osten fordert[39]). — Mehreres Eigenthümliche betrifft die Bilder, was gleichfalls im folgenden §. vorkommen wird.

Hier findet sich also erstens hinsichtlich der *Eintheilung* der gesammten liturgischen Disciplin die schärfere Bezeichnung der Theile, welche seitdem geblieben ist. Sie waren der Sache nach, wie gesagt (S. 622), schon durch Honorius von Autun dargeboten; Beleth aber und nach ihm Sicardus gab ihnen die Aufschrift: de locis, temporibus, personis, rebus Deo spiritualiter dedicatis und de ecclesiasticis officiis. Darin erscheint wohl eine Anknüpfung an die Eintheilung der klassischen Alterthümer durch Varro, der als res humanae und divinae sie unterschieden und beide gleichmässig eingetheilt hatte, die letztern unter dem Titel: de hominibus, locis, temporibus, sacris, auf die Fragen: von wem, wo, wann, was den Göttern dargebracht werde, zuletzt von diesen selbst, — eine Gliederung, welche durch Augustinus überliefert war als eine subtilissima distinctio[40]).

Ein weiterer Fortschritt zeigt sich in der Berücksichtigung der *Kunst, welche dem Cultus dient.* Gelegenheit dazu bot die Lehre von den heil. Oertern, welche von Honorius her in diesem Zusammenhang ihre Stelle hat. Beleth zwar hat in ihr über das Kirchengebäude nur eine dürftige Notiz: sie wird aber ergänzt im letzten Abschnitt, wo er bei dem Amt der Fastenzeit von Malereien und Ornamenten handelt, da der Schmuck alsdann entfernt oder verdeckt wird; und wiederum gelegentlich des Osterfestes von dem ornatus templi materialis, an den Wänden, im Chor und auf dem Altar, da er alsdann wieder angebracht wird[41]).

Demnächst hat Sicardus das zerstreute gesammelt und diesem Thema das ganze erste Buch gewidmet, welches mit dem Kirchengebäude den ornatus ecclesiae, hauptsächlich die Malereien und Sculpturen, und die utensilia umfasst. Und dem beiderseitigen Vorgang ist Durandus gefolgt[4 2]). Wodurch die Werke der Kunst in den Kreis der liturgischen Aufgabe definitiv aufgenommen sind.

1) Jacob. de Vorag. Leg. aurea sehr häufig: c. 31. p. 146. c. 34. p. 151. c. 44. p. 182. c. 68. p. 304. c. 69. p. 312. c. 86. p. 363. . . . c. 166. p. 747. 749. Durand. Rationale div. offic. VII, 8. §. 4. VII, 35. §. 44.

2) Jacob. de Vorag. c. 114. p. 484. c 137. p. 606. c. 182. p. 846. 848. Durand. I, 1. §. 42. I, 8. §. 10. IV, 1. §. 25. V, 2. §. 67. V, 9. §. 2. VI, 105. §. 4. (Es steht aber überall Richardus statt Sicardus).

3) Jacob. de Vorag. c. 70. p. 314. c. 86. p. 361. c. 117. p. 496. c. 162. p. 720. Durand. IV, 51. §. 22.

4) Daunou in der Hist. littér. de la Fr. T. XVIII. p. 115ff. 121.

5) Jacob. de Vorag. c. 34. p. 151.

6) Daunou in der Hist. littér. de la Fr. T. XVI. p. 583ff. Jenes Zeugniss aus Otto de S. Blasio Chron. c. 40. ad a. 1194. p. 219. ed. Urstis.

7) Ps.-Hugo a S. Victore De eccles. offic., in dessen Opp. Ven. 1588. T. III. p. 159ff. auch in Migne Patrolog. T. CLXXVII. p. 381ff. Robert Paululus wird als Verfasser genannt in einer gleichzeitigen Handschrift bei Oudin. Scr. eccles. T. II. p. 1726. Vergl. *Hist. littér. de la Fr.* T. XIV. p. 556. Der Verfasser sagt I, 32., dass er alle 7 ordines empfangen habe.

8) Joh. Beleth Divin. offic. c. 146. S. Daunou in der Hist. littér. de la Fr. T. XIV. p. 218ff.

9) c. 54. 10) c. 11. 36. 40. 11) c. 26. 12) Prooem.

13) c. 38. 137.

14) c. 2. 3—11. 12—14. 15—17. 18—164. Die Eintheilung zeigt er selbst an c. 18.

15) c. 20. von der Bedeutung der nocturna; c. 32. von den priesterlichen Gewändern.

16) Muratori Rer. Italic. Scr. T. VII. p. 526.

17) Mai Spicileg. Roman. T. VI. p. 583—598. Migne Patrolog. T. CCXIII. p. 9—436.

18) Beleth c. 51: si duas adhuc quaestiones enodaverim etc. c. 119: quod autem hic quaeritur — respondemus. Sicardus V, 7. p. 226. D: hic quaeritur — respondeo. V, 11. p. 242. C: sed quare — solutio. Ebenso VI, 5. p. 259. B.

19) Sicard. III, 6. p. 135. VI, 8. p. 280. IV, 6. p. 170. VI, 7. p. 271.

20) V, 6. p. 222. B: nostra ecclesia. V, 10. p. 240. D: nostra consue-

tudo; ebenso VI, 11. p. 301. B. VIII, 25. p. 404. B. — III, 5. p. 115. C: quod facit ecclesia Gallicana; desgleichen III, 8. p. 144. B. IV, 1. p. 152. B.

21) III, 8. p. 144. A: quod adhuc Graeci servant. V, 9. p. 236. C. — VI, 11. p. 301. B: unde orientalis ecclesia usum adhuc tenet lignorum.

22) IV. Prolog. p. 147. D. IX, 50. p. 424. B.

23) II, 1. p. 58. D: Beda in hist. Anglorum. II, 5. p. 78. B: in martyrologio. V, 9. p. 236. B: super commento Lucae. VI, 10. p. 334. C: super actus apost.

24) VII, 6. p. 367. B.

25) I, 3. p. 18. aus Honor. Gemma anim. I, 122. Auch ist entlehnt II, 4. p. 68. II, 6. p. 82. aus demselben Buch I, 183. II, 224. 225., aber erweitert.

26) IX, 50. p. 424. D. die ganze Stelle mit Anführung des Isidorus und Augustinus aus Beleth c. 160.

27) Durand. Rationale div. offic. Prooem. nennt sich als Bischof von Mende; das Jahr der Abfassung erhellt aus den Beispielen zur Osterrechnung VIII, 9. 12.

28) Prooem. §. 3. 16. 29) VI, 114. §. 6.

30) V, 2. §. 57. VI, 1. §. 3.

31) IV, 41. §. 32: Innocentius III. in speculo ecclesiae. VII, 44. §. 5: in sermone de evangelistis.

32) VII, 35. §. 2. VI, 16. §. 7.

33) Mag. Gilbertus (auch Gibertus oder Guibertus genannt) I, 7. §. 15. IV, 15. §. 12. VI, 105. §. 7. Bernardus II, 1. §. 29. IV, 1. §. 17. 7. §. 6. V, 1. §. 6. etc. Hugo a S. Victore V, 2. §. 66. Richardus a S. Victore I, 1. §. 14. Magister in historiis (Petrus Comestor) I, 1. §. 13. IV, 20. §. 4. V, 4. §. 28. — Auch führt er einigemal den Mag. Petrus von Auxerre an IV, 16. §. 2. 20. §. 4.

34) I, 6. §. 1. III, 5. §. 6. V, 2. §. 52. VI, 83. §. 23. 84. §. 7. 102. §. 4 etc.

35) VI, 80. §. 10. 77. §. 17. 36) VII, 28. §. 3. VI, 115. §. 6.

37) IV, 54. §. 5. VI, 53. §. 8—11. 38) II, 1. §. 47.

39) IV, 52. §. 3. 4. V, 2. §. 57.

40) Augustin. Civ. dei Lib. VI. c. 3.

41) Beleth c. 85. 115.

42) Durand. I, 3. §. 5. 42. ist wörtlich aus Beleth c. 115. (de ornatu templi materialis) herübergenommen.

§. 143.

Um diese Richtung im Einzelnen zu verfolgen, sehen wir zuvörderst auf die Alterthümer Roms, worauf auch diese Liturgiker besonders achtsam sind (vergl. S. 514 ff.); sodann auf die Kunstvorstellungen überhaupt.

1. Die Alterthümer Roms. Selbst einige heidnische Denkmäler werden berücksichtigt. In der Erläuterung des Todtenamtes führt Beleth unter den Grabmälern auch die Pyramide an: „eine solche sieht man zu Rom, worin die Asche des Julius Cäsar beigesetzt worden; sie heisst die Nadel des Petrus, und es ist zweifelhaft, ob sie aus Einem Stein oder mehreren besteht"[1]). Sicardus hat dasselbe Beispiel, fügt aber über diesen Zweifel zwei Verse (aus den Mirabilien) hinzu[2]). Durandus entlehnt die Stelle aus Beleth mit dem Bemerken: es müsse nicht acus S. Petri, sondern Julia heissen[3]). Es ist der Obelisk, der noch auf dem Petersplatze steht. — Auch haben alle drei die Sage von einem Hügel in Rom, der dadurch entstanden sei, dass K. Augustus aus jeder Stadt des Reichs jemanden kommen liess mit so viel Erde, als er in der Hand fassen konnte; worauf später eine Kirche gebaut sei, geweiht am 2. Sonnt. nach Epiphan., an welchem Tage man singe: omnis terra adoret te (Ps. 66, 4)[4]).

Sie erwähnen ferner wegen des Festes aller Heiligen das Pantheon und seine Umwandlung in eine Marienkirche ad martyres. Und bei der Geschichte von Petri Kettenfest die Erbauung der gleichbenannten Kirche[5]).

Und von den Stationen in den römischen Kirchen ist viel die Rede. Zwar hat Beleth in dem Abschnitt über die Stationen überhaupt, den Durandus mit einigen Zusätzen aus Isidorus aufgenommen hat, eine Erklärung über die ersteren, welche eine Verknüpfung des officium mit ihnen auszuschliessen scheint (s. S. 516). Auch werden von ihm nur ausnahmsweise römische Stationen genannt, wie am Sonnabend vor dem 4. Fastensonntag im Kloster S. Susanna[6]). Aber Sicardus ist darauf aufmerksam: wie er gleich zum zweiten und dritten Advent die Stationen nennt bei S. Jerusalem und bei S. Peter und deren Angemessenheit zum officium nachweiset[7]); und beim vierten, der ohne Station ist, giebt er dafür eine Erklärung, welche diese Stationen überhaupt betrifft und ganz aus Rupertus Tuitiensis genommen ist[8]). Er kommt darauf noch einmal zurück am Sonntag Sexagesima zu zeigen, dass umgekehrt die Stationen oft auf das officium selbst

(dem er sie also vorausgehen lässt) Einfluss haben[9]). Hingegen Durandus, der auch gern die römischen Stationen anzeigt, leitet aus der biblischen Lection die Wahl der Station ab, z. B. am Montag nach Ostern in S. Peter, weil nach dem Evangelium des Tages Christus dem Simon erschienen ist und weil von ihm vorzüglich galt, was von den Jüngern von Emmaus gesagt wird, dass ihnen das Herz brannte[10]).

Endlich wird aus Anlass der Festfeier von Bildwerken und Bildern berichtet. Sicardus und Durandus haben zum Fest der Kreuzerhöhung die Nachricht (deren erste Quelle das Pontificalbuch ist, s. S. 324f.) von der Auffindung einer silbernen Kapsel durch P. Sergius, mit einem Kreuz aus dem wahren Kreuzesholz, welches in der lateranischen Basilica aufbewahrt, vom Volke an jenem Tage verehrt werde[11]). Und Durandus berichtet zum 2. Sonntag nach Epiphania, die Anordnung des P. Innocenz III., das Schweisstuch der Veronica mit dem Bilde Christi im Hospital des heil. Geistes, wo er die Station dieses Tages ansetzte, feierlich zu zeigen[12]).

Demnächst gedenken alle drei eines in Constantinopel befindlichen Bildes der Maria wegen eines Wunders, wodurch ihr Dienst für jeden Sonnabend veranlasst sein soll[13]).

2. Die Kunstvorstellungen überhaupt. Von besonderm Interesse ist zu sehn, wie man von liturgischer Seite endlich anfängt, um die Kunstvorstellungen im Ganzen und Einzelnen sich zu bekümmern und welchen Fortgang in den drei Hauptwerken dies nimmt. Zuvor achten wir auf den *Zweck*, der den Kunstvorstellungen beigemessen wird. Beleth, nachdem er von dem Officium der Fastenzeit gehandelt, weil dies hauptsächlich die Kleriker angeht, will nun auch einiges sagen über die „Schrift der Laien", bestehend vornehmlich in Malereien und Zierrathen; denn was dem Kleriker die Schrift, das ist dem Laien die Malerei: wofür er auf Gregor den Gr. sich beruft[14]). Er giebt ferner die Beschreibung des Apostels Andreas, damit man wisse, wie er in der Kirche zu malen ist, und dringt auf historische Treue in der Gesichtsbildung der Apostol überhaupt: „sonst würden wir lügen in der Schrift der Laien, der Malerei"[15]).

Doch hebt er selbst diese Beschränkung auf indem er das Miniaturbild des Gekreuzigten erwähnt, womit die Initiale T im Canon der Messe (Te igitur clementissime pater) geschmückt zu werden pflege, und erklärt: kein Priester dürfe anders als aus dem auf dem Altar liegenden Buch diese heiligen Worte sprechen[16]). Also war das Bild ausdrücklich für diese, und nicht für die Laien bestimmt; wie auch Sicardus bemerkt, da er die Worte von Beleth wiederholt: damit das Leiden, dessen Zeichen vor Augen steht, dem Herzen des Priesters eingeprägt werde[17]). Und dasselbe hat Durandus mit der Erweiterung aufgenommen, dass manche Handschriften auch das Bild des Vaters enthielten, damit der Priester ihn, den er anruft, gleichsam gegenwärtig sehe[18]). — Aber auch Sicardus kommt auf die litera laicorum zurück: denn, sagt er die Worte des Apostels ergänzend, „was geschrieben *oder geschnitzt* ist, das ist uns zur Lehre geschrieben" (Röm. 15, 4)[19]), Und Durandus schliesst sich an den ersterwähnten Ausspruch des Beleth an[20]). Was aber die Gemeinde daraus lernen soll, erhellt an einem Beispiel, welches Sicardus und ihm folgend Durandus hervorheben, der Vorstellung des Paradieses und der Hölle, welche zuweilen in den Kirchen gemalt würden, das eine um anzulocken, die andere um abzuschrecken[21]).

Was den *Bilderkreis* betrifft, so spricht Beleth an der Hauptstelle nur von einer dreifachen Art Christum in den Kirchen darzustellen: im Schooss der Mutter ruhend, am Kreuze hangend und auf dem Thron sitzend[22]). Dies ergänzt und erweitert Sicardus: Christus wird vielfach in den Kirchen gemalt und aus vielen Gründen; denn in der Krippe erinnert er an die Geburt, auf dem Schooss der Maria an das Knabenalter, am Kreuz an die Passion, wobei auch Sonne und Mond als verfinstert erscheinen u. s. w.[23]). — Durandus hat beides, die kurze Angabe des Beleth und fast die ganze Ausführung des Sicardus neben einander aufgenommen (obwohl es nicht stimmt, dass Christus tripliciter und multipliciter dargestellt sei)[24]); doch letztere nicht ohne Zusätze: z. B. über die Darstellung Christi in der Herrlichkeit mit offenem und geschlossenem Buch, über den Nimbus

lebender Personen in quadratischer Form[25]), und mit dem Hinweis auf spätere Ausführung. Da findet sich zerstreut noch manches Eigenthümliche, wie eine Erklärung der Frage (welche einst von Petrus Damiani behandelt war, s. S. 522f.): warum Petrus zur Linken, Paulus zur Rechten Christi gemalt werde[26]).

So ist in diesen beiden Werken des Sicardus und Durandus die Grundlage der mittelalterlichen Iconographie gegeben.

1) Beleth c. 159. 2) Sicard. IX, 50. 3) Durand. I, 5. §. 9.
4) Beleth c. 76. Sicard. V, 10. Durand. VI, 19. §. 4.
5) Beleth c. 127. 141. Sicard. IX, 24. 36. Durand. VII, 34. 19.
6) Beleth c. 92.
7) Sicard. V, 2. p. 207. B. V, 3. p. 208. B: huic officio de ecclesiae rectoribus instituto congruit statio ad S. Petrum, qui *rector* obtinuit principatum (wo *rectorum* zu lesen ist nach Rupert. De div. offic. II, 4: praesentis dominicae officio stationem congrue fieri ad S. Petrum, quia ille rectorum ecclesiae primus est).
8) Id. V, 4. p. 214. C. aus Rupert. III, 11. Desgleichen ist die Nachricht VI, 5. p. 261. C. von der statio ad S. Laurentium am 3. Fastensonntage aus Rupert. IV, 12.
9) Id. V, 2. p. 251. A.
10) Durand. VI, 90. So ist am Mittwoch nach Ostern die Station bei S. Laurentii auf Grund allegorischer Auslegung des Evang. nach VI, 92.
11) Sicard. IX, 44. Durand. VII, 29. 12) Durand. VI, 19. §. 7.
13) Beleth c. 51. Sicard. VIII, 1. Durand. IV, 1. §. 31.
14) Beleth c. 85. 15) c. 164. 16) c. 46.
17) Sicard. III, 6. p. 125. B.
18) Durand. IV, 35. §. 10. 11: in plerisque sacrariis inter praedicationem et canonem imago crucifixi depingitur etc.
19) Sicard. I, 12. p. 40. A. 20) Durand. I, 3. §. 1.
21) Sicard. I, 12. p. 43. D. Durand. I, 3. §. 21. Aus dem letztern ist der Text des Sicardus zu berichtigen durch Ergänzung des cursiv gedruckten Wortes: infernus depingitur, ut deterreat a *vitiis* formidine tormentorum.
22) Beleth c. 85. 23) Sicard. I, 12. p. 40. C.
24) Durand. I, 3. §. 6—22. 25) §. 12. 20.
26) *Ebendas.* §. 12. und VII, 44. §. 6.

e. Die poetische Kunstbeschreibung.

Die poetische Kunstbeschreibung, die bisher im Anschluss an die Geschichtschreibung betrachtet ist, kommt in dieser Periode

von ihr getrennt, an den Schluss zu stehen, da die Poesie nun nicht bloss als versificirte Geschichte, sondern in ihrer ächten Gestalt und in den verschiedenen Gattungen, als epische, lyrische und didaktische auf Kunstdenkmäler Rücksicht nimmt, überdies in mehr als einer Hinsicht auf neue Bildungselemente hinweiset. Eine neue Zeit kündet sich dadurch an, dass sowohl die Herkunft dieser Dichtungen nicht auf den geistlichen oder Mönchsstand sich beschränkt als dass zum Organ auch die Landessprachen dienen, deren Eintritt in die Literatur für die Welt des Geistes einen Aufschwung bedeutet, da die Unmittelbarkeit und Frische nationalen Lebens ihr dadurch angeeignet wird. Also unterscheiden wir die hier eingreifenden Werke nach den Sprachen, der lateinischen, deutschen und italienischen.

aa. Im Lateinischen.

§. 144. Alanus de Insulis.

Das schon (§. 127) erwähnte encyclopädische Werk dieses Theologen unter dem Titel Anticlaudianus gehört hieher wegen der ausführlichen Beschreibung zahlreicher Malereien. Diese finden sich vor allem im Palast der Natur, wo sowohl die, welche deren Gaben vollauf empfangen, als auch die ihre Schranken überschritten haben, jene die grossen Lehrer des Alterthums, diese ein Nero, Midas, Ajax, abgebildet sind[1]). Dann auf den Gewändern der andern allegorischen Figuren: der Concordia, zuletzt der Fides, wo die Beispiele eben so in Person vorgestellt sind. Hingegen auf den Gewändern der 7 freien Künste und der Theologie (deren Vertreter anderweit erscheinen) soll ein Inbegriff derselben zu sehen sein. Das ist freilich nur eine Einkleidung: denn es werden eine Menge abstracter Fragen aufgeführt, als ob sie malerisch behandelt wären, z. B. bei der Grammatik warum der Buchstabe einfach, ungetheilt, ein Element heisst, weshalb h kein Buchstabe ist, bei der Geometrie was ein Punkt, was eine grade, eine krumme Linie ist u. s. w.[2]). Und das überbietet sich bei der Theologie, auf deren Gewand, welches

die kunstfertige Hand der Minerva gewebt hat, durch eine feine Nadel die Geheimnisse Gottes, der Abgrund seines Geistes dargestellt, dem Gestaltlosen Gestalt, dem Unermesslichen ein Ort gegeben ist und der Verborgene gezeigt wird: „die Malerei verkündigt was die Zunge nicht vermag"[1]). Doch ist an wirkliche Kunstvorstellungen nicht einmal gedacht.

Wohl aber findet sich zu Anfang in der Schilderung des Palastes der Natur eine Ansicht über das *Wesen* der Malerei, dass sie dem Nichtigen, dem Schatten der Dinge Dasein giebt, als simia veri; wie sie weiterhin auch histrio veri genannt wird[4]).

1) Alan. de Insulis Anticlaudian. Lib. I. c. 4. 5. p. 325 f.

2) II, 7. p. 342. III, 6. p. 354 f. An der ersten Stelle schliesst die Beschreibung mit den Versen:

Haec artis series seriatim picta propinat
Delitias oculis et menti fercula donat.
Nam *pictor praedoctus* eam descripserat etc.

3) V, 3. p. 368. Vergl. p. 369:

Hic legitur, tamen obscure tenuique figura,
Qualiter una manens simplex aeterna potestas etc.

4) I, 4. p. 325. III, 1. p. 345.

bb. In der deutschen Dichtung.

§. 145. Das Nibelungenlied. Titurel. Frauenlob.

Die beiden Gattungen, in denen eine Rücksicht auf Kunstdenkmäler genommen wird, sind die epische und die lyrische Dichtung. In der ersten ist es das grosse nationale Epos, an welches man, noch zweifelnd über die Antwort, die Frage richten mag, wie es zu den Kunstdenkmälern sich stellt; während bei andern Dichterwerken im voraus gewiss ist, dass sie in dieser Beziehung nicht unergiebig sind.

1. Das Nibelungenlied. Dies Lied, das in den vorhandenenen Ueberarbeitungen für ein Werk aus dem Ende des zwölften Jahrhunderts erkannt wird, bietet nächst der sprachlichen Bedeutung, wenn man den Inhalt auffasst als ein Spiegel-

bild des Zeitalters und so zu den religiösen und kirchlichen Bestandtheilen übergeht, auch der Kirchengeschichte einen werthvollen Stoff. Zwar ist es auf einem andern als dem christlichen Boden entsprungen. Aber die mythischen Voraussetzungen, wie fruchtbar für das Verständniss auch ihre Erforschung ist, treten im Sinne des Dichters zurück: es bleibt hauptsächlich der Nibelungenhort, der als Motiv ganz hindurchgeht; zauberhaft ist das Drachenblut, wodurch Siegfried unverwundbar geworden, so wie die Nebelkappe, wodurch er sich unsichtbar macht und mythische Gestalten sind die Meerweiber an der Donau, deren eine den Burgunden ihren Untergang weissagt. Sonst sind die Figuren und Begebenheiten nach dem Maass der Wirklichkeit, in den Ideen und Zuständen des Zeitalters entworfen, wenn auch in's Grosse ausgeführt. Die Ereignisse gehen an Fürstenhöfen oder zwischen ihnen vor, die handelnden Personen sind Könige und Königinnen mit ihren Mannen; und es wirken in rein menschlicher Weise Charaktere und Neigungen, anziehend und abstossend: durch „zweier Frauen Neid" musste ein ganzes Heldengeschlecht zu Grunde gehn. Das ist denn freilich etwas Dämonisches, und ein tragisches Geschick waltet durch das Ganze, wie es in jenem Wort zu Anfang[1]) und oftmals in Ahnungen der Betheiligten und Warnungen des Dichters sich ankündigt[2]). Und obwohl derselbe gern Glanz und Glück schildert, auch jenes innerliche, wie es einmal von Siegfried heisst: er habe im Herzen getragen *lieb âne leit* (d. i. Freude ohne Schmerz)[3]); so schliesst er doch mit dem Wort: dass *ie diu liebe leide z'aller jüngéste gît*[4]).

Während aber Heldenthum und Minne den eigentlichen Stoff des Gedichts hergeben, worin der *ethische* Charakter desselben sich ausprägt; so hängt doch damit der *religiöse* Gehalt zusammen und selbst die Anlehnung an die *kirchlichen* Ordnungen. Merkwürdig ist in jener Beziehung das Hineinragen des Heidenthums durch die Hunnen, und dass eine Ehe zu Stande kommt zwischen deren Könige Etzel und Siegfrieds Wittwe Kriemhild. Zwar meint er selbst, da er ein Heide sei, werde sie als Christin darauf nicht eingehn und hält es für ein Wunder, wenn es ge-

schähe[5]). Auch ist dies für sie ein Grund, den Antrag abzulehnen[6]): wogegen ihr die Aussicht vorgehalten wird, seine Bekehrung zu erreichen; entscheidend aber, ihn doch anzunehmen, ist wohl mehr die Hoffnung ihren ermordeten Gemahl zu rächen[7]). Am Hofe K. Etzels aber geht es sehr paritätisch zu: seine Macht zog die kühnsten Helden ohne Unterschied der Religion an, „bei ihm war zu allen Zeiten christlicher Glaube und heidnisches Gesetz, wie es wohl nie wieder geschah." Aber noch mehr: der König giebt dem Verlangen der Kriemhild nach, dass sein Sohn nach Christenrecht getauft werde[8]). Was weiter das kirchliche Element betrifft, so erscheinen zwar mitten in der Heldengeschichte einige kirchliche Würdenträger, öfter der Bischof Pilgrim von Passau, einmal der Bischof von Speier (wenn nicht ein Missverständniss waltet)[9]); doch nur im Vorübergehn, überhaupt nicht in kirchlicher Beziehung: und was dem Kaplan des Königs der Burgunden Klägliches widerfährt[10]), hat am wenigsten mit seinem Amte gemein. Wohl aber tritt mannichfaltig eingreifend in die Geschichte der *christliche Cultus* hervor, nehmlich die heiligen Handlungen und die heiligen Oerter, selbst die heiligen Zeiten. Denn unter den Jahrpunkten, nach denen gerechnet wird, namentlich Festlichkeiten angesetzt werden, steht zwar ein natürlich gegebener, die Sonnenwende voran[11]); ausserdem aber kommt zweimal der Pfingsttag vor, als an welchem ein Fest K. Gunthers zu Worms und die Hochzeit K. Etzels zu Wien gehalten wird[12]). Von heiligen Handlungen wird die Taufe an den beiden Söhnen der Kriemhild, die sie von Siegfried und von Etzel hatte, nur kurz berichtet[13]); ausführlicher eine Todtenfeier: wie Siegfrieds Leichnam unter Glockenklang zum Münster gebracht, von der Bahre in den Sarg gelegt, wie des Tages mehr denn hundert Messen gesungen und er nach drei Tagen bestattet wurde: „hei waz guoter pfaffen ze sîner pîfilde (Bestattung) was!"[14]) endlich die Beweinung, welche für einen Dienst gegen den Todten gilt[15]). Häufig aber wird der Gottesdienst erwähnt: die Messe Gott zu Ehren gesungen[16]), insbesondere die Frühmesse, „ehe es Tag wurde"[17]), welche daher selbst eine Zeitbestimmung hergiebt[18]). Und der Kirchenbesuch,

wodurch man wie es heisst Gott dient[19]: er ist theils festlich, in der Anknüpfung an wichtige Lebensabschnitte, wie als Siegfried zum Ritter geschlagen wurde und nach seiner und K. Gunthers Hochzeit[20]; theils ein täglicher: wie denn Kriemhild die Frühmesse nicht zu versäumen pflegte[21]. Auch im Lande der Hunnen ist Gottesdienst, welcher nach christlicher Sitte eingeläutet wird[22]. Nehmlich wie die Burgunden dort zu Gaste sind, werden sie früh Morgens geweckt mit der Frage: ob sie in dem Münster zur Messe gehen wollen. Und hier kommt die in christlicher Beziehung innerlichste Stelle des ganzen Gedichts, noch dazu im Munde eines Mannes, der zwar an Heldenthum, aber auch an Härte seines Gleichen sucht, ja selbst der Treulosigkeit und Grausamkeit gegen Siegfried und Kriemhild sich schuldig gemacht, des grimmen Hagen, welcher spricht[23]:

Mînè vil lieben herren, dar zuo mâge und man,
ir sult vil willeclîchen zuo der kirchen gân,
und klaget gote dem rîchen sorge und iuwer nôt,
und wizzet sicherlîchen daz uns nâhét der tôt.

Ir'n sult ouch niht vergezzen, swaz ihr habet getân,
und sult vil vlîzeclîche dâ gein gote stân.
des wil ich iuch warnen, réckén vil hêr.
ez enwelle got von himele, ir vernémet messe nimmer mêr.

Von heiligen Oertern also wird erwähnt dieser Münster am Sitze Etzels zu Gran (wenn nicht Ofen gemeint ist)[24], zu Anfang aber der Münster in Xanten[25], und weiterhin oft der Münster zu Worms[26]; wie auch die Friedhöfe zu Worms und Gran[27]. Aber auf nähere Kunde von ihnen lässt der Dichter sich nicht ein, so sehr er sonst, zumal im ersten Theil, sich ausbreitet in der Schilderung von Personen und Sachen. Hingegen findet sich in architectonischer Hinsicht einige Nachricht von der Burg zu Isenstein im Lande der Brunhild mit 86 Thürmen und einem schönen Saal von grünem Marmor[28]. Sonst dienen die Kunstzweige und Kunstwerke, die vereinzelt vorkommen, hauptsächlich der Schilderung Siegfrieds: sein Schild war mit einer gemalten Krone verziert[29]; er selbst war so schön, als ob er entworfen wäre auf einem Pergament von der Kunst eines guten

Meisters[30]); sein Sarg, von Schmieden angefertigt, war von Silber und Gold mit Stahl beschlagen[31]). — Ausführlich werden nur die kunstreichen Gewänder geschildert, ihre Herstellung[32]) und Bestandtheile, namentlich Seide aus Arabien[33]), Edelsteine aus Indien[34]). Mit solchen Kleidern wird grosser Aufwand gemacht. Und es ist offenbar, dass nicht allein die edeln Recken in der reichen Tracht „hoch gemuthet" sind[35]), sondern auch der Dichter selbst ein besonderes Gefallen daran hat[36]).

Hingegen die einzige ausführliche Beschreibung eines kirchlichen Architecturwerks in deutscher Dichtung bietet der *jüngere Titurel*, verfasst von Albrecht von Scharffenberg um 1270, in der Schilderung des Tempels auf dem Berge Monsalvatsch, wo nach der Dichtung des Wolfram von Eschenbach der Gral von einem Könige mit seinen Rittern bewacht wurde[37]). An diese Ueberlieferung nebst einigen besondern Andeutungen, namentlich von dem Lamm mit der Kreuzesfahne[38]) schliesst jene Schilderung sich an[39]). Aber so sehr sie in's Einzelne geht, bleibt für eine Herstellung des Planes manche Lücke und Dunkelheit. Freilich ist der Plan phantastisch: das Gebäude soll einzig sein durch Reichthum der Anlage und Kostbarkeit der Ausführung in edeln Steinen und Metallen. Doch hat der Dichter die Elemente des Baues und die ganze innere Ausstattung von der Wirklichkeit entlehnen müssen; und so giebt er einen werthvollen Beitrag zur Geschichte der Kunst und des Cultus. Die Anlage wird auf ein Wunder zurückgeführt. Auf der Spitze des Berges Monsalvatsch, einem Felsen von Onyx, den er hat ebnen lassen, findet sich ein Grundriss vorgezeichnet: und auch bei der Ausführung hilft das Wunder, da der Gral selbst zu Zeiten Anweisung giebt[40]). Der Bau hat 30 Jahre gedauert. Der Tempel ist rund, nach dem Vorbild des Tempels zu Jerusalem, im Spitzbogenstil, mit drei Portalen. Eherne Säulen tragen das kunstvolle Werk. Die Fenster sind von Beryll und Krystall, mit Malereien geschmückt. Das Ganze umgeben von 72 vorspringenden Kapellen, welche aus dem Achteck, also fünfseitig sind; eine Hauptkapelle, des heil. Geistes, aber hat den doppelten Umfang. Ueber je 2 Kapellen erhebt sich ein Thurm; und in

der Mitte des Gebäudes ein Thurm von doppelter Höhe mit zwei Glocken, welche die eine zum Tempel, die andere zum Convent riefen. Auf seiner Spitze ist ein Knopf, worauf ein Kreuz, und auf diesem ein Adler schwebend. Die gewölbte Decke ist blau von Saphir mit Sternen von Karfunkel. Die Anlage einer Gruftkirche wird ausdrücklich in Abrede gestellt. — In jeder Kapelle steht ein Altar, gerichtet nach Osten, dessen Stein ein Saphir ist; in der Mitte des Tempels als dessen Nachbildung ein kleiner Tempel zur Aufnahme des Grals. Leuchter werden einzeln von Engelfiguren getragen, sind aber auch zu Kronleuchtern vereinigt. Eine Orgel über dem westlichen Portal lässt anmuthigen Gesang vernehmen. — Auf den Altären stehen Kapseln, Tafeln und Bilder, jedes unter einem gothischen Ciborium. Ausserdem ist viel bildlicher Schmuck: „ergossen, erhauen, ergraben und gemalt"[41]). Und auch im Einzelnen werden zahlreiche Figuren angezeigt: vor allem Christus am Kreuz und Maria. An den Ecken des mittleren Gewölbes die 4 Evangelisten und an dessen Schlussstein von Smaragd ein Lamm mit der Kreuzesfahne:

dar ûf ein lamp mit rîcher kost gesmeltzet,
das kriuze in sîner klâ, der van gerôtet.

Ueber dem westlichen Portal bei der Orgel vier posaunende Engel und das jüngste Gericht[42]).

2. Im Anschluss an die epische Dichtung darf eine *Reimchronik* erwähnt werden, eins der ältesten grossen historischen Bücher in deutscher Sprache, verfasst zu Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts von Ottokar von Horneck, der aus eigener Anschauung die Begebenheiten seiner Zeit im südwestlichen Deutschland schildert. Denn allerdings hatte er sich genährt an der deutschen Helden- und Minnedichtung, wie er auch auf ein Ereigniss aus dem Nibelungenliede anspielt und Wolfram von Eschenbach öfter mit Verehrung nennt[43]). Ein anziehender Zug aus dem Künstlerleben findet sich am Schluss der Geschichte von K. Rudolf von Habsburg[44]). Ein kluger Steinmetz hatte in Marmor dessen sprechend ähnliches Bild sauber und rein gehauen. Er hatte so genau die Gestalt des Königs sich eingeprägt und nachgebildet, dass er die Runzeln seines Antlitzes

zählte. Nun bekam der König durch Krankheit und Alter eine Runzel mehr: als das dem Künstler kund gethan wurde, begab er sogleich sich in's Elsass, ihn zu sehen, und machte alsdann das Bild wieder ihm gleich, welches nachmals die Decke seines Grabes wurde.

3. An Ottokar aber schliesst sich Heinrich von Meissen, der Frauenlob an, den jener am Schluss seiner Chronik als noch lebend nennt († 1318); beide aber waren, wie ihre Gedichte zeigen, im Heere K. Rudolfs auf dem böhmischen Feldzuge im J. 1278 anwesend[45]). Diesem lyrischen Dichter stehen nicht bloss zahlreiche Töne, d. h. selbsterfundene Formen des Strophenbaues und der Reimverschlingung, zu Gebote, sondern auch die mannichfaltigen Töne und Stimmungen des Herzens in weltlicher und geistlicher Poesie. Zumal in der letztern umfasst er ein weites Feld an Leichen, Sprüchen und Gebeten, welche auf der Höhe der Zeit tiefsinnige und innige Betrachtungen darbieten, geschöpft aus Bibel und Kirchenlehre, aus Natur und Sage und der vorangegangenen geistlichen Dichtung. Er vereinigt aber entgegengesetzte Richtungen, der speculativen Theologie und des praktischen Christenthums. Der ersten gehören die höchsten Fragen an, die er mit Vorliebe ergreift, über Gott und Welt; wobei auch abstracte Ausdrücke ihm geläufig sind: er nennt sowohl den Sohn als die Maria „der ersten Sache Kind"[46]), letztere auch „aller Formen Forme"[47]). Denn freilich indem er sie der uranfänglichen Weisheit gleichstellt, wird sie zu einer kosmogonischen Potenz erhoben: „ich bin, sagt sie, ein Spiegel der Reinheit, darin Gott zuerst sich ersah; ich war mit ihm, da er entwarf alle Schöpfung (nach Weish. 7, 26. Spr. 8, 30)[48]). Andrerseits verfolgt er durchaus einen praktisch-christlichen Zweck, z. B. in dem Liede „die rechte Weisheit", wo er ermahnt an das Wort zu denken, das Gott auf Erden gesprochen: ich urtheile als ich finde[49]). Beide Seiten treten auch in Gedichten hervor, worin er auf Kunstwerke Rücksicht nimmt: zum Theil in Form der Streitverhandlung, welche von dialektischer Gewandtheit in schwierigen theologischen und ethischen Problemen zeugt.

Das eine ist ein Singerstreit zwischen ihm und Regenbogen, wovon nur drei Strophen übrig sind, über einen speculativen Satz[50]):

Nu râtet, wise pfaffen:
ein mâler mâlet an ein want
den tiuvel ungeschaffen;

obwohl nicht erhellt, wie der Maler das ausgedrückt hat, wenn nicht durch ein Spruchband. Er widerspricht dann dieser Auffassung und vertheidigt das Ungeschaffensein Gottes. — Hingegen dem frommen Gefühl gehört eine Strophe an, welche von dem Marterbilde Christi, einer Kreuzigung anhebt[51]):

Man sîht nâch gote ein bilde mâlen martelvar.
sündaer, nim war
der negele unt der wunden u. s. w.

eine Mahnung, sich in die Betrachtung des Leidens Christi zu versenken und von ihm um seines bittern Todes willen Erbarmung und Sinnesänderung zu erbitten. — In beiden Richtungen bewegt sich der anziehende und geistreiche Dialog: Minne und Welt[52]), die um den Vorrang streiten. Die Welt nimmt ihn in Anspruch, da sie in Gottes Ewigkeit entsprungen, ihr eigen ist was Himmel und Erde trägt, Gott selbst in sie gekommen ist, auch aus ihr die Liebe ihr Wesen empfangen hat. Die Liebe aber erklärt, sie sei nicht ihrer Art: sie sei ein Schaffer und ein Bote der ersten Sache, sei in Ewigkeit in Gott, ohne sie habe er nicht geschaffen; sie sei auch der Welt Ursprung und Ziel, wirke in allen Creaturen zumal im Menschen; sie schaffe alle Tugend, aber die Welt habe oft schnöde Jugend. Und hält der Welt entgegen: ihr Gesicht stehe löblich; aber, wie die Schrift sagt, sei ihr Rücken entstellt von hässlichen Nattern und Würmern. Worauf die Welt versetzt[53]):

Man mac mich stroufen unde mâlen swie man wil,
ich bin ein gotes garte vîn;

wodurch beide auf Beschreibung und Abbildung der Frau Welt hindeuten, wie sie schön von Angesicht ist, jedoch der Rücken von Würmern und Schlangen zerfressen wird. Das Ende aber

ist, dass die Welt den Streit verliert: denn Gott und ich, sagt die Liebe, wir bleiben eins, nach der Schrift.

1) *Das Nibelungenlied* str. 6, 4. Ich folge der Zählung in der Ausgabe von Bartsch (Leipz. 1866), welche den Text der Handschrift von St. Gallen zu Grunde legt.

2) Das erstere str. 70. 1521. 1711; das andere 1314, 4.

3) 291, 2. 4) 2378, 4. 5) 1145.

6) 1248. 1261. vergl. 1395. 7) 1262, 3. 1259, 4.

8) 1335, 1. 2: *kristenlicher orden unt ouch der heiden ê.* Ebenso steht 1262, 1: *in kristenlicher ê.* — Die Taufe des Ortlieb s. str. 1388.

9) 1508, 2. Ein Missverständniss, sofern Speier in älterer Zeit der Name des nördlichen Theils von Worms war, nach Zarncke Beitr. zur Erklärung und Gesch. des Nibelungenliedes S. 195 f.

10) 1575 ff. 11) 31, 4. 735, 3. 1412, 4. (1816, 1. 2086, 1).

12) 271, 1. 1365, 1. 13) 716, 1. 1388, 2. 14) 1039 f. 1050 ff.

15) 1014, 4. 1039, 4. 1062, 3. 4. 16) 33, 1.

17) 1004, 3.

18) 1224, 1. Namentlich in dem Ausdruck: *ze rehter messezît* 1062, 1. 1250, 1.

19) 844, 1. 1868, 1. 20) 32, 1. 644, 3.

21) 1004, 4. Zumal seit ihr Gatte dort ruhte 1102, 4. 1103.

22) 1850, 4. 23) 1855 f.

24) Gran allein wird genannt 1497, 2. als der Ort, wo Etzels Boten nach der Rückkehr ihn treffen. Nach der Chronik des Cosmas von Prag ist dieser zu Gran im J. 1074 zum Priester ordinirt (s. oben S. 406). Ueber Ofen s. Müllenhoff Zur deutschen Heldensage, in Haupts Zeitschr. Bd. XII. S. 432 ff.

25) 20, 4. 32, 1. 26) 300, 1. 302, 1. etc.

27) 1062, 2. 1857, 2. 28) 404. 29) 215, 2. 30) 286.

31) 1038. 32) 357 ff.

33) 362, 1. (1825, 3). Noch manche andere Bezugsörter für Seide werden angegeben, zum Theil fabelhafte: Zazamanc (woher grüne Seide komme), Marocco und Libyen 362, 2. 364, 1. Azagouc 439, 2. Ninive 850, 1.

34) 403, 1. 35) 1171, 4.

36) Vergl. 71 ff. 572 ff. 711 f. 836 f. 951 ff. 1653 f.

37) *Parzival* IX, 453 ff. 468 ff. 38) II, 105. v. 23.

39) *Der jüngere Titurel* str. 319—415., herausg. von Hahn S. 32 ff. Der Text mit Erläuterungen von Boisserée Ueber die Beschreibung des Tempels des h. Grals, in den Denkschr. der Akademie der Wissensch. zu München Bd. I. 1835. S. 335 ff.; darnach bei San-Marte Leben und Dichten Wolframs v. Eschenbach Bd. II. S. 116 ff.

40) str. 350 (34). 41) str. 326. 327. 393. (8. 9. 43).

42) str. 398. 374 f. (67. 100 f.)

43) Schacht Aus und über Ottokars von Horneck Reimkronik S. 24. 28 ff.

44) Ottokar Oesterreich. Reimchronik Kap. 377, in Pez Script. rerum Austriac. T. III. p. 344 f. Die Stelle ist abgedruckt bei Schacht a. a. O. S. 11 f. Massmann Zur Gesch. deutscher Kunst, im Kunstblatt 1831. S. 45. Vergl. dessen Kaiserchronik Bd. III. S. 1178. Den Anfang giebt Fiorillo Gesch. der zeichnenden Künste in Deutschland Bd. III. S. 98

45) Schacht a. a. O. S. 17. Ettmüller Heinrichs von Meissen Leiche u. s. w. S. XIX.

46) Heinrich von Meissen Sprüche 391, 1. S. 220. Leiche I, 16, 1. S. 12.

47) Leiche I, 17, 13. S. 13. 48) Ebendas. 12, 3—5. S. 8.
49) Sprüche 346. S. 199. 50) 277. S. 159. 51) 4. S. 34.
52) Sprüche 424—444. S. 235 ff. 53) 441. S 241.

cc. Im Italienischen.

§. 146. Dante.

Dante's göttliche Komödie, eins der grössten und wunderbarsten Dichterwerke aller Zeiten, eine Blüthe mittelalterlicher Poesie und Theologie, ist von vielen Seiten auch den bildenden Künsten verwandt.

Der Zweck und die ganze Anlage führen darauf. Der Dichter verfolgt den Weg durch die jenseitigen Reiche Hölle, Fegefeuer und Paradies, nicht als eine Allegorie für diesseitige Zustände, seien es die politischen seiner Zeit oder das religiöse Leben der Menschen überhaupt (wie öfter angenommen ist)[1]; sondern er will wirklich den Zustand der Seelen nach dem Tode schildern, allerdings in der Absicht seinen Zeitgenossen und seinem Vaterlande einen Spiegel zur Busse vorzuhalten und den Weg des Heils zu zeigen. Aber er geht auch darüber hinaus: er zeigt nicht bloss was jenseits geschieht oder den Menschen bevorsteht; sondern er will auch das Geheimniss der ewigen Dinge erschliessen und vom Glauben zum Schauen leiten. Für beides bedurfte er der anschaulichen Mittel, und diese hat die Kunst dargeboten. Endlich offenbart dies Werk, so objectiv es auch gehalten ist, sein eigenes Leben. Denn er ist darin verflochten nicht allein äusserlich, da die ganze Handlung an seiner Wan-

derung sich entwickelt; sondern auch innerlich, da dieser ganze Weg ihm selbst zur Busse und Läuterung bestimmt ist. Auch als Dichter tritt er oft hervor: wie er denn am Eingang jedes der drei Reiche die Musen und den Musengott anruft. Und hier zumal ist die Anknüpfung an die Kunstvorstellung zu bemerken.

Dante war selbst Künstler, wenigstens zeichnete er, wie bei einem frühen Abschnitt seines Lebens kund wird. Auch hatte er Umgang mit Künstlern, deren zwei Oderisi und Giotto in seinem Werk verherrlicht sind[2]). Daher sich leicht erklärt, dass für die poetische Arbeit ihm Gleichnisse von daher sich aufdrängten. So ruft er im Eingang des Paradieses die göttliche Kraft um Beistand an, den Schatten des seligen Reiches, der in seinem Haupt gezeichnet ist, zu offenbaren[3]). Er vergleicht sich mit einem Maler, der nach einem Vorbild malt, als er einen Akt, den er doch nicht sehen kann (sein eigenes Einschlafen), nach einem mythischen Ereigniss schildern möchte[4]). Und wo er sich anschickt eine seltsame Behauptung (dass Statius durch Virgil Christ geworden) auszuführen, erklärt er die Zeichnung ausmalen zu wollen[5]).

Sodann für den Schauplatz der drei Reiche, den er schildert, boten zwar die Himmelskörper Stationen, die schon Alanus benutzt hatte (S. 561), so wie die herrschende Vorstellung einer unterirdischen Kluft den Bezirk der Hölle; im übrigen aber war er auf die eigene Erfindung angewiesen, die für die Hölle wie für das Purgatorium auf eine feste *architectonische* Anordnung mit vielfachen Abtheilungen gerichtet sein musste. Und er hat sie in dem Berg- und Felsensturz der Hölle wie in dem Reinigungsberge mit eben so viel Reichthum als Klarheit und Durchsichtigkeit zu Stande gebracht. Aber auch die *andern Künste* sind seinem Zweck dienstbar geworden: er weiss ihren Gebilden, wie seiner eigenen Rede, ein scharfes Gepräge aber auch zarte Stimmung zu geben und lässt sie lebendig in die Seele springen. Nach seiner Schilderung enthält der Umgang des Reinigungsberges, wo die Uebermüthigen büssen, an einem Vorsprung Beispiele der Demuth in Marmor gehauen, ein Werk

Gottes selbst; und der Boden, auf den sie treten, ist bedeckt mit Bildern bestraften Hochmuths[6]). Unter jenen steht voran die Verkündigung Mariä: der Engel erschien so wahr gebildet, in so holder Weise, dass er nicht einem Bilde glich, das schweiget; und in den Zügen der Maria las man die Worte „siehe ich bin des Herrn Magd" so deutlich wie man ein Bild in Wachs abdrückt. Bei einer andern Scene derselben Reihe, der Heimführung der Bundeslade, heisst es von den singenden Chören und dem Dampf des Rauchwerks: die Sinne hätten sich gestritten über die Wirklichkeit der Bilder, das Auge habe Ja, Ohr und Nase Nein gesagt. Und schliesslich in der zweiten Reihe von der Darstellung der Trümmer Trojas: „Todt schien der Todte lebend der Lebend'ge! Es sah wer selbst die Wahrheit sah, nicht besser als ich, geneigten Haupts zu Boden blickend." — Es werden aber auch zu Anfang der ganzen Folge jene Bildwerke so erhoben,

dass nicht nur Polyklet,
Nein, die Natur selbst wär' beschämet worden[7]).

Und weiterhin als ein „sichtbares Sprechen" gefeiert, welches Gott selbst hervorgebracht hat[8]).

Ferner hat Dante, gleich den Kirchenvätern und den scholastischen Theologen (§. 136. 137) die *Kunstideen* zur Erläuterung des Dogma verwendet, theils gelegentlich, theils auf directe Frage: und zwar für die Lehre von Gott und von dem Bösen in der Welt. Denn um den Wucher in seinem Streit wider die Natur und Gottes Gebot (1. Mos. 3, 19) zu zeigen, geht er auf den Satz zurück, dass die Natur ihren Verlauf nimmt

aus Gottes Weisheit und aus seiner Kunst

Woran sich die Betrachtung schliesst, dass alle Kunst der Menschen, so viel sie kann, der Natur folgt, wie der Schüler seinem Meister: so dass ihre Kunst gleichsam Gottes Enkelin ist (vergl. S. 28)[9]). — Ueber die Frage von dem Bösen in der Welt, auf die er wiederholt zu reden kommt, giebt er zwiefachen Aufschluss. Den Grund,

weshalb dieselben Bäume
Der Art nach gut' und schlechte Früchte tragen
Und ihr entsteht mit mancherlei Gemüthsart[10]),

findet er darin, dass durch die Urkraft, die in der Geisterwelt ihre Strahlen wie in Spiegeln vereinigt, wenn sie zu den letzten Mächten herabsteigt, nur Zufälliges geschaffen wird, nehmlich die Dinge, welche des Himmels Umschwung erzeugt. Ihr Wachs und der es ausprägt verhalten sich nicht gleich:

Wenn makellos des Wachses Reinheit wäre,
Und auch der Himmel in der höchsten Kraft,
Dann sähe man des Siegels volle Schönheit;

Doch giebt Natur sie immer unvollkommen,
Weil ihre Arbeit der des Künstlers gleich ist,
Der, kunstgeübt zwar, mit den Händen zittert.

Das ist also die naturphilosophische Erklärung. Doch deutet er zuvor auch die andere, ethische an wo er von der Ordnung spricht, die das Weltall gottähnlich macht, und dem Triebe in den Menschenherzen, welcher sie ihrer Bestimmung zuführt[11]):

Wohl ist es wahr, dass wie des Künstlers Absicht
Die Form oft nicht entsprechen will, dieweil
Der Stoff, als wär' er taub, nicht Antwort giebt;

So das Geschöpf sich oft von dieser Bahn
Losmacht, da, so getrieben, es die Macht hat,
Sich auch nach andrer Seite hinzuwenden.

Endlich nimmt Dante auch auf *Werke der Kunst* Rücksicht sowohl im Allgemeinen als auf einzelne. Vor allem persönlich ist die wiederholte Erwähnung des Baptisteriums zu Florenz: wo sein Urgrossvater und er selbst getauft war[12]) und wo er aus einer mit Wasser gefüllten Marmorvertiefung einen Knaben (dessen Name auch überliefert ist) gerettet hatte[13]). — Aus Florenz auch dienen ihm die Stufen zur Kirche S. Miniato als Gleichniss für die Stufen, die an einer Stelle des Reinigungsberges durch eine Steile hinaufführen[14]). Zuvor ist ebenso von gewissen Sculpturen ein Gleichniss entnommen zur Schilderung des Ortes, wo die Uebermüthigen büssen: Bilder bestraften Uebermuths bedecken den Fussboden, „gleichwie Leichensteine über

den Begrabenen darstellen was sie einst waren, damit ihr Gedächtniss sich erhalte"[15]). Insbesondere die Gräber bei Arles und Pola, welche den ganzen Ort uneben machen, geben ein Gleichniss für die glühenden Gräber in der Höllenstadt Dis, in welchen die Erzketzer eingesargt sind[16]). — Dann kommen Gleichnisse für Personen, ebenfalls von bestimmten Bau- und Bildwerken entlehnt, zumal bei den Giganten in der Hölle: sie ragen aus einem Brunnen rings am Rande mit halbem Leibe hervor wie Montereggion auf seinem Mauerkreise mit Thürmen gekrönt ist: der erste von ihnen Nimrod hat ein Gesicht so lang und breit wie der Pinien-Apfel zu St. Peter in Rom; ein anderer, Antäus (der die beiden Wanderer zum Grund der Hölle hinabträgt), als er sich bückte den Dante aufzunehmen, erschien gleich dem überhangenden Carisendathurm in Bologna[17]). Oder das Gleichniss ist ohne die locale Beziehung: so erscheinen in jenem Umgang des Reinigungsberges die Hochmüthigen, von einer Steinlast zu Boden gedrückt, gleich den Figuren, die zuweilen als Tragsteine, Söller oder Dach stützend, mit den Knien die Brust berühren[18]).

Von Bildnissen aber kommt sowohl das Crucifix zu Lucca vor, im Munde der Teufel, die einen Sünder wie er aus siedendem Pech auftaucht hinabstossen: „hier hat das heilige Antlitz (il santo volto) keine Stelle"[19]); als das Veronicabildniss Christi zu Rom, welches ersehnt von einem Pilger etwa aus Croatien geschaut wird, zu einem Gleichniss für das Gefühl, mit welchem der Dichter im Himmel das Antlitz des h. Bernhard erblickt[20]). — Die Figuren der Erzengel aber, wie sie überhaupt in menschlicher Gestalt von der Kirche gebildet werden, dienen in philosophischem Zusammenhang als Beispiel der Herablassung zu dem menschlichen Verständniss[21]).

1) Dagegen s. Piper Dante und seine Theologie, im Evang. Kalender für 1865. S. 57 ff.

2) Dante Purg. XI, 79. 95. 3) Par. I, 23.

4) Purg. XXXII, 67. 5) XXII, 74. 6) X, 31 ff. XII, 22 ff.

7) Purg. X. 32. 8) X, 95: produsse esto *visibile parlare.*

9) Inf. XI, 99—105. In der Uebersetzung dieser Stelle von Blanc

(oben S. 28) ist v. 103 f.: „wie eure Kunst der *Gottes* folgt" zu verbessern: der *Natur* folgt. (Auch die Uebersetzung von Witte: „dass eure Kunst der *letzten* nachfolgt" ist missverständlich; aber Streckfuss und Braun haben die richtige Beziehung). Denn in dem Satz che l'arte vostra quella segue bezieht sich quella auf natura v. 99, nicht auf sua (divina) arte v. 100; wie sowohl der Schluss, dass die Kunst der Menschen Gottes Enkelin ist, als der angezogene Ausspruch des Aristoteles beweiset.

10) Par. XIII, 70.

11) Par. I, 127. nach Witte's Uebers Doch ist *perche* (v. 129) nicht richtig durch *weshalb* wiedergegeben, da dieser Vers den Grund zu dem vorhergehenden enthält, nicht eine Folgerung; also habe ich *dieweil* gesetzt.

12) Par. XV, 135. XXV, 8: fonte del mio battesimo.

13) Inf. XIX, 19. In Verbindung mit diesem Baptisterium, zur Ortsbestimmung kommt auch die Bildsäule des Mars auf der Arnobrücke vor, Par. XVI, 47; und letztere für sich Inf. XIII, 143 ff.

14) Purg. XII, 100. 15) XII, 16. 16) Inf. IX, 112.
17) Inf. XXXI, 40. 59. 136. 18) Purg. X, 130. 19) Inf. XXI, 48.
20) Par. XXXI, 103—108. 21) Par. IV, 46.

4. Vom vierzehnten bis in's sechzehnte Jahrhundert.

§. 147.

Nachdem als Anfang dieses Abschnitts die frühere Zeit des 14. Jahrhunderts bestimmt ist (§. 123), erübrigt noch die andere Grenze und damit das Ende des ganzen Mittelalters zu bezeichnen. Dies kann kirchen- und weltgeschichtlich nicht anders als in der Reformation oder der Kirchentrennung (wie die Gegner sie nennen) gefunden werden: und so trifft man in das zweite Decennium des 16. Jahrhunderts.

Dagegen erhebt sich das Bedenken, dass die Kräfte der Erneuerung schon lange vorher wirksam, auch offenkundig sind und zwar in einer Folge von Erscheinungen: weshalb man den Schluss des Mittelalters, namentlich für die Kunstgeschichte, in den Anfang des 15. Jahrhunderts hat setzen wollen[1]). Jedoch dasselbe Princip würde noch weiter zurückführen bis in's 13. Jahrhundert, auf Nicola Pisano und Giotto, von denen der eine das Studium der Antike, der andere die Entfaltung des subjectiven Geistes zuerst repräsentirt. Aber die Kunstgeschichte wird in

der Ordnung der Zeiten nicht von der allgemeinen Cultur- und selbst der Weltgeschichte sich trennen wollen; und diese muss die Grenze weiter vorrücken.

Allerdings waren die Zeichen und Kräfte des neuen Weltalters schon sichtbar, nach dem Gesetz, dass das Alte nicht vergeht ohne die Keime des Neuen zu hegen: es bereitete sich eine zwiefache Auferstehung. Einestheils der klassischen Literatur, deren Wiederherstellung in Italien durch Petrarca beginnt. Das Neue war, dass man über einzelne Schriftsteller und Werke hinaus (die stets, auch im Mittelalter gekannt und verehrt waren) zu der Gesammtheit der antiken Bildung, zunächst der formalen (der eloquentia) überging und diese sich anzueignen suchte. Aber dies Studium hatte auf das Volk keinen Einfluss, und in den Gelehrten erregte es die Geister, ohne die Sitten zu bilden, da man die humanitas (wonach es sich benannte) von der Religion trennte[1]), ja es liess stellenweise das alte Heidenthum aufleben; also war es für sich ausser Stande den Grund zu einem neuen Weltalter zu legen. — Dazu bedurfte es einer andern Kraft, der Erneuerung des apostolischen Christenthums, welches in diesem Zeitalter sowohl innerhalb der Kirche durch die Arbeit frommer Prediger und geistlicher Genossenschaften, namentlich in Deutschland und den Niederlanden, als im Kampf mit ihr durch das Zeugniss todesmuthiger Bekenner wirksam war. Doch war es nur eine Weissagung: denn die officielle Kirche entledigte sich dieser Zeugen, zuletzt des Savonarola in Florenz (der nach einer Aeusserung des P. Alexander VI. sterben sollte auch wenn er Johannes der T. wäre); und ihre eigenen Versuche die für nothwendig erkannte Reform an Haupt und Gliedern zu bewirken, führten nur zur Befestigung des herrschenden Systems.

Der Wendepunkt liegt also da wo der Bruch mit diesem System erfolgt und jene beiden bisher vereinzelten Elemente der Erneuerung zusammentreffen zu einer nationalen That. Denn die deutsche Reformation war nicht ein Geschäft bevorzugter Geister oder beamteter Führer, sondern das Werk eines religiös mündig werdenden Volks, nachdem die Zeiten der Völkererziehung durch die Kirche erfüllt waren.

Die Zeit der Vorbereitung und des Uebergangs aber führt in beiden Gliedern, sowohl dem humanistischen Studium als der kirchlichen Reformbewegung insbesondere auf die Beobachtung der Kunstdenkmäler. Das ist der Gesichtspunkt, den wir hier verfolgen.

1) Schnaase Gesch. der bildenden Künste Bd. IV, 2. S. 3–7: Begränzung und Epochen des Mittelalters.

2) Den Begriff des humanistischen Studiums und dessen ethische Tendenz drückt ein Brief von Poggio aus an einen ungenannten Ausländer, welchem er zu dem Studium Glück wünscht, Epist. 102. an dem (§. 150. A. 4.) anzuf. O. p. 371: intellexi te non parvam operam *nostris humanitatis studiis* impendisse; miratus sum tam studiosum *eloquentiae et optimarum artium* virum tam longe ab Italia, cujus haec studia vernacula esse videntur, reperiri. . . Eloquentia enim sola et humanitatis ac bonarum artium studia per se appetuntur *ad excolendum bonis moribus et virtute animum*, absque alterius rei additamento.

a. Das humanistische Studium.

Es war ein weiter Weg, aber ein organischer Fortschritt, der von der Wiederherstellung des klassischen Alterthums zu dem Studium der christlichen Monumente führte. Denn zuerst kamen auf jener Seite die Sprachdenkmäler an die Reihe; dann wurde das Interesse für die körperlichen Reste des klassischen Alterthums rege; endlich erschlossen sich die christlichen Alterthümer. Um diesem Gange gerecht zu werden, betrachten wir zuvörderst das Alterthumsstudium überhaupt mit Rücksicht auf die Anlegung von Sammlungen, sodann die archäologische Forschung, drittens die archäologische Literatur: wiefern alle diese Bestrebungen von dem klassischen Alterthum ausgehend dahin gelangen die christlichen Alterthümer in ihren Kreis zu ziehen.

aa. Die Alterthums-Sammlungen.

§. 148. Die klassischen Alterthümer.

Das erste war die Entdeckung und Sammlung der Schätze der klassischen Literatur, die bis dahin in Klöstern und Kirchen

verborgen waren. Petrarca, dem Cicero von früh auf theuer war, bewunderte ihn vor den Schriftstellern aller Völker, und nächst ihm den Virgil, beide als Väter der römischen Beredtsamkeit; unter den Griechen war Plato und Homer von ihm gefeiert[1]). Er forschte nach Handschriften und sammelte aller Orten, wie er sagt, mit unersättlicher Begierde[2]). Im J. 1344 fielen ihm zu Verona Cicero's Briefe ad diversos in die Hände; im J. 1354 beglückte ihn aus Constantinopel das Geschenk der Gesänge Homers, wie wenig auch die Sprache ihm zugänglich war[3]). Und wie er die Begeisterung für beide Literaturen seinen Zeitgenossen mittheilte, so hat sie durch das nächste Jahrhundert stets neue Nahrung empfangen, und die Bewegung hat seitdem nicht mehr still gestanden. Sie fand aber was die Sammlung und Bewahrung der Literaturschätze betrifft, einen ersten Abschluss in der Errichtung öffentlicher Bibliotheken seit der Mitte des 15. Jahrhunderts: die erste in Florenz bei dem Dominikanerkloster durch Cosimo von Medici; es folgte die in Cesena bei dem Franciskanerkloster durch Malatesta; zu gleicher Zeit legte Papst Nicolaus V. (1447—1455), der einst jene mediceische Bibliothek geordnet hatte, den Grund zu den vaticanischen Sammlungen.

Auch auf die monumentalen Reste des Alterthums war Petrarca aufmerksam gewesen, vor allem in Rom. Von seiner Kindheit an hatte er das Verlangen gehegt die Stadt zu sehen[4]). Als es im J. 1337 zum erstenmal sich erfüllte, war er überwältigt von dem Anblick und wagte für den Augenblick kein Wort zu schreiben; nur dass seine Begeisterung sich dadurch nicht gemindert, sondern gesteigert habe[5]). Später, nach einer Wanderung mit einem Freunde durch die Stadt giebt er brieflich eine Schilderung derselben, doch mehr geschichtliche Erinnerungen, als ein topographisches Bild: wo überdies die Sage hineinspielt, unter anderm von dem Friedenstempel, der mit der Ankunft des wahren Friedenskönigs eingestürzt sei (s. oben S. 592); für das Septizonium des Severus, welches der andere sedes solis nannte, entnimmt er jenen Namen aus der Geschichte (vergl. S. 445). Ueberhaupt beruft er sich auf des Freundes und seine

eigene Kenntniss derselben. Denn den Römern war ihre Stadt fremd: nirgends, sagt er, wird Rom weniger gekannt, als in Rom selbst[6]). Aber er hat noch mehr an ihnen zu rügen; mit Schmerz spricht er davon (bald nach 1350), dass sie um schnöden Gewinn Säulen und Tempel und Grabmäler abbrachen, womit Neapel geschmückt wurde[7]). Wiederholt, als er später das Verlangen kundgab, nach Rom überzusiedeln, bezeugt er seine Verehrung für „die Reste jener glorreichen Königin der Städte, die prachtvollen Ruinen und die zahlreichen und herrlichen Spuren leuchtender Tugenden"[8]). Doch ist er darüber nicht hinausgekommen. Er fing an, wie Panvinius sagt[9]), zu bewundern, was er sich bewusst war nicht zu erkennen. — Dieser Pietät für das Alterthum gegenüber steht ein anderer Zug des Vandalismus, der, nicht lange nach Petrarca, zu Mantua spielt. Carl Malatesta von Rimini, der den Mantuanern siegreichen Beistand gegen die Mailänder geleistet hatte im J. 1397, liess die Statue Virgils (er war sitzend gebildet, die Rechte erhoben, in der Linken seine Gedichte) zerbrechen, die Stücke wurden in den See geworfen. Dies hat ihm eine scharfe Zurechtweisung eingebracht durch Paul Vergerius aus Capo d'Istria in einer Streitschrift[10]), welche jenen Frevel mit der Verbrennung des Tempels der ephesischen Diana vergleicht. Sie bezeichnet als Grund „eine neue Art der Religiosität oder vielmehr des Aberglaubens, als ob den Heiligen Statuen gebührten, den Dichtern aber nicht, am wenigsten einem heidnischen." Dagegen nimmt der Verfasser das Recht der Dichter und anderer Künstler in Schutz, die mehr als Feldherrn solcher Ehre würdig seien. Was insbesondere die heidnischen Dichter betrifft, so stellt er den Urheber dieser Zerstörung in gleiche Linie mit denen, die, wenn sie in Kirchen die Bilder von Juden und Heiden sehen, welche Christum geisseln oder kreuzigen, ihnen die Augen auskratzen und die wilden Gesichter der Kriegsknechte aus grosser Frömmigkeit verunstalten, als ob in der Zerstörung der Bilder ein Verdienst bestände[11]).

Die Sammlung von Alterthümern, zunächst von Münzen, beginnt gleichfalls mit Petrarca, der im J. 1354 dem Kaiser Carl IV.

zu Mantua einige werth gehaltene Gold- und Silbermünzen, worauf auch der Kopf des Augustus war, zum Geschenk machen konnte: sieh, sagte er, wer deine Vorgänger waren sieh, welchen du nachgefolgt bist und welchen du nachahmen mögest, die ich ausser dir keinem Menschen würde gegeben haben[12]). Demnächst bilden Münzen nebst Gemmen vor allem einen Bestandtheil der Alterthumssammlungen, die im folgenden Jahrhundert angelegt wurden, von Nicoli und Poggio in Florenz, Ciriaco aus Ancona, Cardinal Piero Barbo, Neffen des P. Eugen IV. Ein anderer Neffe desselben, welcher vom Kaufmannsstande herkam, der nachmalige Papst Paulus II. (1464—1471), war ebenfalls Kenner und Liebhaber alter Münzen und Gemmen[13]). Besondern Nachruhm haben hierin die Mediceer erworben, zumal Lorenzo il Magnifico (1469—1492), dessen Andenken in den Gemmen seiner Sammlung durch das eingegrabene L verewigt wird. Nicht minder hatte er es auf andere Alterthümer abgesehn: Gefässe aus edeln Steinen, Reliefs, Büsten und Statuen; und sie flossen aus allen Gegenden der Welt ihm zu[14]). — Den Anfang aber, auch diese zu sammeln, machte Nicoli († 1437), der ausser einer seltenen Bibliothek und Münzsammlung Gefässe, Bildwerke, Malereien und Inschriften besass: beim lateinischen Unterricht benutzte er Münzen und Inschriften zur Feststellung der Orthographie; wenn er speiste, war seine Tafel mit den schönsten antiken Gefässen besetzt. Kein Haus in ganz Florenz war alterthümlich so geschmückt als das seinige[15]). Demnächst war Poggio (dessen Leichenrede auf Nicoli auch diesen Schmuck hervorgehoben) eifrig bemüht um die klassischen Alterthümer; er bezeichnet aber auch den Anfang der archäologischen Forschung (s. §. 150).

Zuvor fragen wir nach dem Verhältniss dieser Humanisten zu den christlichen Alterthümern.

1) Petrarca Epist. de rebus famil. Lib. XXI. ep. 10. und Lib. XXII. ep. 10. T. III. p. 85. 87. 148. ed. Fracassetti. Vergl. Lib. XVI. c. 14. T. II. p. 405.

2) *Ebendas.* III, 18. T. I. p. 177. 3) XXIV, 3. XVIII, 2.

4) II, 9. und Epist. ad posteros T. I. p. 6. 5) II, 14.

6) VI, 2. 7) Epist. variar. 48. T. III. p. 428.

8) Epist. famil. XV, 8. T. II. p. 336.

9) Panvin. Praefat. in libr. antiq. Rom., Mai Spicileg. Rom. T. VIII. p. 656.

10) Verger. Invectiva ad Ludov. Alidosium (aber nicht aus dem J. 1392, welches angeblich eine ambrosianische Handschrift anzeigt bei Muratori Rer. Ital. Scr. T. XVI. p. 112); abgedruckt unter dem falschen Namen des Guarinus Veronensis bei Martene et Durand Vet. script. ampl. collect. T. III. p. 868—873; und des Leonardus Aretinus bei Schellhorn Amoenit. P. III. p. 225—240. Dass letzterer nicht der Verfasser sei, s. Mehus Vita Leonardi Bruni vor der Ausg. seiner Briefe T. I. p. XXXVIII f. LXVIII. und Mansi zu Fabric. Bibl. lat. med. et inf. latin. T. VI. p. 289. Vergl. Millin Voy. dans le Milanais T. II. p. 291.

11) Verger. l. c. p. 871 (234).

12) Petrarca Epist. famil. XIX, 3. T. II. p. 520.

13) S. Voigt Die Wiederbelebung des classischen Alterthums S. 155. 174. 145. 281. 484.

14) Mehus Vita Ambrosii Traversarii vor der Ausg. seiner Briefe p. LIII f.

15) Vespasiano Vite de uomini illustri del sec. XV. c. 77., in Mai Spicileg. Rom. T. I. p. 618. 621. 626. Mehus l. c. p. LI f.

§. 149. Die christlichen Alterthümer.

Petrarca, obwohl ganz hingegeben an die klassische Literatur, ist keineswegs ohne christliches und selbst theologisches Streben: wie sich ganz persönlich in seinen Briefen zeigt. Freilich lässt die ungewohnte Eleganz nicht allein der Sprache sondern auch des Gedankens den Zweifel entstehn, wie ernst das gemeint und wie tief es geschöpft sei. Auch musste er sich gegen den Verdacht vertheidigen, als ob er dem Augustinus nur verstellte Liebe widme und sein Herz vielmehr bei den Dichtern und Philosophen sei[1]). Doch ist er offenbar mit Augustinus vertraut wie mit Cicero, auf den er selbst durch jenen sich hingewiesen fand. Umgekehrt erklärte er, wenn Cicero Christum gesehn oder von ihm gehört hätte, so würde er Christ geworden und mit seiner ganzen Beredtsamkeit ihn verkündigt haben[2]). Das Christenthum ist ihm die wahre Philosophie: sowohl den heidnischen Weltweisen als besonders dem Cicero stellt er Christum gegenüber, die Sonne der Gerechtigkeit, vor welcher

aller jener Glanz verschwindet[3]). Augustinus aber ist ihm die Sonne der Kirche[4]). Seine Confessionen waren ihm stets zur Hand und gaben ihm Anregung, die Beichte seines eigenen Lebens zu schreiben (sein Secretum im J. 1342)[5]). Zumal in reifern Jahren wandte er sich, wie er bekennt, von den Mustern der Beredtsamkeit besserer Sorge zu: er nennt nun als seine Lehrer den Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor d. Gr.[6]). So werden wir ihm glauben, dass er auch an den christlichen Alterthümern Roms ein wirkliches Interesse genommen. Und zwar noch ehe er sie gesehn: gesetzt, sagt er, nachdem er die klassischen Erinnerungen gefeiert, ich würde davon nicht berührt, wie süss ist es doch für ein christliches Gemüth, die Stadt zu sehn, die wie der Himmel auf Erden mit den Gebeinen der h. Märtyrer besäet, mit dem Blut der Wahrheitszeugen bespritzt ist; zu sehn das den Völkern ehrwürdige Bild des Erlösers, zu besuchen die Gräber der Heiligen, zu durchwandern die Höfe der Apostel[7]). Dann in jener Beschreibung einer Wanderung durch die Stadt bemerkt er nächst den klassischen auch die christlichen Denkwürdigkeiten: hier begegnete Christus dem fliehenden Petrus, hier wurde Petrus gekreuzigt, hier Paulus hingerichtet, hier verachtete Johannes das siedende Oel..; hier wurde Constantin von dem Aussatz geheilt. Eine Aufzählung, die freilich nicht über den Standpunkt der Pilgerbücher (der Mirabilia urbis s. oben S. 498) und der Legenda aurea (S. 593. 592) sich erhebt.

Bei den nachfolgenden Humanisten kehrt das Verhältniss sich um. Die Theilnahme für die christlichen Alterthümer erscheint nur ausnahmsweise und steht jedenfalls in zweiter Linie. Leonardo Bruni Aretino zeigt sich zwar erfreut, als ein befreundeter Mann der heiligen Wissenschaft sich zuwandte[8]). Wie er aber die Schätzung der christlichen Kunst begrenzt, erhellt bei Gelegenheit, wo er über seinen Tadel einer neuern Uebersetzung der aristotelischen Physik sich verantwortet. „Ich könnte es nicht ertragen, sagt er, wenn jemand ein *Gemälde Giotto's* mit Schmutz bewürfe. Was meint man also, dass mir widerfährt, wenn ich die Bücher des Aristoteles, die

kostbarer sind als jede Malerei, durch den Schmutz einer solchen Uebersetzung befleckt sehe"[9]). — Wie hier der Philosoph, so haben die Künstler des Alterthums eine vorwaltende Geltung bei Leon Batista Alberti (1404—1472), der, ausgezeichnet durch vielseitige Bildung, hervorragt als Baumeister wie durch seine kunsttheoretischen Schriften. In ihnen sind die Ergebnisse eigener Erfahrung wie des Studiums der Alten niedergelegt; aber es regiert darin nicht allein das Alterthum, sondern selbst das Heidenthum. Seine Schrift de pictura, eine übrigens methodisch angelegte, klar und scharf ausgeführte Anleitung, erachtet es für das höchste Geschenk an die Sterblichen, dass die Malerei Götter dargestellt hat; „denn sie hat vorzüglich beigetragen zu der Andacht, durch die wir mit den Himmlischen (superis) verbunden sind"[10]). Demnächst sind sämmtliche Aufgaben der Malerei, die er zur Erläuterung der Lehre von der Composition und der Farbengebung bespricht, aus dem Götter- und Heroenmythus hergenommen: in welcher Kleidung man die Götter, in welchen Farben die Diana mit ihren Nymphen, wie die Centauren, die Io, die Dido darzustellen habe[11]). Auch die Beispiele nimmt er nur von den alten Meistern; ausgenommen, dass er einmal, in der Lehre von der Mannichfaltigkeit und Bewegtheit der Figuren, neben der Opferung der Iphigenia von Timanthes, worin der Schmerz in verschiedenen Stufen ausgedrückt sei, ein christliches Werk, *Giotto's Gemälde in der Peterskirche*, die Navicella anführt, worin die elf Apostel wegen des Petrus, den sie auf den Wellen gehen sahen, voll Furcht und Schrecken im Gesicht und am ganzen Körper, jeder auf seine Weise, dargestellt seien[12]). Ebenso in seinem Werk über die Architectur waltet ausschliesslich das alterthümliche und heidnische Interesse, selbst in kirchlichen Aufgaben.

Und von einer *Sammlung christlicher Alterthümer* ist überhaupt noch nicht die Rede; wenn auch die *Schriften* der Kirchenväter gesucht, gesammelt und vervielfältigt wurden. So forschte Poggio in Salisbury, wiewohl vergebens, nach einer Handschrift des Origenes, welche Chrysoloras erwähnt hatte; er vermittelte auch für die päpstliche Bibliothek den Ankauf einer

Handschrift des Hieronymus[13]). Nicht zu gedenken des Traversari Generals der Kamaldulenser (s. §. 151), der besonders um die Schriften des Chrysostomus sich bemühte[14]). Er hatte auch mit Münzen und Gemmen zu thun, aber antiken: ein goldener Ring mit einem bewunderten Onyx-Kameo, den als Geschenk er sich bewegen liess zu tragen und den er selbst demnächst dem Papst Eugen IV. an den Finger steckte, enthielt, wie er bemerkt, das Bild des Hadrian oder eines andern[15]). Man sah also auf die künstlerische Form, nicht auf den Gegenstand.

1) Petrarca Epist. famil. II, 9. 2) XXI, 10. T. III. p. 87.
3) *Ebendas.* XVII, 1. T. II p. 413. 419f. XXI, 10. T. III. p. 86f.
4) IV, 15. T. I. p. 238.
5) IV, 1. T. I. p. 200. Er nennt sie scatentes lacrimis X, 3. T. II. p. 81. Vergl. Voigt die Wiederbelebung des class. Alterthums S. 51. 91.
6) XXII, 10. T. III. p. 148. 7) II, 9. T. I. p. 126.
8) Leon. Brunus Epist. IX, 9. ed. Mehus T. II. p. 155. Aber das Studium des Hebräischen erklärt er für unnütz, Epist. IX, 12. p. 160ff.
9) *Ebendas.* IV, 22. ad Demetrium T. I. p. 140. Dieselbe Aeusserung aus der gleichen Veranlassung Epist. VII, 4. ad archiep. Mediol. T. II. p. 90.
10) Leo Bapt. de Albertis De pictura, ed. pr. Basil. 1540. Lib. II. p. 45. (Della pittura, Milano 1804. p. 37).
11) *Ebendas.* p. 71. 96. 72. 86. 97. 12) p. 80.
13) Poggius Epist. I, 10. p. 43. ed. de Tonellis und Epist. 55. 56. p. 321f. ed. Mai (s. §. 150. A. 1. 4).
14) Traversari Epist. VIII, 18. 25.
15) *Ebendas.* VII, 16. VIII, 52. und Hodoeporic. p. 68.

bb. Die archäologischen Forschungen und Reisen.

§. 150. Poggio. Ciriaco.

Hier steht Poggio voran, der von Kindheit an, wie er sagt, dem studium humanitatis ergeben[1]), ein halbes Jahrhundert im Dienst der Curie zubrachte (1404—1453), dann in seine Heimath zurückkehrte als Kanzler der Republik Florenz († 1459). Seine Forschungen und Reisen sind vor allem der Literatur des Alterthums zu Gute gekommen, da er von dem Kostnitzer Con-

cil aus im J. 1417 die berühmten Entdeckungen in St. Gallen machte[2]), während er in den Klöstern von England vergeblich nach heidnischen Büchern suchte[3]). Aber auch den Alterthümern widmete er eifrige Theilnahme. Vor allem in Rom: als er schon viele Jahre von Jugend auf dort geweilt hatte, staunte er doch täglich wie ein neuer Einwohner vor Bewunderung solcher Dinge und oft erquickte er sein Gemüth durch den Anblick dieser Bauwerke: wie er einem Freunde schreibt[4]). Einen andern aber ladet er ein; mit ihm die Spuren des Alterthums zu erforschen[5]). Besonders auf Inschriften hatte er es abgesehn, die er manchmal, unter Gestrüpp verborgen, an's Licht brachte: wenn die Römer, wie er oft wahrnahm, die Monumente zerstörten, sollte wenigstens deren Gedächtniss übrig bleiben[6]). Die Frucht dieser Achtsamkeit war die Beseitigung alter Vorurtheile, womit die Sage die Monumente umsponnen hatte: so konnte er den Petrarca corrigiren, der die Pyramide des Cestius, ungeachtet der Inschrift, für das Grabmal des Remus genommen hatte[7]). Auch machte er Ausflüge zur Erforschung der Alterthümer: im J. 1428 nach Ferentino, wo er Stundenlang in der Mittagssonne eine Inschrift copirte; im J. 1430 in die ganze Umgegend von Rom, die er so voll Trümmer fand, dass er nicht ausserhalb sondern in der Stadt zu sein schien. Von beiden geben lebhafte Schilderung die Briefe an seinen Freund Nicoli[8]), den er übrigens früher (1420) eindringlich gewarnt hatte, eine beabsichtigte Reise nach Griechenland auszuführen[9]). Von solchen Wanderungen, wo die Trümmer umherlagen, brachte er manche Reste heim. Und wohin er selbst nicht kam, gab er Auftrag: namentlich dem Mag. Franciscus von Pistoja, Bildwerke zu erforschen und zu erwerben, als dieser nach Griechenland reiste. Denn, sagte er, ich habe Freude daran im Gedächtniss der trefflichen Männer des Alterthums, deren Geist und Kunst ich bewundern muss, wenn sie die stumme Sache gleichsam athmen und reden und oft auch Gemüthsbewegungen ausdrücken lassen[10]). Demzufolge erhielt er im J. 1430 aus Chios drei Marmorbüsten: eine Juno, Minerva und einen Bacchus; ferner eine Büste des Phöbus[11]). Zugleich bat er zwei ihm persönlich unbekannte

Gelehrte, die, wie er erfahren, bedeutende Sammlungen von Sculpturen hatten, ihm eine edle Statue oder Büste zu überlassen[12]). Diese Schätze erhielten später, als er nach Florenz übergesiedelt, endlich von den Staatsgeschäften sich zurückgezogen hatte, auf seinem Landgut bei Florenz ihre Aufstellung.

Der erste aber, der eigentlich archäologische Reisen unternahm, ist Ciriaco aus Ancona, der durch Eifer und Betriebsamkeit, nicht minder durch Unzuverlässigkeit, die seiner Eitelkeit entsprach, sich einen besondern Namen gemacht hat. Er hatte ein grosses und, wie er sagt, angeborenes Verlangen, die Welt zu sehen: um überall die zerstreuten Denkmäler des Alterthums zu erforschen und das Denkwürdige zu verzeichnen[13]). Demselben hat er auf zahlreichen Reisen Genüge gethan. In den J. 1435, 1436 war er in Corcyra, Acarnania, Astacora, wie seine Briefe beweisen[14]); vom J. 1441 ist sein Itinerarium über Italien und Aegypten, welches dem P. Eugen IV. gewidmet ist[15]). Welch hohen Begriff er von diesem Beruf hatte, lässt die Antwort erkennen, die er einem unwissenden Priester zu Vercelli auf die Frage nach seinem Geschäfte gab: er habe aus den pythischen Orakeln gelernt, zuweilen die Todten aus der Unterwelt zu erwecken[16]). Diese Erweckung bezog sich vornehmlich auf Inschriften und Münzen, aber auch auf die andern Alterthümer, Bild- und Bauwerke, von denen er Zeichnung und Beschreibung nahm. Eine solche Zeichnung, von einem Reliefbilde des Mercur, hatte er dem Carl Aretinus gesendet, der in einem Gedicht sein Erstaunen darüber ausdrückt und ihn über den Timanthes, Parrhasius und andere Meister des Alterthums erhebt[17]). Eine Nachbildung, wie es scheint, dieser Zeichnung hat sich in einer Münchener Handschrift von der Hand des Hartmann Schedel erhalten mit einer Anrufung, worin er, am Tage der Abfahrt von der Insel Delos, den Mercur preiset als Beschützer seiner schönen Reise durch Latium, Illyrien, Griechenland, Asien und Aegypten, und ihn um ferneres glückliches Geleite auf diesen Reisen durch den Erdkreis bittet[18]). — Mit dieser Sinnesweise verträgt sich ganz wohl ein Interesse für kirchliche Reliquien (den Körper des Lucas, den Kopf der

Anna u. a.), die er in der Lucaskirche zu Astacora besehn hatte, wie er in einem Briefe hervorhebt[19]). Von christlichen Alterthümern aber ist in seinem Itinerarium nur spärlich die Rede: er erwähnt den smaragdnen Napf in Genua, in Venedig den Schatz der Marcus-Kirche, namentlich einige Gefässe mit griechischer Inschrift und zu Ravenna Dante's Grabmal[20]).

1) Poggius Epist. I, 13. ed. de Tonellis T. I. Florent. 1832. p. 68.
2) Epist. I, 5. p. 28 f. Vergl. Franc. Barbari Epist. ad Poggium vom J. 1417, bei Recanat. Vita Poggii c. 6. (Traversarii Epist. p. 981. not. 1.).
3) Epist. I, 7. p. 38. 10. p. 43. 11. p. 52. 13. p. 61. 16. p. 70.
4) Epist. 74., bei Mai Spicileg. Rom. T. X. p. 343.
5) Epist. II, 7. p. 99. ed. de Tonellis.
6) Hist. de variet. fortunae Lib. I. Par. 1723. p. 9. 7) *Ebendas.*
8) Epist. III, 19—21. IV, 13. p. 219 ff. 324 f.
9) I, 10. 13. p. 44. 63. 10) IV, 12. 21. p. 322. 348.
11) IV, 12. p. 322. 15. p. 330: delector supra modum his sculpturis, adeo ut curiosus earum dici possim.
12) IV, 18. 21. p. 342. 348 f.
13) Kyriaci Anconitani Itinerarium ed. Mehus p. 3. 48.
14) Epist. ibid. p. 57. 65. 67. 15) Mehus Praefat. l. c. p. XXXV.
16) p. 55. 17) bei Mehus l. c. p. LIIIf.
18) O. Jahn Intorno alc. notizie archeolog. conservateci da Ciriaco di Ancona, in Bulletino dell' inst. archeol. 1861. p. 183.
19) Itinerar. p. 66 f. 20) p. 17. 33. 27.

§. 151. Ambrogio Traversari.

Der erste endlich, der die humanistische Regsamkeit in das geistliche Gebiet verpflanzte, ist Ambrogio Traversari, geboren im J. 1386, Kamaldulensergeneral (1433—1439). Er wurde durch diese Berufung, wie er sagt, auf das stürmische Meer der Sorgen geworfen aus tiefer Ruh des Klosterlebens; und verlangte oft lebhaft dahin zurück, nehmlich sich selbst und den Studien zu leben[1]). Aber auch während er in rastloser Thätigkeit den Pflichten desselben nachkam, auf Visitationsreisen oder in Geschäften bei der Curie, geht ein eifriges Interesse für die Literatur, die griechische und lateinische, neben her. Und zwar ver-

band er klassische und patristische Gelehrsamkeit; wie er auch seinem Bruder empfahl seine Zeit zwischen den sacris literis und den studiis humanitatis zu theilen[4]). Wiewohl er eine Doppelstellung hatte gegenüber seinen Mönchen und seinen humanistischen Freunden; so ist es doch zu viel gesagt, dass er zwei Gesichter gehabt, für die einen und die andern, und dass christliche Grundsätze und heidnische Anwandlungen in ihm gerungen[4]). Ueber sein Streben und seinen Charakter im Ganzen kann man nicht zweifelhaft sein: ein sicheres Kennzeichen ist wie er in vertrautem Austausch sowohl gelobt hat als gelobt ist. Auf der einen, der theologischen Seite steht seine Begeisterung für Chrysostomus, von dem er viele Predigten übersetzt hatte und nach mehreren suchte; denn er fand sich wunderbar bewegt von der Gelehrsamkeit und Frömmigkeit des Mannes. Niemals, urtheilte er, habe jemand erspriesslicher geredet weder unter den Griechen noch bei seinen Landsleuten: jene feurigen Ermahnungen zur Tugend und Gottseligkeit könnten nicht nach Verdienst gepriesen werden[4]). Das schreibt er dem Nicoli, der selbst zu solchen Studien ermunterte, von Geschäften ihn abziehend. Auf der andern Seite steht die Todtenklage um diesen (im J. 1437), den er totius humanitatis condimentum nennt und preiset, dass er das Studium der griechischen Literatur, welches vor vielen Jahrhunderten bei uns erloschen war, wiedererweckt und unablässig gewirkt habe, die begrabenen Denkmäler des Alterthums an's Licht zu bringen. Wenn irgend ein Talent sich hervorthat, sei es mit wunderbarem Wohlwollen von ihm aufgemuntert, angefeuert, durch Unterricht und Bücher gefördert. Er selbst, wenn er etwas wisse, danke alles ihm. Daher fühle er sich verlassen, als habe er einen Vater verloren und sei besorgt geworden, dass nun all sein Eifer erkalte und er in äussern Geschäften sich verliere, entfremdet dem innersten Vergnügen[5]). Von der Aufrichtigkeit seines sittlichen Strebens zeugt besonders ein Brief an seinen von ihm sehr geliebten Bruder, wodurch er von einer Beschuldigung sich reinigt[6]). Auch wird ein unschuldiger Wandel, Geduld, Liebe gegen alle Menschen, wahre Frömmigkeit ihm nachgerühmt von solchen, die ihm am nächsten gestanden,

in seinem Orden[7]). — Und das bestätigt sich durch die Auffassung und Handhabung seines Berufs. Er verkannte nicht die herrschenden Gebrechen: wenn, sagt er, eine Heilung unsrer schon fast zerfallenen Religion (d. h. Klosterzucht) zu hoffen ist, so besteht sie ganz und gar in der Reformation der Prälaten, durch deren Beispiel die Schwachen gestärkt und die Abtrünnigen bekehrt werden müssen[8]). In diesem Sinn geht er auch einzelnen Klosterbrüdern mit treuer Sorge nach. Freilich einer Reformation der Kirche, wie das Baseler Concil sie wollte, widerstrebte er nach Kräften. Aber die Zustände in Rom gefielen ihm durchaus nicht: er scheute jene pompae und honorificentiae. „Glaube mir, schreibt er seinem Bruder, gefährlich ist es mit der Schlange zusammen zu wohnen und diesen Pomp mit den Augen einzusaugen; betet, dass der Herr mein Herz unter dem Zügel seiner Furcht und seiner Liebe halte." Wenn ich, schreibt er ein andermal, entkomme, wird Rom mich niemals wiedersehn[9]).

Die Quelle dieser Kunde, sein ausgedehnter Briefwechsel, besonders die Briefe an Nicoli und an seinen Bruder (die bis zu deren Tode reichen, 1437 und 1433), dazu die Beschreibung seiner Reise von 1431—1433, wenn sie auch zunächst die Visitation seiner Klöster betraf, eröffnen nun auch den Blick in seine literarische und antiquarische Lebensweise: ja es tritt die ganze Literaturepoche lebendig daraus entgegen. Laut dieser Reisebeschreibung führte eine Regung der Pietät ihn seitab vom Wege nach Arqua zu Petrarca's Grabmal, „von dem fast allein zu unserer Zeit die klassischen Studien erweckt sind." In Venedig besuchte ihn Ciriaco und zeigte ihm viele Alterthümer, Inschriften und Münzen, „denen er auf's eifrigste nachforscht"[10]). Er selbst war mit Uebersetzung griechischer Kirchenväter beschäftigt: und übergab das übersetzte Leben des Chrysostomus dem P. Eugen IV., der es bei Tische sich vorlesen liess, so wie dem Kaiser Sigismund[11]). Ferner durchforschte er die Bibliotheken: er fand zu Crypta-ferrata, wo er griechische Handschriften suchte, nur „ungeheure Ruinen der Wände und der Sitten und die Bücher meist verfault und zerrissen"[12]); aber in S. Cecilia zu Rom 39 Homilien des Origenes zum Lucas, übersetzt von Hiero-

nymus (wovon die Nachricht auch zu Florenz grosse Freude erweckte)[13]), und zu Ravenna in einer Concilienhandschrift das nicenische Symbol auf Purpur mit Goldschrift[14]). Aber auch für die kirchlichen Bauwerke und Alterthümer hatte er Sinn und Verständniss. In Ravenna sah er die Kirchen, in denen der hohe Sinn und Eifer des Alterthums ihm entgegen leuchtete: der Dom, den er vor allem preiset, und S. Vitalis werden näher beschrieben[15]). Aus Pisa schildert er das Campo santo: nichts, sagt er, kann in einer Trauersache freundlicher und prächtiger erdacht werden[16]).

Mit diesem Bericht stimmen die gleichzeitigen Briefe Traversari's, zum Theil wörtlich: wie die Schilderung von Ravenna in einem Briefe an Nicoli[17]). Es erhellt aber, wie anregend dieser auf ihn wirkte. In Venedig liess er auf dessen Verlangen eine Goldmünze mit dem Bilde der Berenice sich zeigen, von der er einen Bleiabguss ihm schickte. Auch sah er dort Goldmünzen des Constantinus und Constans $1\frac{1}{2}$ Unzen an Gewicht, die zu Constanz gefunden waren, „zwar schön, aber den Werken der alten Kunst nicht gleichkommend"; und erfuhr, dass viele solche Münzen im Besitz der dortigen Nobili seien[18]). Aus Rom spricht er besonders gegen seinen Bruder, wie nicht minder in der Reisebeschreibung[19]), die getheilte Stimmung aus: sowohl jenes Missbehagen an der dortigen Existenz (S. 661); als auch Erquickung in dem Besuch der heiligen Oerter, die allein aus dem Alterthum unverletzt standen. Dazu den Eindruck einer Welt in Trümmern. „Ja, wenn ich die Stadt durchwandere, sagt er, ergreift mich Staunen über die unglaublichen Massen der Ruinen und der umherliegenden kostbaren Marmorstücke. Denn überall findet man Bildwerke alter Kunst und Säulenstücke von Marmor oder Porphyr am Boden liegend; oder jene sind statt eines gewöhnlichen Steines einer Wand eingefügt, und manche vollständig erhaltene Säulen tragen die gemeinste Decke. So, wenn jenes alte, berühmte Rom vor die Seele tritt, wird ein ungeheurer Beweis menschlicher Hinfälligkeit und Wandelbarkeit gegeben[20]).

Hier war Poggio sein Führer, von dem er rühmt, dass er

mit den Resten der Stadt wohl bekannt war[11]). Wir werden sogleich (§. 153) sehen, wie dieser aus demselben Gesichtspunkt die Ruinen Roms betrachtete.

1) Ambros. Traversar. Epist. ed. Mehus XXI, 2. p. 912. — VIII, 47. p. 414. XI, 13. p 492.

2) Epist. XI, 19.

3) Voigt Die Wiederbelebung des class. Alterthums S. 168. Wenn der Verfasser, dem ich übrigens gern beipflichte, ihm vorhält, dass er, obwohl er von allem Pomp sich lossagte, in Rom bei allen Cardinälen herumging u. s. w.; so ist doch zu bemerken, dass seine Stellung das mit sich brachte, wie er wiederholt anzeigt, z. B. Epist. VIII, 42: feci satis consuetudini omnesque singulatim adii.

4) Epist. VIII, 18. 41. 5) IX, 21. 6) XI, 74.

7) *Ebendas.* XXV, 12. cf. 16. 8) XX, 7. 9) XI, 13. 16.

10) Ambrosii Hodoeporicon ed. Bartholini p. 33. 30.

11) *Ebendas.* p. 10f. 40. Der Papst verlangte wiederholt von ihm das Buch p. 68.

12) *Ebendas.* p. 11. und Epist. VIII, 42. (Aehnlich verhielt es sich mit der Bibliothek im Kloster Nonantula, Hodoepor. p. 38). Auch von seiner Durchsicht der griechischen Mss. zu Mantua so wie der Dombibliothek zu Verona und der Dominikanerbibliothek zu Bologna giebt er Nachricht, Hodoepor. p. 34. 35. 37.

13) *Ebendas.* p. 10. und Epist. VIII, 42. XI, 16. Vergl. Blume Iter Italic. T. III. p. 146.

14) p. 50. 15) p. 49f. 16) p. 68.

17) Epist. VIII, 52. 18) VIII, 47. 48. Vergl. XI, 76.

19) Hodoepor. p. 9f. 20) Epist. XI, 13. 21) VIII, 42.

cc. Die neue Geschichtschreibung und Alterthumswissenschaft.

§. 152.

Der erste Gegenstand der Bearbeitung, welcher der neuen Forschung sich darbot, war die Geschichte und die Alterthümer der einzelnen Städte. Mit Begeisterung wie über eine Entdeckung spricht Leonardo Bruni über die Aufgabe sich aus, da er dem Ciriaco neue Kunde von Ancona (in seiner Geschichte des Gothenkrieges) verheisst. „Während du fremdes besiehst auf der Wanderung durch Griechenland, habe ich zu Hause bleibend Denkmäler deiner Vaterstadt eingesehn, welche dir unbekannt sind.

O grosse und wahrhaft göttliche Kraft unsers Geistes! Während wir uns zu Hause halten, ist er selbst auf der Wanderung und erreicht nicht allein räumlich Entferntes, sondern auch was vor 1000 Jahren geschehen ist, schaut er wie gegenwärtig an"[1]). Und dass ein neuer Tag für die Geschichte angebrochen war, nach einem 1000jährigen Stillstand, den in Italien der allgemeine Umsturz durch die Barbaren herbeigeführt hatte, bezeugt Flavio Biondo: in Folge des Wiederauflebens sowohl der andern Künste als besonders der Beredtsamkeit hatte die Neigung die Geschichte genauer kennen zu lernen die Zeitgenossen ergriffen, — an diese Erscheinung knüpft er den Entschluss das alte und neue Italien zu beschreiben[2]), nachdem er schon jene dunkle Zeit erhellt hatte durch sein erstes grosses Werk, die Geschichte des römischen Reichs seit dessen Sinken bis auf seine Zeit (410—1440). Zuvor war die Geschichte von Florenz ausgeführt von Leonardo Bruni (im J. 1415); worauf Poggio sie übernahm und weiterführte (bis 1455). Zugleich begann die Folge der Schriften über die Geschichte und die Alterthümer Roms.

Das Neue war, dass man an der Hand der alten Schriftsteller vor die Reste des Alterthums trat und ihnen selbst Sprache abgewann, also aus beiderlei Quellen das Verständniss und die Geschichte derselben ableitete: womit der Grund der *monumentalen Philologie* (vergl. §. 16) gelegt wurde. Noch mehr, es wurden die Monumente selbst als Bestandtheile der allgemeinen Geschichte erkannt und verwerthet. Flavio Biondo in seiner Geschichte des römischen Reichs nimmt die alten Mosaiken der Kirche S. Martini in coelo aureo (S. Apollinaris), die er für die schönsten in Italien erklärt, zu Zeugen der Unterordnung des Theodat unter Justinian und sucht noch weiter aus scharfer Betrachtung derselben (z. B. der Abbildung des Palastes des Theodorich) Aufschlüsse über jene Zeit abzuleiten[3]). Umgekehrt giebt Maffeo Vegio sich das Zeugniss, durch seine Beschreibung der Peterskirche den Beruf des Historikers auszuüben (s. §. 154): dies heilige Gebäude, sagt er, hat Theil an allen grossen Ereignissen Roms[4]).

In Betreff der klassischen Monumente erscheinen als jene

Gründer Poggio und vornehmlich Biondo. Der letztere zieht auch die christlichen in Betracht. Demnächst wendet Vegio in dem genannten Werk auf einen kirchlichen Mittelpunkt die neue Methode an, ohne dabei die klassischen ausser Acht zu lassen. So wirkt diese Epoche auch in der Richtung der *monumentalen Theologie*. Diese Frucht des Humanismus verdient schliesslich im Einzelnen gewürdigt zu werden.

1) Leonard. Brunus Epist. IX, 5. T. II. p. 149.

2) Flavius Blondus Italia illustr., Praefat. bei s. Roma triumph. Basil. 1559. p. 293.

3) Id. Hist. ab inclinat. Roman. I, 4. Basil. 1559. p. 44.

4) Maph. Vegius De basilica S. Petri, Praefat. §. 1. p. 61.

§. 153. Poggio. Biondo.

Den Anfang also einer wissenschaftlichen Behandlung der Topographie Roms macht Poggio. Zwar der Gesichtspunkt, unter den er sie stellt, ist praktisch, wie der Titel des ganzen Werks besagt: historia de varietate fortunae. Er wollte die Geschichte zum Lehrmeister nehmen und Beispiele des wechselnden Glücks, des Sturzes von der Höhe vorführen, geeignet, den Ehrgeiz und die Herrschsucht zu dämpfen und auf die Güter hinzuweisen, die über dem Glückswechsel stehn[1]). Die beiden ersten Bücher sind bald nach dem Tode Martin's V. († 1431) verfasst[2]): das erste enthält einen Abriss des alten Rom und seiner noch vorhandenen Gebäude[3]); worauf der Begriff des Glücks erörtert wird. Sie haben die Form eines Dialogs des Poggio mit Antonius Luscus, gleichfalls päpstlichem Secretär, aus der Zeit kurz vor dem Tode dieses Papstes. Nachdem die Freunde bei einer marmornen Tempelschwelle des tarpejischen Felsens unter vielen Säulentrümmern sich niedergelassen haben, hebt der letztere an: er könne die ungeheure Verwüstung dieser Stadt mit keiner andern vergleichen; „die einst die herrlichste und mächtigste von allen war, ist durch ein grausames Geschick alles Schmuckes beraubt und liegt da wie ein Riesenleichnam, zerrissen und von allen Seiten verzehrt. Dass Reiche sich wan-

deln und Völker sinken, ist ein gewöhnliches Loos; aber das ist die erstaunliche Gewalt des Schicksals, dass diese Gebäude der Stadt, öffentliche und private, die mit der Unsterblichkeit selbst wetteifern zu wollen schienen, theils ganz verschwunden, theils eingefallen und zerstört und wenige übrig sind als Zeugen der alten Grösse"[4]). Diese Klage bestätigt der Verfasser im eigenen Namen und geht nun dazu über, von den Resten der alten Stadt eine Uebersicht zu geben. Solche Klage war schon sonst zu verschiedenen Epochen laut geworden; hier hat sie eine tiefere Bedeutung, da sie durch die neugewonnene Kenntniss des klassischen Alterthums geschärft ist. Neu ist auch eine Beschreibung aus eigener Beobachtung. Wie der Verfasser erklärt, sah er täglich die Ruinen der Stadt mit aufmerksamem Blick; und oft begab er sich in die Trümmer der Curie des Senats, wo er in die Zeiten sich versetzte, als dort Beschlüsse gefasst und Reden von Hortensius, Cicero u. A. gehalten wurden[5]). Da er auf die Inschriften besonders aufmerksam war, so konnte er verjährte Irrthümer berichtigen (s. S. 657); dass er selbst auch geirrt hat, darf bei der Neuheit und Schwierigkeit der Sache nicht befremden. Er führt die Bauwerke klassenweise auf und nennt zur Ortsbestimmung auch Kirchen. Aber von christlichen Monumenten als solchen ist nicht die Rede.

Die kleine Schrift hat noch immer urkundlichen Werth, sofern sie Kunde von Denkmälern erhält, die selbst unter den Augen des Verfassers oder seitdem zerstört wurden. Sonst bezeichnet sie nur die Aufgabe und das Streben. Hingegen die erste Bearbeitung der Topographie wie der Alterthümer Roms, wodurch für jene Zeit grosses geleistet ist, wird dem Biondo verdankt[6]).

Flavio Biondo, geboren zu Forli[7]) († 1463), päpstlicher Secretär seit Eugen IV., hat als die Frucht vielseitiger und sorgsamer Forschung theils in darstellender theils in untersuchender Form eine Reihe von Werken abgefasst, deren Mittelpunkt Rom ist. Er erwog dass von Rom die Cultur des ganzen Abendlandes ausgegangen, die Völker durch Sprache, Sitten und Einrichtungen geeinigt worden; demnach das Lob der Stadt und des Volkes,

die Darstellung seiner Einrichtungen und Lebensweisen, wie von den italischen, so von den fremden lateinisch redenden Völkern, nicht anders als die eigene Vorgeschichte begierig gelesen werde. Darin lag für ihn der Antrieb, erstens jene Geschichte des Reichs seit Roms Eroberung durch Alarich bis 1440 auszuführen; ferner die Schilderung der Gebäude Roms unter dem Namen Roma instaurata, endlich seine Roma triumphans, welche ein Bild des römischen Lebens (zuletzt der Triumphzüge) geben soll, die erste Darstellung der religiösen, politischen und Privat-Alterthümer des römischen Volks. Letztere ist das Werk seines Alters, worin er von dieser Reihe Rechenschaft giebt[8]). Das *wiederhergestellte Rom* aber (ein Werk in 3 Büchern) ist im J. 1446 verfasst[9]), gerichtet an P. Eugen IV., dessen bauliche Restaurationen er literarisch nachahmen will, nehmlich die Kenntniss der Gebäude oder vielmehr der Ruinen erneuern, indem er die Theile der Stadt nach der alten und der neuen Benennung beschreibt. Denn er fand, dass wenig alte Gebäude auch von den Gebildetern gekannt und fast alle durch falsche und barbarische Benennungen beschimpft waren; daher Rom in seinen Gebäuden verdunkelt, in kurzem mehr Einbusse an seinem Ruhm erleiden müsse, als zuvor an seiner Macht[10]). Doch war in dieser Zeit das Interesse rege. Manche Fragen über römische Oertlichkeiten waren an ihn gerichtet, die er schliesslich beantwortet[11]); auch wird eine damals lebhaft verhandelte Streitfrage über den Zugang zur capitolinischen Burg von ihm aufgenommen[12]). — Seine Quellen sind die klassischen Schriftsteller, auch eine namenlose alte Beschreibung von Rom, deren Verfasser S. Rufus er aus einer Handschrift zu Montecasino ersehen hatte[13]), und als der letzte, der über römische Angelegenheiten zur Zeit ihres Bestehens geschrieben, Cassiodor[14]). Dazu kommen die Märtyrerakten und das römische Pontificalbuch[15]) (die auch Poggio schon benutzt hatte); und vereinzelt Beda und Pandulfus[16]). Aber auch die lebendige Ueberlieferung, wie sie z. B. in den Namen von Strassen sich ausspricht[17]). Sodann las er in den Resten selbst ihre Bestimmung; nahm aber ausser Inschriften gern auch Münzen zu Hülfe. Unlängst

hatte er eine solche mit dem Januskopf bekommen, die er sammt der Stelle Ovids (s. oben S. 122) auf den noch bestehenden Tempel des Janus bezieht[18]). Ferner vergleicht er den Vesta-Tempel auf einer Münze mit dem Gebäude, um es zu bestimmen; und erkennt aus dem Bilde des Antoninus Pius auf Münzen die Figur in den Reliefs seiner Säule und dadurch diese selbst[19]). — Die Anordnung ist diese, dass er nach einer Abhandlung über den Umfang und die Thore der Stadt zuerst ihre Theile, die sich bestimmen liessen, hauptsächlich die Hügel mit ihren Gebäuden durchgeht[20]); dann aber nach der Sachordnung die übrigen Gebäude vertheilt, wie sie auf den Cultus, die Staatsverwaltung, das Theater nebst Spielen sich beziehen[21]), worauf Geringeres und Zerstreutes folgt (darunter auch die Beantwortung der Fragen, z. B. über den Ursprung des mons testaceus). Endlich weiset er manche Reste nach, die aus Mangel an Zeugnissen sich nicht bestimmen liessen[22]). Und schliesst mit dem Preise des dermaligen Rom, das zwar von seiner alten Grösse weit entfernt sei, doch ohne jene Ausdehnung über den Erdkreis, auf festerm Grund majestätisch dastehe.

Das führt ihn auf das christliche Rom, dessen Heiligthümer und Reliquien von Christus (das Veronicabild und die Stelle Domine quo vadis), den Aposteln und Märtyrern er als Rom eigenthümlich und unveräusserlich hervorhebt. Aber ausser diesem schliesslichen Ausdruck der Devotion zieht sich das wissenschaftliche Interesse an den christlichen Alterthümern durch das ganze Werk; wie es gleich anfangs angekündigt ist: sowohl die Stätten der Märtyrer anzuzeigen (wohin die Erörterung über den Hinrichtungsort des Petrus gehört), als besonders die Kirchen, wo und von wem sie erbaut sind[23]). Demnach werden in dem ganzen ersten Theil, welcher der topographischen Ordnung folgt, neben den Gebäuden des alten Rom die Kirchen aufgeführt: unter denen die des Stephanus ausgezeichnet wird als reich geschmückt, aber jetzt des Dachs ermangelnd[24]). Und da er alles auf den gegenwärtigen Zustand bezieht, erfährt man von mehreren, dass sie den Einsturz drohen, namentlich die des Pancratius und S. Maria in dominica[25]).

Andrerseits, da der regierende Papst der Restauration der kirchlichen Gebäude sich eifrig angenommen hatte, ist öfter Gelegenheit diese zu preisen: bei der Peterskirche (deren kostbare Thüren von Erz mit historischen Reliefs er besonders hervorhebt), dem lateranischen Palast, der Kuppel des Pantheon, der Kirche S. Sebastian[26]). Aber auch weltliche Bauten neuerer Zeit werden erwähnt: wie der prachtvolle Ausbau des Palastes bei S. Lorenzo in Lucina von verschiedenen Cardinälen seit 1300[27]) und die Restauration der Brücken zur Tiberinsel durch Eugen IV.[28]). Also hat der Verfasser die Topographie auch des christlichen und mittelalterlichen Rom begründet.

Biondo nennt in jener Uebersicht seiner Werke (S. 667) noch ein viertes (welches in gewisser Weise den Schlüssel zu den drei andern enthält), das schon erwähnte *erhellte Italien* (vom J. 1450)[29]): darin will er unter Vergleichung der alten und neuen Namen das Dunkel aufhellen, dass meist unbekannt sei, wo die von den Alten genannten Gegenden, Städte, Seen, Flüsse, Berge liegen, ja auch, wann und von wem die vielen seitdem gross gewordenen Städte und Gemeinwesen gegründet worden[30]). Er giebt aber viel mehr: nehmlich ausser der Beschreibung verknüpft er auch die alte und neue Zeit durch eine gedrängte Geschichte der Städte. Dabei hat er neben der Stadt- und Landesgeschichte die Culturgeschichte im Auge: er weiset sogar der Rücksicht auf die Wissenschaften den Vorrang an[31]). Und so tritt auch die neuere Bewegung der Geister und die Verzweigung des Humanismus an den Hauptorten hervor. Namentlich bei Ravenna giebt er einen Ueberblick über die Wiederherstellung der Wissenschaften, wobei er seiner Jugend gedenkt, wie er zuerst von allen in Mailand den Cicero de claris oratoribus „mit wunderbarer Gluth und Geschwindigkeit" abgeschrieben habe[32]). Auch zeigt er das Aufblühen der Künste an, nennt zu Florenz (ausser Dante und den Humanisten) Giotto, Brunelleschi, Donatello, der, mit Virgil zu reden, lebendige Gesichter aus dem Marmor herstelle[33]). Und in der monumentalen Geschichte der Städte werden die kirchlichen wie die weltlichen Werke alter und neuer Zeit verzeichnet, z. B. das Grabmal des Theodorich in Ravenna, der

Glockenthurm in Florenz, die Kirchen S. Antonius und S. Justina in Padua, welche Stadt an Schönheit zumal öffentlicher Gebäude ihres Gleichen in Italien nicht habe[84]). So verbindet sich in ihm auf Grund vaterländischer Hingebung (denn nächst der Religion, sagt er, stehe ihm nichts höher, als der römische Name)[85]) die Erforschung und Sammlung eines unermesslichen Details mit einem weiten Gesichtskreis und das Eindringen in die dunkeln Jahrhunderte mit einem lebendigen Antheil an der Gegenwart.

1) Poggius Hist. de varietate fortunae, Prooem. Par. 1723. p. 2.

2) Die Zeit der Abfassung der beiden ersten Bücher bald nach dem Tode Martins V. geht aus dem Anfang des 3. Buchs hervor. Damit stimmt, dass im 2. Buch Carl VI. von Frankreich († 1422) nuper defunctus heisst. Zwar kommt noch aus dem J. 1440 ein Ereigniss vor p. 76.. welches nachgetragen sein könnte. Diese Bücher, als noch nicht ausgegeben, erwähnt Poggio Epist. 33. in Mai Spicileg. Rom. T. X. p. 287f. (welchen Brief Mai in das J. 1443 setzen will). — Die beiden folgenden Bücher sind nach dem Tode Eugens IV. († 1447) verfasst.

3) Lib. I. p. 5—25. Der grössere Theil dieser Beschreibung (bis p. 20) ist zuerst, getrennt von dem Ganzen, unter der Aufschrift: Ruinarum Romae descriptio in Poggii Opp. 1513. fol. 50—52. publicirt; darnach bei Sallengre Nov. thes. antiq. Rom. T. I. p. 501—508.

4) *Ebendas.* p. 5 - 7. 5) p. 7. 11.

6) Schon Panvinius hat in dieser Beziehung dem Biondo gerechte Anerkennung gewidmet an dem oben (S. 653. A. 9) angef. O. Zur Würdigung seines wissenschaftlichen Charakters vgl. Voigt Die Wiederbelebung des classischen Alterthums S. 306ff.

7) Blondus erwähnt diese Herkunft, Roma instaurata Lib. III., in der Ausgabe der Roma triumphans etc. Basil. 1559. p. 265. D.

8) Id. Roma triumphans, Prooem. p. 2. E. G. In dieser citirt er Lib. X. p. 212. H. die Roma instaurata; und in dieser Lib. I. p. 230. E. die historia ab inclinatione Romanorum.

9) Das Jahr der Abfassung erhellt aus s. Italia illustrata, worin er beides aussagt, dass diese selbst im Jubeljahr (1450), die Roma instaurata aber 4 Jahre zuvor abgefasst ist; s. p. 320. G. 313. A. Damit stimmt das Merkmal in der letztern, dass sie, unter Eugen IV. († 1447) geschrieben, dessen 10jährige Abwesenheit von Rom (1434—1443) erwähnt, Praefat. p. 222. F.; woraus die Abfassung zwischen 1443—1447 sich ergiebt.

10) Praefat. p. 222. E. F. 11) Lib. III. p. 269. B.

12) Lib. I. p. 234. H. So bringt er auch einen Streit mit Franc. Barbarus über die Wohnungen der alten Römer zur Entscheidung in s. Roma triumphans Lib. IX. p. 179. B.

13) Lib. I. p. 226. H. Er führt den S. Rufus öfter an p. 237. D. 255. B. 270. E.

14) Lib. I. p. 250. H. Und oft: p. 224. G. 234. F. 235. C. 256. E. 258. F. 262. F. 265. C.

15) Martyrum gesta Lib. I. p. 228. F. — Das Pontificalbuch führt er an unter dem Namen des Petrus bibliothecarius, sei es dass Hieronymus oder Damasus es verfasst habe, Lib. II. p. 243. D. 258. H.

16) Lib. II. p. 245. B. Lib. III. p. 266. E.

17) Lib. I. p. 239. D: retinet priscum nomen vicus Corneliorum dictus.

18) Lib. II. p. 246. H. 19) p. 248. F. 251. C.

20) Bis Lib. II. p. 245. D. Doch werden die Thermen im Zusammenhang behandelt p. 241 ff.

21) Diese Theile beginnen p. 246. A. 248. H. 257. B. 266. F.

22) Lib. III. p. 270. G. 23) Praefat. p. 222. G.

24) Lib. I. p. 238. E. 25) p. 228. H. 238. E.

26) Lib. I. p. 231. C. 238. G. Lib. III. p. 268. G. 272. E. Und zusammengefasst Praefat. p. 222. G.

27) Lib. II. p. 243. C. 28) p. 252. G.

29) Von der Zeit der Abfassung s. Anm. 9. Er citirt darin öfter die beiden vorangegangenen Werke, Hist. ab inclinat. Romanorum und Roma instaurata; und zwar beide zusammen p. 350. H.

30) Italia illustr., Praefat. p. 293. 31) p. 373. D. 32) p. 346. H.

33) p. 304. F. G. 305. A. 34) p. 345. D. 304. F. 381. D.

35) Roma instaur. p. 271. B.

§. 154. Maffeo Vegio.

Während bei Biondo in der Behandlung der Alterthümer doch das klassische Interesse vorwaltet, bezeichnet endlich den Anfang der christlich-archäologischen Literatur die besondere Schrift über die vaticanische Basilica von Vegio, welche bald nach der Roma instaurata des erstern verfasst ist.

Maffeo Vegio, geboren zu Lodi[1]) um das J. 1406, wurde unter Eugen IV. (1431—1447) in die Curie berufen und zum Datarius befördert, dann Canonicus der Peterskirche (wahrscheinlich † im J. 1457)[2]). Er steht, wie Traversari, als Theolog unter dem Einfluss der humanistischen Bildung, von wo ein frischer Hauch die kirchliche Alterthumsforschung durchweht. Aber es zeigt sich in ihm eine merkwürdige Mischung beider Elemente: er hatte, zwölf Jahre alt zu Mailand einen Eindruck empfangen von der gewaltigen Predigt des Bernardinus von Siena, dessen Leben auch von ihm beschrieben ist; er wandte sich aber auch

mit Begeisterung zur klassischen Literatur, zumal den Dichtern. Und da frühzeitig ein unwiderstehlicher Drang ihn trieb selbst zu dichten[3]); so hat er in beiden Richtungen ihm genügt: denn nicht allein ein 13. Buch der Aeneide ist von ihm verfasst, sondern auch das Leben des Einsiedlers Antonius, 4 Bücher, in heroischem Versmaass! Ebenso vereinigt er einen Anfang monumentaler Forschung und historischer Kritik und selbst eine grössère Ansicht von der Geschichte mit unbedingter Hingebung an hergebrachte Legenden. Letzteres in seinem Werk über die Peterskirche[4]).

Dasselbe, in 4 Büchern, ist nach dem Tode des P. Nicolaus V. († 1455) verfasst[5]), also kurz vor dem Tode des Verfassers zwischen 1455—1457; es scheint, dass er die letzte Hand nicht angelegt hat, wenigstens finden sich auffallende Auslassungen und Wiederholungen. Er hatte grosse Erquickung in dieser Kirche gehabt sowohl aus dem Anblick der Denkmäler als der alterthümlichen Kunde, die er vorfand[6]); er klagt aber auch über den Verlust mancher Documente, da er eifrig nachforschte[7]). So unternahm er das Wichtigere zu sammeln und aufzuzeichnen, um durch genauere Kenntniss die Verehrung der Kirche zu erhöhen. Denn um ihren Vorrang vor allen andern Kirchen ist es ihm vorzüglich zu thun. Er nennt von seinen Quellen die Briefe und Dialoge Gregors des Gr. und das Pontificalbuch; seine Vorgänger aber nicht. Doch hat er offenbar die um drei Jahrhunderte ältere Schrift des Petrus Mallius (s. S. 500) benutzt: unter anderm erwähnt er daraus das Privilegium der Peterskirche, dass die Pallien dort consecrirt wurden, und dass dabei nach alter Sitte die Canonici, welche in der Confession die Vigilien gehalten, mit trefflichem Wein versehen wurden; und bedauert, dass dies aufgehört hat[8]). Wichtig ist, dass er vor den Denkmälern selbst die Augen offen gehabt zu einer Zeit, wo ein Neubau der Peterskirche in Aussicht genommen war und in ihrer Umgebung das Niederreissen begann; so dass er noch im letzten Augenblick Zeugniss von ihnen ablegt. Er handelt von der Errichtung der Kirche durch K. Constantin (B. 1), dem Hochaltar (B. 2. 3)[9]) und den andern Altären so wie den Ora-

torien und Grabmälern (B. 4); aber die Ordnung wird durchbrochen durch viele Digressionen, die hauptsächlich dem Ruhm der Peterskirche gewidmet sind.

Doch gleich zu Anfang verbreitet er sich über die *historische Methode*. Denn nachdem er aus einer Inschrift die Gründung der Kirche durch Constantin festgestellt, widersetzt er sich der Erzählung von dessen Aussatz und der Heilung nach einer Vision des Petrus und Paulus als apokryphisch. Er beklagt, dass durch thörichte und unwissende Leute dergleichen eitle Fabeln aufgebracht seien und fordert als Historiker[10]) in dem schriftlich Ueberlieferten eine scharfe Unterscheidung der Wahrheit. Während aber, sagt er, alle andern Wissenschaften, wie Theologie und Jurisprudenz, ihre eigenen Bekenner haben, die in ihnen bewandert und bewährt sind, sieht man täglich, dass zwei derselben von den Unwissendsten und Gemeinsten usurpirt werden, die Medicin und die Geschichte. Daher in ihnen mehr Irrthümer vorkommen als in den andern. Und doch muss keine Wissenschaft fleissiger und gewissenhafter getrieben werden als diese, welche beiderseits das menschliche Leben möglichst erhalten: denn jene sorgt für die wenigen Jahre unsers Lebens im Körper, diese für das ewige Fortleben aller, die je gelebt haben. Hiernach bestimmt er als die wesentlichen Eigenschaften des Historikers, dass er zugleich ein gelehrter und redlicher Mann (doctus et bonus) sei: ein Gelehrter, der in die studia humanitatis eingeweiht ist, der, ungleich manchen beschränkten Theologen und Juristen, über die Grenzen seiner Fachwissenschaft hinaus vieles gesehn und geprüft hat, was auf die Natur, die Sitten, das menschliche Leben, die Verhältnisse von Zeit und Ort sich bezieht; — ein Redlicher, der an den Thatsachen nicht ändert, weder zusetzt noch auslässt, um dem Erzählten höheres Ansehn zu geben, und nichts wider die Wahrheit aus bösem oder verkehrtem Eifer überliefert. Ein Kennzeichen solcher Fälschung ist ihm der fehlende Name des Verfassers. Deshalb verurtheilt er jene Erzählung von der Bekehrung Constantins, der er den Bericht des Eusebius entgegenhält. — Gern sieht man solche Grundsätze ächter Geschichtschreibung an die Spitze gestellt,

wenn sie auch den Verfasser in der Anwendung nicht geschützt haben wo er einen zuverlässigen Namen in dem Titel einer Schrift erblickte: er hat den Brief des Seneca an Paulus als ächt benutzt[11]) und zahlreiche Mirakel aus Gregor dem Gr. zu Ehren der Peterskirche aufgenommen[12]).

Bemerkenswerth ist jene Forderung der Humanitätsstudien. Er selbst bethätigt sie in der folgenden Digression, wozu die Lage der Peterskirche in dem ehemaligen Circus des Nero Anlass gab. Er stellt die beiden einander gegenüber als Schauplätze heidnischer Greuel und christlicher Andacht; wobei auch einzelne Alterthümer verglichen werden: der Obelisk des Cajus Caligula, der allein noch übrig sei, und die Sakristei mit dem Schweisstuch der Veronica[13]). Und weiter die alte Herrlichkeit Roms und seiner Gebäude, worin die mächtigsten Kaiser ihren Namen verewigen wollten; und wie das alles von Grund aus zerstört sei oder doch zum grössten Theil in Trümmern liege[14]), ja selbst in einen Schandort verwandelt worden: unter den Beispielen nennt er das Capitol, wo einst der Tempel des Jupiter Tonans, damals aber Galgen errichtet waren[15]).

Bei dieser Gelegenheit, wo er manche Oerter und Gebäude klassischer Zeit bestimmt, giebt der Verfasser Proben seiner *archäologischen Methode*. Er weiset die Stelle nach am Vatican, wo Cincinnatus gepflügt habe, genannt prata Quintia, da der Ort, im Besitz der Canonici der Peterskirche, den alten Namen bewahre[16]). Er glaubt den Tempel der Vesta in der Kirche S. Maria Aegyptiaca zu erkennen, weil die Front einer Abbildung des Tempels, worin vestalische Jungfrauen opfern, in einem gewissen Marmorrelief gleich komme[17]). — Ebenso giebt er Rechenschaft von altchristlichen Stätten in der Nähe der Peterskirche: theilt die Inschrift aus der Grabkirche des Probus mit, die er sechs Monate vor deren Zerstörung copirt hatte; und beschreibt die drei Klöster für die Canonici der Peterskirche, von denen zwei schon zerstört waren[18]). — Von dieser Zerstörung spricht er nicht ohne grossen Schmerz[19]). Hingegen den Untergang der klassischen Denkmäler sah er mit andern Augen an als die Humanisten Poggio, Biondo. Letzterer hatte über die

Verwüstung und Entwürdigung klassischer Stätten bittere Klage geführt und erklärt, dass sie allein ihm zuweilen den Aufenthalt in Rom verleide[10]); Vegio sah sie mit Genugthuung und erkannte darin das gerechte Gericht Gottes (woraus er jedoch eine Mahnung zur Demuth entnahm)[11]). Sogar dass die Gegend, wo die heidnischen Heiligthümer der Pudicitia patritia und der Vesta gestanden hatten, unter christlichem Regiment der Unzucht verfallen war, wagte er so zu deuten[12]).

Einen andern Maassstab legte der Mönch in dem Dominikanerkloster zu Florenz an, dessen reformatorisches Wirken uns an den Schluss dieser Periode führt.

1) Vegius bezeichnet seinen Geburtsort, De basilica S. Petri §. 77.

2) Nach einer andern Angabe im 1. Jahr Pius II. (August 1458—1459).

3) Ad quod mira vi naturae impellebar, sagt er De educat. liber. Lib. II. c. 9.

4) Mafeus Vegius De rebus antiquis memorabilibus basilicae S. Petri ed. Janning, Act. SS. Jun. T. VII. p. 61—85.

5) Es enthält die von Vegius selbst verfasste Grabschrift dieses Papstes §. 135. Ein anderes Zeitmerkmal ist §. 92. die Beziehung auf die Kaiserkrönung Friedrichs III. vom J. 1452.

6) Der Ausdruck im Eingang seiner Schrift §. 1. schwankt zwischen beidem, kann aber schwerlich anders verstanden werden.

7) §. 113. Er hatte nach dem Gründer des Klosters S. Stephani bei der Peterskirche geforscht, ihn aber niemals finden können neque apud *historicos* neque apud *privilegia pontificum*, in quibus magna horum habetur notitia. Nam tot ex iis quae ad basilicam pertinebant deperierunt, ut dolendum sit quantum vel negligentia vel malignitas hominum omnia consumat.

8) §. 85 = Petr. Mall. Hist. basilicae S. Petri §. 7.

9) Dass dies das eigentliche Thema ist, zeigt Lib. II. §. 71. Lib. III. §. 81.

10) Lib. I. c. 1. §. 6: quoniam hic historici officio fungimur.

11) §. 21. 12) Im 3. Buch. 13) §. 29. 30.

14) §. 38. 15) §. 46. 16) §. 37.

17) §. 42. Den Tempel des Apollo erkennt er in den Ruinen am Aventin an der Basis, unter welcher Augustus die sibyllinischen Bücher verborgen hatte §. 45. Den Tempel des Augustus suchte er nach Sueton zu bestimmen (da Caligula über demselben den palatinischen Hügel mit dem Capitol durch eine Brücke verband), also an der engsten Stelle zwischen beiden §. 48.

18) Lib. IV. §. 108—110. 112 ff. 19) §. 118.

20) Blondus Roma instaurata Lib. III. p. 262. E. Vergl. Lib. I.

p. 284. E: pudet pigetque Capitolii deformitatem referre. Er drückt auch seinen Schmerz aus vor Mit- und Nachwelt, dass an der Stelle des alten Comitium jetzt der Schweinemarkt gehalten werde Lib. II. p. 249. C.

21) Vegius l. c. Lib. I. §. 39. 40. 48. 22) §. 42.

b. Die kirchliche Reform.

§. 155. Savonarola.

Auf demselben Boden, auf welchem die humanistischen Studien aufgeblüht waren, ist das andere Princip, das aus dem Mittelalter herausführte, die kirchliche Reform auf Grund der heil. Schrift, vertreten durch Savonarola.

Hieronymus Savonarola war in seinem 23. Jahre (1475) in das Dominikanerkloster zu Bologna getreten und hat in Florenz zuerst als Lector (seit 1489), bald darauf als Prior des Klosters S. Marcus bis an seinen Märtyrertod (1498) den reformatorischen Beruf geübt, dessen Documente hauptsächlich in seinen Predigten vorliegen. Er selbst war gegründet in der heil. Schrift, mit der er seit seinen ersten Klosterjahren Tag und Nacht sich beschäftigt hatte, so dass er sie fast ganz auswendig wusste. Er forderte auch von den Theologen, dass sie dem Studium derselben unter Gebet und Reinigung des Herzens ihr ganzes Leben widmeten; und als das nährende Element des christlichen Lebens sollte sie den Gläubigen vorgelesen und erklärt werden: dass sie in den Staub geworfen sei, sah er für den Grund der Veraltung und Versunkenheit der Kirche an[1]). Also wie er selbst aus der Schrift schöpfte, so leitete er das Volk zu ihr hin. Der Inbegriff aber seiner Predigt war, wie er auf die Anklage beleidigter päpstlicher Majestät sich verantwortete (1497): dass er, selbst ein Sünder, aus allen Kräften die Sünder zur Busse und Besserung rief und den fast erloschenen christlichen Glauben in den Herzen der Menschen wiederherzustellen sich bemühte[2]).

Da er überdies die Zustände der alten Kirche als Maassstab anlegte, so erkannte er an der Kirche seiner Zeit die Schäden auch nach ihrem positiven Charakter. Er bezeichnet sie

einestheils als Rückfall in das *Judenthum*: dem evangelischen Gesetz, sagt er, sind eine Menge anderer Gesetze und Bestimmungen angeheftet, ärger als die Zusätze der Juden zu dem mosaischen Gesetz. Aber das Heil der Menschen besteht nicht in äussern Gebräuchen und Ceremonien, sondern in der Gnade Jesu Christi und der Erneuerung des h. Geistes. Anderntheils ist es die Rückkehr der Kirche in den Stand des *Heidenthums*, die er der weltlichen Eitelkeit Schuld giebt[3]). Jedoch auch die Erkenntniss war dabei betheiligt, da mit dem Eifer für das klassische Alterthum heidnische Stimmung sich verbreitet und diese mit den christlichen Elementen des Glaubens und der Sitte sich gemischt oder vielmehr sie verdrängt hatte. Schon früh, vor seinem Eintritt in den Orden, hatte er gesehn, dass viele Jupiter, Juno, Venus und Christus zugleich im Munde führten, worüber er später in einer Predigt sein Erstaunen ausspricht: sind wir, fragt er, Christen oder Heiden[4])? Ein andermal klagt er die Lehrer der Theologie an, dass sie meinten durch ihre schönen Gleichnisse und Citate aus Aristoteles, Virgil, Ovid und Cicero die todten Seelen zu erwecken[5]). — Beiden Richtungen tritt er nun auch entgegen, wie sie *im Cultus und in der Kunst* sich geltend gemacht hatten.

Einestheils der Veräusserlichung des Gottesdienstes, dem Prunk in der Grösse und Ausschmückung der Kirchen. Er wollte ein Kloster einrichten auf Monte Cane in einer Form, wie sie der Stand der wahren Mönche erforderte, schlicht, ohne Prunk und Ueberfluss: die Kirche einfach und ebenso das Kloster mit Säulen nicht von Bruchsteinen, sondern von Holz oder Ziegelsteinen, die Gewänder von Wolle oder Leinen, die Kelche schmucklos, die Bilder nicht eitel und seltsam, sondern mit dem Ausdruck der Einfalt und Andacht[6]). Das kam nicht zur Ausführung. Aber er warnt fernerhin (1496), goldnes und silbernes Kirchengeräth zu haben und marmorne Tempel zu schmücken, während man die Armen, die Tempel Gottes (nach 1 Cor. 3, 17) vor Hunger umkommen lasse. Jacobus (1, 27) sage nicht; ein reiner und unbefleckter Gottesdienst ist, goldne Becher und Gewänder anfertigen oder haben; sondern die

Waisen und Wittwen in ihrer Trübsal besuchen. Wenn man aber auf die Herrlichkeit der Stiftshütte und des salomonischen Tempels sich berufe, so antworte er: solches widerfuhr ihnen zum Vorbilde (1 Cor. 10, 11) u. s. w.[7]).

Schärfer widersetzt er sich dem in der kirchlichen Kunst einbrechenden Heidenthum. Er redet einestheils in seinen Predigten den Malern in's Gewissen: „Aristoteles, der ein Heide war, sagt in der Politik, man dürfe nicht unanständige Figuren malen lassen, aus Achtung vor der Jugend, die dadurch verlockt werde; was soll ich euch christlichen Malern sagen, die ihr diese nackten Figuren malt"[8])? Ein andermal rügt er, dass die Künstler nach der Aehnlichkeit mit jungen Florentinerinnen die Bilder der Heiligen, eine Magdalena, einen Johannes malten und alle Eitelkeit in die Kirchen brächten. Ob sie glaubten, dass Maria so gegangen sei, wie sie sie malten, gekleidet wie eine Buhlerin[9]). In der That sind Bilder der Maria aus jener Zeit vorhanden, worin sie wie eine Venus erscheint; auch hatte man kein Bedenken, sie mit den Heroinen zu vergleichen, die von Jupiter empfangen haben, der Danae, Europa, Alkmene: wie denn jene beiden schon in dem Defensorium inviolatae virginitatis b. Mariae als Instanz für dieselbe abgebildet sind (nach einem xylographischen Exemplar vom J. 1471); und das hatte bei den Humanisten seinen Fortgang[10]). Der andere Vorwurf aber hinsichtlich der Modelle ist derselbe, den die alten Apologeten den heidnischen Künstlern wegen ihrer Götterbilder gemacht hatten (s. oben S. 151). Er sprach so eindringlich, dass manche Künstler kamen und sich eidlich verpflichteten, ihre Kunst nicht mehr zu beflecken. Und da er auf die Vernichtung solcher Bilder gedrungen hatte, wurden viele gebracht, die er auf einem öffentlichen Platz feierlich verbrennen liess im J. 1497 und noch einmal im folgenden Jahr.

Uebrigens war Savonarola keineswegs ein Feind der Kunst. In eben diesen Predigten erläutert er das Wesen der Schönheit, sowohl in den zusammengesetzten Dingen als in den einfachen. Bei diesen, sagt er, besteht sie in dem Licht, wie bei der Sonne, den seligen Geistern, bei Gott selbst. Von dem Antheil aber

an seiner Schönheit hängt die der Creaturen ab; und je schöner die Seele ist, desto schöner ist der Körper; selbst ein hässlicher Körper wird durch eine heilige Seele verklärt[11]). Solche überirdische Schönheit darzustellen war niemand mehr als sein unlängst (1455) verstorbener Ordensbruder Fra Angelico da Fiesole berufen, dessen Hauptwerk grade in dem Kloster S. Marcus die Malereien aus der evangelischen Geschichte sind: und sicher hat Savonarola sie nicht angetastet. Auch macht er selbst von Kunstideen Gebrauch in seiner Schilderung der Kirche als eines Hauses und als eines Siegeswagens. Letzteres in seinem triumphus crucis vom J. 1497, worin Christus erscheint als der Sieger mit der Dornenkrone, sein Haupt umgeben von einem Strahlenkranz mit dreifachem Glanz, einem Abbild der h. Dreieinigkeit[12]): das ist ohne Zweifel hergenommen von den Bildern Christi mit dem Kreuznimbus. Das andere Gleichniss sehr ausgeführt enthalten die Adventspredigten vom J. 1493 in der Deutung eines Gesichtes, worin ihm ein herrlicher Tempel erschien von Marmor, mit Gold belegt, die Säulen von Porphyr, die Thore von Edelsteinen, der Chor von Elfenbein; aber Nachts kamen viele, verunreinigten und zerstörten den Tempel, worauf sie schnell einen andern bauten, an dem alles von Holz war, aber gemalt wie Marmor und Porphyr, — ein Bild der apostolischen und der modernen Kirche, deren Gegensatz er auch durch den seit Walafrid Strabo oft wiederholten Spruch ausdrückt: „in der ursprünglichen Kirche waren die Kelche von Holz und die Prälaten von Gold; in der heutigen sind die Prälaten von Holz und die Kelche von Gold"[13]). Dieser Kampf gegen das in der Kirche herrschende Verderben brachte ihn auf den Scheiterhaufen. Er lebte aber der Zuversicht, die Sache Christi müsse immer siegen, und hatte wiederholt erklärt (im J. 1495): „zweifelt nicht, selbst wenn ich sterben sollte, werden wir doch siegen; Gott würde Andere erwecken"[14]).

Jenes Gesicht schloss damit, dass das Dach der Kirche einstürzte. Aber mit dem Ende dieses Standes der Kirche, welches er voraussah, verkündigte er den Anfang des neuen Lichtes; denn, sagte er, das ist das Zeichen: wenn ein Ding zu

Ende geht und ein neues erwartet wird, so berühren sich Anfang und Ende[14]).

Diesen Grundsatz und diese Prophetie hat die Geschichte bestätigt. Hier schliesst sich mit dem Ausgang des Mittelalters der Anbruch der neuen Zeit zusammen.

1) Savonarola Prediche sopra il Salmo: quam bonus Israel Deus, in s. Sermone e prediche. Prato 1846. p. 535. Prediche sopra Aggeo fol. 55. (letztere sind mir nicht zugänglich). Vergl. Rudelbach Savonarola S. 338. 314f. Meier Savonarola S. 84. 200.

2) Epist. ad Alexandrum VI. abgedruckt bei Rudelbach S. 470. Meier S. 378.

3) Prediche sopra Aggeo bei Rudelbach S. 316. vergl. S. 322f. Meier S. 84f.

4) Prediche sopra l'Esodo bei Rudelbach a. a. O.

5) Prediche sopra il Salmo: quam bonus Israel Deus p. 271.

6) Burlamacchi Vita del P. F. Savonarola. Lucca 1764. p. 44.

7) De simplicitate christ. vitae. Colon. 1550. 16°. p. 128—130. Auch stellt er die Einfachheit und Innerlichkeit des altchristlichen Cultus den derzeitigen Ceremonien und dem Prunk der Kirchen entgegen, welche der unreine Geist geschmückt finde nach Luc. 11, 25., in den (A. 9) anzuf. Predigten fol. XCI. rect.

8) Prediche quadragesimali rec. l'anno 1495, Predica della I. domenica di quaresima. S. Marchese Memorie dei più insigni pittori etc. Domenicani Vol. I. ed. 2. p. 384. Vergl. Cartier Esthétique de Savonarole, in Didron Annal. archéol. T. VII. p. 251—266.

9) Prediche per quadrages. sopra Amos e Zacharia, Serm. XVI. Sabbato dopo la II. domenica de quaresima. Venet. 1514. 4°. fol. LXXXVI. vers. f. Die erste Ausgabe Florent. 1496. ist ohne Seitenzahlen. Beide finden sich in der Königl. Bibliothek zu Berlin.

10) Piper Mythol. und Symb. der christl. Kunst I, 1. S. 155ff. Die Vergleichung der Maria mit der Alkmene in dem Dialog des Joh. Tröster, Schülers des Aeneas Sylvius, v. J. 1454 s. bei Voigt Die Wiederbelebung des classischen Alterthums S. 381.

11) Prediche per quadrages. Serm. XXI. Feria VI. dopo la III. domenica di quaresima (s. A. 9) fol. CXI. rect.

12) Triumphus crucis Lib. I. c. 2.

13) Prediche sopra il Salmo: quam bonus Israel Deus p. 555ff. 570. Vergl. Rudelbach S. 157—160. Meier S. 60f.

14) Prediche sopra Job und sopra diversi Salmi bei Meier S. 83. 101. vergl. S. 106.

15) Prediche sopra Aggeo bei Rudelbach S. 317.

Vierte Periode. Die neuere Zeit.

§. 156.

Wir rechnen dieses Zeitalter (wie früher angezeigt ist, §. 147) von da an, wo in der Kirche und der Theologie der Bruch mit den bisherigen Autoritäten, der Hierarchie und der aristotelischen Philosophie erfolgt und zugleich ein neuer Aufbau auf Grund der heiligen Schrift mit den Hülfsmitteln einer neuen Sprachwissenschaft beginnt, dem zweiten Decennium des 16. Jahrhunderts. Wie die protestantische Kirche, so hat ihre Wissenschaft von vorne angefangen, und es haben sich allmälig die einzelnen theologischen Disciplinen, zunächst die Schriftauslegung und die Glaubenslehre, herausgebildet wie sie jetzt bestehn (vergl. §. 1). Die Trennung der Kirchen aber hat nicht gehindert, dass im Lauf der Jahrhunderte von der protestantischen Wissenschaft durchgreifende Anregung ausgegangen ist nach der römisch-katholischen Seite, und noch mehr, dass die dortigen Leistungen diesseits unbefangen aufgenommen sind. Insbesondere das monumentale Gebiet enthält ein gemeinsames grosses Arbeitsfeld, auf welchem gegenseitige Förderung erwachsen ist; wiewohl es an Gelegenheit zur Polemik auch nicht gefehlt hat. Zu aller Zeit aber sind diejenigen, die einen guten Glauben und die reine Liebe zur Wissenschaft haben, bereit gewesen auch von den Gegnern zu lernen.

Das Gesammtstudium aber der christlichen Kunstdenkmäler in diesem Zeitalter ist nach der Verschiedenheit der wissenschaftlichen Behandlung wie der theologischen Aneignung bis auf die Gegenwart in drei Abschnitten zu befassen. Der erste reicht bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Unter den Kunstdenkmälern waren es vor allem die Bilder, die nach ihrer allgemeinen Verbreitung und ihrer praktisch-eingreifenden Bedeutung die theologische Aufmerksamkeit, freilich in verschiedenem Sinne, auf sich zogen: ihre Kritik wird zuerst in Deutschland wach und in protestantischer Schriftauslegung und Polemik geübt: demnächst kommt die zusammenfassende Darstellung derselben in

den Niederlanden und in Italien zu Stande. Zugleich wird Rom, durch seine christlichen Alterthümer begünstigt, ein Mittelpunkt der auf diese gerichteten Studien: nicht allein dass die altchristlichen Gräber aufgedeckt und diese sammt einigen Hauptkirchen Gegenstand gelehrter Darstellung werden; es erhalten auch schon zu Ende des 16. Jahrhunderts Denkmäler aller Art ihre Verwendung für das katholische Hauptwerk über die Geschichte der Kirche.

In dem zweiten Abschnitt, von der Mitte des 17. bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts, dem Zeitalter antiquarischer Gelehrsamkeit, wird in Italien zumal in Rom die Erforschung, Bekanntmachung und Erläuterung der Denkmäler weiter durchgeführt; es machen aber in Frankreich die grossen Arbeiten der Benedictiner Epoche; in den Niederlanden treten die Münzen in die christliche Alterthumsforschung ein. Und es erhalten bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts die Denkmäler überhaupt neben den geschriebenen Quellen ihre Würdigung in der neugestalteten Disciplin der kirchlichen Alterthümer.

Endlich der dritte Abschnitt, seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, ist bezeichnet, neben ausserordentlicher Erweiterung der Denkmälerkunde und treuerer Nachbildung, durch wissenschaftlichen Charakter und geistvollere Behandlung. Hier ist Deutschland vorangegangen; aber die andern Culturländer, besonders Frankreich, Italien, England, jüngst auch Russland haben ihren vollen Antheil an der Entwickelung. Und es ist nun eine eigene, nicht mehr einen Theil, sondern die Gesammtheit der Theologie umfassende Disciplin, worin dieselbe einen Abschluss erstrebt, unter dem Namen monumentale Theologie.

Erste Abtheilung. Vom Beginn der Reformation bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.

1. Die Bilder.

Es kommen theils die Bilder an sich, theils ihr gottesdienstlicher Gebrauch in Betracht.

a. Kritik und polemischer Gebrauch der Bilder.

§. 157.

Durch das Studium der heil. Schrift, insbesondere die Kritik des griechischen Textes, wodurch die reformatorische Epoche der Theologie eingeleitet wird, wurde man zu den Handschriften geführt, und dabei auch zu solchen, die mit Malereien geschmückt sind. Aber auch ausser der gelehrten Forschung boten die Bilder sich dar in Handschriften und Drucken aus praktischem Bedürfniss, da sie im Religionsunterricht zur Veranschaulichung der Gegenstände des Glaubens in lebendigem Gebrauch geblieben waren; nicht zu gedenken, dass der biblische Bilderkreis zum grossen Theil in und an Kirchen sichtbar zu sein pflegte. Aus solchen Quellen sind im zweiten Decennium des 16. Jahrhunderts Bilder veröffentlicht in zwei Werken, welche bedeutsam an der Grenze des reformatorischen Zeitalters stehen. Von Adam von Fulda erschien im J. 1512 ein dogmatisches Lehrgedicht in 5 Abschnitten, ausgestattet mit 7 Holzschnitten, welche die Hauptmomente der Lehre vorführen, theils in Ereignissen aus dem Leben Jesu: Verkündung, Einzug in Jerusalem und Kreuzigung, theils in vor- und übergeschichtlicher Scenen: Dreieinigkeit und Schöpfung des Weibes, Höllenfahrt und jüngstem Gericht[1]); sie sind den herkömmlichen Kunstvorstellungen nachgebildet. Hingegen eine griechische Handschrift des N. Testaments ohne die Apocalypse aus dem 12. Jahrhundert (der codex Corsendoncensis, jetzt in der Wiener Bibliothek)[2]) enthält ein Bild der Dreieinigkeit, welches von Erasmus in seiner Ausgabe des N. Testaments vom J. 1519 aufgenommen ist[3]); dasselbe hat später zu Streitverhandlungen Anlass gegeben.

Demnächst ergreifen die Reformatoren den Gegenstand, so dass längst vorhandene Bilder sowohl der Kritik unterworfen als in der Polemik zu Hülfe genommen werden. Zwar kommen in dieser Zeit noch andere Bilder in polemischen Gebrauch, nehmlich solche von neuer Erfindung: Texte mit Bildern oder Bilder mit Texten; wie von Lucas Cranach Zeichnungen ausgeführt

sind, den Gegensatz Christi und des Papstes abzubilden, welche in Holz geschnitten, es sind 26 Tafeln, und von Luther mit Unterschrift versehen wurden (im J. 1521)[4]. Und solche Blätter und Schriften bilden einen nicht geringen Zweig der frühesten protestantischen Literatur. Aber nicht von Bildern, sondern vom Studium der Bilder ist hier die Rede.

Ein eigentliches Studium der Monumente lag freilich nicht auf dem Wege der Reformatoren, die mit der nächsten Aufgabe, der Läuterung und Begründung der Lehre und des Kirchenthums, vollauf beschäftigt waren. Und es ist eine Besonderheit, wenn Johann Hess der Reformator Breslau's für die alte Geschichte eine reiche Münzsammlung sich angelegt hat[5]. Wohl aber waren sie aufmerksam auf alles, was in ihren Kreis hineinragte, und wussten auch diesen Gegenstand für ihr Werk zu verwenden: das gilt vor allem von Luther.

1) Adam von Fulda Ein ser andechtig Cristenlich Buchlein etc. Wittenberg 1512, wieder abgedruckt bei Ranke Das Marburger Gesangbuch von 1549. S. 209 ff. Von den Holzschnitten s. daselbst S. 297 ff.; von denen die Dreieinigkeit und die Höllenfahrt nachgebildet sind auf Taf. 1. 2., s. S. 505 f.

2) Cod. Forlosian. 15 und in Supplem. Kollar. 5.

3) Erasm. N. Test. Basil. 1519. p. 98 99.

4) Luther Ep. ad Spalatin., in s. Br. von de Wette Th. I. S. 571: has effigies jussit Lucas a me subscribi et ad te mitti: tu eas curabis. Jam paratur *Antithesis figurata Christi et Papae*, bonus et pro laicis liber.

5) Jul. Köstlin Joh. Hess, in der Zeitschr. des Vereins für Gesch. und Alterthum Schlesiens Bd. VI. H. 2. S. 256. 259; desgl. im Evang. Kalender für 1865. S. 144.

§. 158. Luther.

Luthers Achtsamkeit auf die Monumente beweiset schon sein Aufenthalt zu Rom vom J. 1510, ein Ort, den er mit so grosser Ehrfurcht betrat und von dem er so enttäuscht zurückkam[1]. Er hat sich dort in den klassischen Stätten umgesehn, worauf er öfter in den Tischreden Bezug nimmt: „des alten Roms Fusstapfen, sagt er, kann man kaum noch erkennen, da es gestanden ist"[2]. Doch spricht er aus eigener Ansicht von

den Thermen Diocletians[3]), ausführlicher von dem Colosseum[4]) und besonders von dem Pantheon: „da ich zu Rom war, hab ich diese Kirche gesehen; die hatte keine Fenster, sondern nur oben hatte sie ein rundes Loch, davon sie Licht hatte, und war hoch gewölbet; sie hatte so dicke märmelsteinern Säulen oder Pfeiler, die unser zweene schwerlich umgreifen konnten u. s. w."[5]). Auch mehrere zu Rom befindliche Bilder werden von ihm erwähnt: die Tafel der Veronica mit dem „erdichteten" Bilde Christi, die Häupter des Petrus und Paulus im Vorhof der Peterskirche gehauen[6]); und in der Strasse, die grade nach derselben führt, das in Stein gehauene Bild der Päpstin (Johanna) mit einem Scepter, päpstischen Mantel, ein Kind am Arme tragend[7]).

Letzteres Bild zumal an solcher Stelle schien eine *Historie* auf's bündigste zu bestätigen, welche einen individuellen Makel auf das Papstthum warf. Andere Bilder von *dogmatischem* Gehalt liessen gegen den ganzen Stand sich wenden, dessen Spitze dasselbe bildet; namentlich zwei Bilder von entgegengesetzter Tendenz in Beziehung auf den Klerus, worin die Kirche und die Hölle dargestellt waren. Vor Zeiten, sagt er in seiner Schrift wider Herzog Heinrich von Braunschweig (1541)[8]), hätten „die Maler die Hölle als einen grossen Drachenkopf mit sehr weitem Rachen gebildet: darinnen mitten in der Glut stunden der Papst, Cardinäle, Bischöfe, Pfaffen, Mönche, Kaiser, Könige und Fürsten, allerlei Mann und Weiber, doch kein jung Kind. Ich wüsste fürwahr nicht, wie man sollte oder könnte des Papsts Kirchen feiner, kürzer und deutlicher malen. Denn gewiss ist sie der Höllen Schlung, der zuvörderst den Papst selbst und alle Welt verschlinget in Abgrund der Höllen, durch des Teufels Rachen, das ist durch ihr teufelisch Predigen und Lehren. Es muss nicht ein alber Mensch erdichtet haben, vielleicht aus Jes. 5, 14." — Hingegen in seiner Verantwortung wegen der ihm aufgelegten Aufruhr (1533) verweiset er auf die Darstellung der Kirche unter dem Bilde eines Schiffs: „da maleten sie ein gross Schiff, das hiess die heilige christliche Kirche: darinnen sass kein Laye, auch weder Könige noch Fürsten, sondern allein der

Papst mit den Cardinälen und Bischöfen vorne an und die Pfaffen, Mönche zu beiden Seiten mit Rudern, als wenn sie zum Himmel führen; die Layen aber schwummen im Wasser um das Schif, etliche ersoffen, etliche zogen sich zum Schiff an Stricken, welche ihnen die heil. Väter heraus worfen . . . Solch Gemälde war ein Bild und kurzer Begriff ihrer Lehre, was sie von weltlichen Ständen hielten"[9]). Hiernach hat man einen Holzschnitt von Dürer, dessen Rückseite dies Wort Luthers einnimmt'[10]).

Diese Bilder also acceptirt derselbe in der *Streittheologie* zum Zeugniss wider die Kirche, in der sie entstanden waren. Hingegen hat die *Auslegung der Schrift* ihm Anlass gegeben, manche Kunstvorstellungen zu berichtigen. Das Bild da Abraham seinen Sohn opfern will, sagt er zu 1. Mos. 22, 6'[11]), werde gemeiniglich nicht recht gemalt mit einem Schwert: es sei vielmehr ein Messer gewesen, das die Priester zu gebrauchen pflegten. Von den Weisen aus dem Morgenlande urtheilt er, sie hätten nicht nach der Vorstellung der Maler jeder eines der Geschenke (da er auch die Zahl nicht anerkennt) sondern insgesammt die drei Stücke Christo dargebracht'[12]). Er will auch nicht, dass Christus, wie gewöhnlich, auf dem Regenbogen, ein Schwert oder Galle im Munde führend gemalt werde: man wolle es denn geistlich verstehen; sondern das sei sein recht Bild und Farbe, dass unter seiner Zunge nichts, denn Milch und Honig, aus seinem Mund und Lippen nichts, denn Zucker und edler Balsam, fliessen und gehen'[13]), — eine Berichtigung, die jedoch keineswegs zutreffend, kaum erklärlich ist: denn der Sache nach wäre dies eine einseitige Vorstellung, überdies wird jene mittelalterliche Symbolik durch Offenb. Joh. 1, 16. geschützt.

1) S. Massmann Luther zu Rom, in Ilgens Zeitschr. für die histor. Theol. Th. V. S. 283 ff.

2) Luther Tischreden Cap. LXXVII, 1. herausg. von Förstemann und Bindseil Th. IV. S. 686.

3) *Ebendas.* 4) Cap. LXXIV, 37. Th. IV. S. 631.

5) *Ebendas.* Cap. VII, 97. Th. I. S. 370 f.

6) *Ebendas.* Cap. XXVII, 124. Th. III. S. 242 f.

7) *Ebendas.* Cap. XXVII, 19. Th. III. S. 183f.

8) Wider Hans Wurst W. Th. XVII. S. 1672f. Daran erinnert Lessing bei einem Gemälde, welches er in einem Kloster zu Hildesheim gefunden, Kl. antiquar. Fragm. W. v. Lachm. Th. XI. S. 212.

9) Verantwortung wegen der von Herzog Georgen ihm aufgelegten Aufrühr, W. Th. XIX. S. 2290f. Nach den Tischreden Cap. XXVII, 124. Th. III. S. 242. hat er selbst eine solche Tafel vorgezeigt.

10) Heller Dürer Th II. S. 1053.

11) Luther Auslegung von 1. Mos. 22, 6. W. Th. I. S. 2260.

12) Kirchenpostill, Auslegung von Matth. 2, 11. W. Th. XI. S. 411.

13) Auslegung des 45. Psalms W. Th. V. S. 491.

§. 159. Melanthon. Flacius.

Melanthon wurde auf *dogmatischem* Wege, zur Verantwortung der evangelischen Lehre von den Heiligen, in einer amtlichen Bekenntnissschrift auf die Bilder geführt. Zwar in der Augsburgischen Confession hat er nur die Anrufung der Heiligen gerügt (Art. XXI), ohne die Bilder ausdrücklich zu erwähnen. Aber in der Apologie wird auch deren Verehrung berührt (ab invocatione ad imagines ventum est): insbesondere gedenkt er eines automatischen Marienbildes, das er in einem Kloster gesehn und leitet die Anrufung des h. Christoph aus Missverstand seines Bildes ab, welches er allegorisch erklärt[1]). „Es habe einmal ein kluger Mann den Christoph gemalt, um anzuzeigen, dass eine Kraft des Geistes in denen sein müsse, die Christum tragen, d. h. das Evangelium lehren und bekennen, man müsse grosse Gefahren auf sich nehmen. Alsdann hätten thörichte Mönche dem Volk gelehrt, den Christoph anzurufen, als ob ein solcher Polyphem jemals existirt hätte."

In *historischem* Zusammenhang hat Matthias Flacius mit seinen Genossen, einigen frommen Männern in Magdeburg, welche nach Eröffnung neuer Quellen mit protestantischer Kritik das grosse Werk über die Geschichte der Kirche bis zum 13. Jahrhundert, die Magdeburger Centurien ausführten, diese Frage von den Bildern aufgenommen. Sie war festzustellen vor allem nach deren Ursprung und Verehrung in den frühen Jahrhunderten, aus denen auch die Thatsachen sorgfältig und unpartheiisch

vorgeführt werden: z. B. in dem Abschnitt de ritibus die Aufstellung von Märtyrerbildern in Kirchen nach Prudentius (s. oben S. 171); und dagegen die Zerstörung eines Heiligenbildes durch Epiphanius[2]). Unter den Wundern aber wird die Erzählung von dem Bilde Christi in Beryt (s. S. 210) beseitigt, da sie der Schreibart nach dem Athanasius fremd sei und sonst kein glaubwürdiger Zeuge jener Zeit dafür aufkomme[3]). Weiterhin erhält der Bilderstreit des 8. und 9. Jahrhunderts in der griechischen und abendländischen Kirche ausführliche und urkundliche Darstellung. Nun waren jüngst (1549) die Libri Carolini, gerichtet gegen das zweite nicenische Concil und dessen Beschlüsse zu Gunsten der Bilderverehrung, erschienen (s. §. 58. 59): und diese werden hier sofort benutzt, indem sie eine Reihe von Gründen hergeben, welche den Ansichten der Bilderverehrer gegenübergestellt werden[4]).

Mehr auf Einzelheiten der Bilder geht Flacius ein in einem kleinen historischen Werk, welches noch entschiedener den apologetischen oder vielmehr polemischen Zweck verfolgt: dem Verzeichniss der testes veritatis, die schon in vorigen Zeiten und zwar von Anbeginn der Kirche für die reine Lehre des Evangeliums eingestanden und Irrthümer und Missbräuche bekämpft hätten (zuerst erschienen Basel 1556). Ein solches Zeugenthum fand er auch in Bildern; und es zeigt sich, dass er ihnen forschend nachgegangen ist. Er beruft sich auf eine Handschrift der Fabeln des Aesop u. a. mit schönen Malereien, die vor 200 oder 300 Jahren angefertigt sein möchten, in der Bibliothek zu Fulda[5]): in vielen dieser Gemälde seien die päpstlichen Prälaten trefflich gewürdigt. Oft sehe man daselbst Wölfe in Kutten predigend: unter anderm einen Wolf in solcher Kleidung den umherstehenden Schafen predigend, mit der Erklärung, dass er ein Heuchler sei, und der Warnung Matth. 7, 15. Er erwähnt ferner eine Handschrift, verschiedene Malereien enthaltend, in denen Christus dargestellt war die Händler aus dem Tempel treibend, den Jüngern die Füsse waschend, der Papst aber thronend, mit Inschriften, welche wider diesen und die Klerisei gerichtet waren[6]). Auch das von Melanthon veröffentlichte Bild eines

Monstrum (des Papstesels), das im J. 1496 im Tiber gefunden sei, so wie die prophetischen Bilder gegen das Papstthum, welche Osiander herausgegeben, werden hier benutzt[7]). Unter allen den verneinenden Zeugnissen erscheint aber auch ein Bildwerk positiven Inhalts: das Grabmal Taulers in Strassburg, dessen Figur auf das Lamm Gottes hinweiset; ein Zeichen (wie es im prägnanten Sinn genommen wird), dass er mit Verleugnung aller menschlichen Verdienste und Gerechtigkeiten Christum als den alleinigen Sündentilger verkündigt habe[8]).

1) *Apolog.* conf. August. p. 229.

2) *Centur. Magdeb.* Cent. IV. c. 6. p. 409 f. Sie nennen zwar statt des Epiphanius den Hieronymus (den Uebersetzer seines Briefes). Aber in dem Catal. testium veritatis (s. Anm. 5) p. 22. hat Flacius die genauere Angabe.

3) *Ebendas.* Cent. IV. c. 12. p. 1445.

4) *Ebendas.* Cent VIII. c. 9. p. 641 ff. Vergl. c. 4. p. 274. und Catal. testium veritatis p. 71.

5) Flacius Catal. test. verit. Argentin. 1562. p. 409.

6) *Ebendas.* p. 398 f. 7) p. 571. 502. 8) p. 508.

§. 160. Beza.

An diese *Polemik* mittelst der Bilder schliesst auf reformirter Seite Theodor Beza sich an. In einem Briefe vom J. 1567 spricht er von Malern als Predigern des gerechten Gottes, welcher die Treulosigkeit der Menschen mit gerechten Strafen rächte, bis er zu unserer Zeit jene grossen, geisterfüllten Heroen, wie Luther und Zwingli, hervorgehen liess. Und beruft sich auf eine Reihe von Bildern, die voll des Vorwurfs gegen das Papstthum wären: das ist namentlich in Sculpturen am Münster zu Strassburg die Vorstellung von dem Wolf, der vom Fuchs bedient Messe liest; zu Tübingen im Hof des Stifts (des ehemaligen Klosters) ein Gemälde, welches in einer monströsen Figur das ganze Mönchsthum vor Augen stellte, und zu Genf ein Gemälde, worin der Papst unter dem Thron einer siebenköpfigen Hydra in schmählicher Gestalt erschien[1]).

Doch hat Beza auch in wissenschaftlichem Zusammenhang, nehmlich, wie schon Luther, in der *Schriftauslegung* auf die Bilder

Rücksicht genommen und die Fehler der Maler gerügt. Er erklärt sich dagegen, dass Christus auf dem Wege zur Kreuzigung und am Kreuze hangend noch die Dornenkrone getragen, wie er gewöhnlich gemalt werde[2]). Und findet es lächerlich, dass die Maler bei Darstellung der Ausgiessung des heil. Geistes gewöhnlich die Maria mitten unter die Apostel setzten, um sie auch zur Fürstin des apostolischen Collegiums zu machen[3]).

1) Beza Epist. 81. p. 269—271. ed. 3 1597.
2) Id. Annot. in Matth. 27, 29. 3) Annot. in Act. 2, 1.

b. Der Streit über den kirchlichen Gebrauch der Bilder.

§. 161.

Dieser Streit wurde einestheils auf praktische Art geführt, nehmlich durch Zerbrechen und Verbrennen der Bilder, welches frühzeitig zu Basel wie zu Wittenberg vorgenommen ist und an andern Orten zu verschiedenen Zeiten Fortgang gehabt hat. So wurden auch von Blaarer bei der Kirchen-Reformation in Tübingen die grossen steinernen Bilder Christi und des Apostels Matthias im Chor der St. Georgenkirche heruntergerissen (die übrigen, weil es zu mühsam war, konnte er nicht fortschaffen); doch sind sie vor dem Jahr 1589 wieder an ihren Ort gebracht[1]). Etwas glimpflicher verfuhr Osiander als Pfarrer zu St. Lorenz in Nürnberg, da er den englischen Gruss in dem Meisterwerk von Veit Stoss nicht vor Augen haben mochte, doch nur auf Verhüllung des Bildes bestand; wie er aber gegen diese Maria gesinnt war, beweiset der Name „goldene Grasmagd", mit dem er sie belegte. — Davon abgesehn hat die Streittheologie auf lange hin des Gegenstandes sich bemächtigt: der Streit wurde mit biblischen, kirchengeschichtlichen und dogmatischen Gründen geführt.

Einestheils zwischen Protestanten und Katholiken. Calvin erklärt im Anschluss an die Frage von Bildern Gottes: es sollten keinerlei Bilder in die Kirchen gestellt werden, da sie erfahrungsmässig zur Abgötterei führten; wobei er die Behauptung wagt, dass in den ersten fünf Jahrhunderten daselbst

keine Bilder gewesen wären[2]). Einige Gewähr dafür mochten ihm Aeusserungen des Epiphanius (es sei gegen die Schrift das Bild eines Menschen in der Kirche zu haben) und des Augustinus leisten, welche er weiterhin in der Frage von dem Ansehn der Concilien zu Ungunsten des zweiten Nicenischen anführt[3]). Das Tridentinische Concil aber bestimmte in einem seiner Decrete (1563), dass die Bilder Christi, der Maria und der andern Heiligen besonders in den Kirchen bleiben und gebührend verehrt werden sollten, mit Berufung auf das zweite Nicenische Concil[4]). Dagegen beweiset Martin Chemnitz in seiner Prüfung jenes Concils (1573)[5]), nachdem er die biblische Lehre von den Bildern erörtert, dass in der ältesten Kirche die Bilder zum Cultus nicht verwendet, nicht einmal in den Kirchen zugelassen seien: worauf er den Ursprung und die Geschichte der Bilder in den Kirchen, den Streit darüber und den Aberglauben, zu dem sie geführt, behandelt; dabei wird vornehmlich das zweite Nicenische Concil, welches die Bilderverehrung wiederherstellte, und die Frankfurter Synode, welche sie einschränkte, gewürdigt. Von katholischer Seite nahm Bellarmin besonders gegen Calvin die Frage auf in einer umfassenden Erörterung seiner Controversschrift (1582)[6]).

Nach 60 Jahren lebte die Frage wieder auf und rief in der übrigen Zeit des 17. Jahrhunderts eine Reihe von Streitschriften hervor. Gegen Bellarmin schrieb Joh. Dallăus seine vier Bücher von den Bildern, zuerst französisch, dann lateinisch (1641, 1642)[7]), zur Widerlegung der katholischen Lehre und Gebräuche von den Bildern, wofür er ihre Geschichte in den ersten acht Jahrhunderten durchgeht; fast das ganze letzte Buch handelt von den carolinischen Büchern. Ihn suchte Natalis Alexander in seiner Kirchengeschichte[8]) und Ludwig Maimbourg in seiner Geschichte der Bilderstürmer (1675)[9]) zu widerlegen. Sie fanden auf protestantischer Seite einen Gegner an Friedrich Spanheim, welcher der Frage wiederum ein eigenes Werk widmete: seine wiederhergestellte Geschichte der Bilder (1686)[10]), wodurch schon auf dem Titel die Verhandlungen jener beiden als Entstellung bezeichnet wurden. Ihm tritt Basnage in

dem betreffenden Abschnitt seiner Kirchengeschichte (1699) zur Seite[11]).

Aber auch unter den Protestanten selbst war dies ein Streitpunkt, da Zwingli von Anfang an in Wort und Schrift, wie auch Calvin, gegen den kirchlichen Gebrauch der Bilder sich aussprach, Luther aber ihren Gebrauch auch in den Kirchen zuliess[12]). In persönlicher Verhandlung trat dieser Gegensatz hervor in dem Gespräch zu Mömpelgart (1586), wo die lutherischen Theologen Württembergs die Bilder für ein Adiaphoron erklärten (Art. V, 2): welches Beza zuvor zugestand, sonderlich für die Bilder nach dem Gesicht aus Jesaias und Daniel; doch wollte er sie aus den Kirchen entfernt wissen, wo sie mehr schadeten als nützten und zur Abgötterei geführt hätten, am meisten die Crucifixe[13]). — Eine lebhafte Controverse aber rief der bilderstürmende Eifer des Abraham Scultetus hervor, der als Hofprediger des Pfalzgrafen Friedrich V., derzeit Königs von Böhmen, die königliche Schlosskirche zu Prag am 21. Dec. 1619 in der Art reformirte, dass er die Bilder herauswerfen liess und dabei unter andern den Artikel aufstellte: „Alle Bilder sollen aus den Kirchen gethan werden; alle Altäre, Tafeln, Crucifix und Gemähl, weil sie abgöttisch und aus dem Papstthum herrühren, soll man ganz und gar abschaffen." Zur Rechtfertigung hielt er am 22. December eine Predigt, die im folgenden Jahr in Prag erschien: Kurzer aber schriftmässiger Bericht von den Götzenbildern, an die christliche Gemeine zu Prag. Unter den zahlreichen Gegenschriften, welche von Lutheranern und Katholiken ausgingen[14]), sind hervorzuheben die Schriften von Friedrich Balduinus: Gründlicher Gegenbericht auf Abrah. Sculteti vermeinten Schriftmessigen Bericht von Götzenbildern. Wittenberg 1620; — und (gegen eine Verantwortung unter dem Namen Theophilus Mosanus)[15]) sein Aussführlicher vnd in Gottes Wort wolgegründter Bericht von Bildern Gottes, Christi vnd der Heiligen in vnd ausserhalb den Gotteshäusern. Wittenberg 1621.

In allen diesen Verhandlungen kommen zwar die Kunstwerke nicht unmittelbar zur Sprache; aber ausser den exegetischen und dogmatischen Fragen ist es die Geschichte der Bilder in

der alten Kirche, welche das Streitfeld ausmacht: wodurch also die *literarischen Quellen* in Betreff der Bilder gesammelt und erläutert werden, mit mehr oder weniger Kritik. Bellarmin nimmt nicht weniger als drei Christusbilder noch aus der Zeit Christi selbst an, — von denen aber eines gar kein Bild Christi gewesen, die beiden andern um viele Jahrhunderte jünger sind.

1) Crusius Schwäbische Chronik Bd. II. S. 378.

2) Calvin Instit. Lib. I. c. 11. §. 13. 3) Lib. IV. c. 9. §. 9.

4) Conc. Tridentin. Sessio XXV: decretum de veneratione sanctorum et sacris imaginibus.

5) Chemnitz Examen conc. Trident. P. IV. Loc. II.

6) Bellarmin Disputationes de controversiis christ. fidei, Controv. IV. Lib. II.

7) Joh. Dallaeus De imaginibus Libri IV. Lugd. Batav. 1642.

8) Natalis Alexander Hist. eccles. Novi Testam. Saec. VIII. diss. 6.

9) Maimbourg Hist. de l'hérésie des iconoclastes. ed. 2. Par. 1675.

10) Fr. Spanhem. Hist. imaginum restituta contr. Nat. Alexandrum et Lud. Maimburgium. Lugd. Bat. 1686.

11) Basnage Hist. de l'église depuis Jesus Christ jusqu'à présent. Roterd. 1699. T. II. Livr. 22. 23.

12) Luther Auslegung von Mich. 1, 7. W. Th. VI. S. 2745 f. Wenn er auch, nach andern Stellen, wegen des Missbrauchs die Bilder in der ganzen Welt abgethan sehn möchte.

13) Acta colloquii Montisbell. Tubing. 1594. p. 400 ff. 417. 420 f.

14) S. Pfaff De eo quod licitum est circa picturam imaginum ss. Trinitatis et personarum divinarum. Aug. Vindel. 1749. p. 36 sq.

15) Theophilus Mosanus Vindiciae oder Gründtliche Rettung der kurzen vnd Schriftmässigen Predigt, So Abraham Scultetus . . . gethan. Hanaw 1620.

c. Die Geschichte und Erklärung der Bilder.

§. 162.

Auf die Kunstvorstellungen selbst ist zuerst Johann Molanus eingegangen, Professor der Theologie am Seminar zu Löwen († 1585), in seinem Werk de picturis et imaginibus sacris liber unus (zuerst 1570), dessen zweite Ausgabe nach seinem Tode aus seinem Nachlass anders geordnet und vermehrt in

vier Büchern (1594) erschien[1]). Den Anlass dazu gab ihm die Zerstörung der Bilder durch die Geusen, welche er vor Augen hatte: er handelt in den beiden ersten Büchern von den Bildern im Allgemeinen, ihrem Gebrauch und Missbrauch, und giebt von den ältesten Nachricht aus den schriftlichen Quellen; dann geht er im dritten Buch erst die Bilder der Heiligen nach der Folge des Kirchenjahrs durch, ihre Attribute erklärend, worauf das vierte Buch mit den Bildern Jesu sich beschäftigt. Ein Mangel ist, dass nur selten für die Kunstvorstellung die wirklichen Bilder nachgewiesen werden; viel mehr, dass nur von den Bildern aus neuerer Zeit die Rede ist: was aber dem Verfasser nicht zur Last fällt, da die mittelalterlichen Quellen noch nicht erschlossen waren. Das Buch hat vielen Eingang gefunden: eine neue Ausgabe erschien zu Douai 1617; die letzte Hauptausgabe ist von Paquot, Löwen 1771. — Auch ist um jene Zeit von Cardinal Gabriele Paleotti in Bologna eine Schrift über die heiligen und profanen Bilder ausgegangen, welche in lateinischer Uebersetzung zu Ingolstadt wiederholt ist[2]).

Im Einzelnen verdient bemerkt zu werden die handschriftlich erhaltene Beschreibung der Malereien und Inschriften im Kloster Hirschau, welche Johann Parsimonius, lutherischer Abt daselbst, im J. 1574 sorgfältig ausgeführt hat: es sind zahlreiche Gemälde aus dem A. und N. Testament in der Kirche und 40 Fenstergemälde des Kreuzgangs. Ihre Uebereinstimmung mit den Bildern der Biblia pauperum ist von Lessing geltend gemacht, dem auch die Kunde von der Handschrift verdankt wird[3]).

Für einzelne Klassen von Denkmälern hat sodann der Jesuit Jac. Gretser zu Ingolstadt umfassende Untersuchungen angestellt: namentlich über die Geschichte der Kreuzesbilder, in seinen Büchern de cruce[4]); auch hat er die Geschichte der nicht von Händen gemachten Bilder behandelt im Anhang seines Commentars zum Codinus[5]): beide Schriften finden sich in seinen sämmtlichen Werken[6]). — Ihm trat Conr. Decker mit seiner Staurolatria entgegen[7]).

Wiederum das ganze Gebiet wird kurz zusammengefasst

von Federico Borromäo, Erzbischof von Mailand, Bruder und Nachfolger des Carlo Borromäo, in seinem Buch de pictura sacra libri II. (1634)[8]: welches nicht bloss mit Malereien, sondern den christlichen Bildern überhaupt sich beschäftigt, zu dem Zweck, den Künstlern zu einer würdigen Darstellung heiliger Gegenstände Anleitung zu geben. Das erste Buch handelt von den allgemeinen Erfordernissen, dem Schicklichen, der historischen Wahrheit, dem Nackten und der Bekleidung u. s. w.; im zweiten Buch kommen die einzelnen Aufgaben zur Sprache.

1) Der vollständige Titel der beiden Ausgaben ist: Molan. De picturis et imaginibus sacris liber unus tractans de vitandis circa eas abusibus et de earum significationibus Lovan. 1570. Und De historia ss. imaginum pro vero earum usu contra abusus libri IV. Lovan. 1594.

2) Gabriele Paleotti Discorso delle imagini sacre e profane. Lateinisch: De imaginibus sacris et profanis. Ingolstad. 1594. S. Guhl's Künstlerbriefe Bd. II. S. 45. 123.

3) Lessing Ehemalige Fenstergemälde im Kloster Hirschau, W. von Lachm. Bd. IX. S. 231 f. mit 2 Abbild. Und des Klosters Hirschau Gebäude u. s. w. ebendas. S. 249 ff.

4) Gretser De cruce, Ingolst. 1608. T. I. lib. II. und T. III. lib. I.

5) Id. Comm. ad Codin. de officiis ed. Goar Par. 1648. p. 285—330.

6) Id. Opp. omnia Vol. I. III. XV.

7) Conr. Decker Staurolatria. Rom. 1617.

8) Fed. Borromaeus De pictura sacra libri duo. Mediol. 1634, abgedruckt mit Anmerkungen von Gori in dessen Symbol. litter. Dec. II. Vol. VII. Rom. 1754.

2. Die Alterthümer Roms.

§. 163. Panvinio. Bosio.

Ein wesentlicher Fortschritt im Kreise christlich-monumentaler Studien war schon in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an dem Orte gemacht, der durch seine Vorgeschichte der natürliche Ausgangspunkt und Mittelpunkt derselben ist, zu Rom. Nachdem auf die christlichen Alterthümer der Stadt in verschiedenen Zeiten die Wissbegierde sich gerichtet, auch die neue Forschung um die Mitte des 15. Jahrhunderts ihrer sich angenommen hatte (§. 113. 143, 1. 150 ff.), hat nun nicht allein die

Beschreibung der Hauptkirchen ihren Fortgang, sondern es werden auch zuerst die Cömeterien als eine Fundgrube von Alterthümern bekannt. Und es sind die Namen von zwei Forschern, welche in dieser Beziehung voranstehen.

Der eine ist Onofrio Panvinio aus Verona, Augustinereremit, zuletzt im Dienste des Cardinals Alexander Farnese, als dessen Begleiter er auf der Reise zu Palermo im J. 1568 starb. Er hat in der Alterthumsforschung die monumentalen Quellen, Inschriften und andere Denkmäler, mit den literarischen verbunden, namentlich für die Geschichte Roms, auch Verona's; und hat gleicherweise das klassische wie das christliche Alterthum nebst dem Mittelalter umfasst: so dass er in einem kurzen Leben — er erreichte nur ein Alter von 39 Jahren — den Ruhm erlangte, ad omnes et Romanas et ecclesiasticas antiquitates e tenebris eruendas geboren zu sein (wie es auf dem Denkmal heisst, das seine Freunde ihm zu Rom in S. Agostino errichteten)[1]). Von seinen die letzteren betreffenden Schriften waren nur die wenigsten bekannt geworden: namentlich ausser dem Buch de coemeteriis (s. S. 697), de praecipuis urbis Romae sanctioribus basilicis 1554 (und 1570); erst unlängst sind durch Cardinal Mai seine dahin gehörenden Hauptwerke an's Licht gezogen: das ist die Geschichte und Beschreibung nebst Liturgie der beiden Hauptkirchen Roms, der lateranischen und der vaticanischen Basilica. Die eine de sacrosancta basilica, baptisterio et patriarchio Lateranensi libri V. (es sind aber nur vier Bücher vorhanden), verfasst zu Rom 1562, ist von Rasponi ausgeschrieben; daher Mai nur die Vorrede, Inhaltsanzeige und ein Kapitel über den Namen der Kirche hat abdrucken lassen[2]). Von dem andern Werk de basilica Vaticana libri VII. giebt er umfängliche Auszüge[3]).

Demnächst unternahm der Kleriker an der Peterskirche, Tiberio Alfarano, die Beschreibung der Peterskirche nach Vergleichung der älteren Nachrichten mit dem derzeitigen Befund, bei welcher er viel mehr in's Einzelne geht: er wollte ein anschauliches Bild derselben geben. Es erschien auch der Plan der Peterskirche zuerst 1589; sein Werk ist ungedruckt geblie-

ben, doch von den Spätern viel benutzt[4]). — Es folgt dann eine zahlreiche Literatur über die römischen Kirchen, woraus ich nur die ältesten Werke über die Hauptkirchen Roms erwähne: von Abate Paulus de Angelis die Beschreibung der Basilica S. Mariae majoris (1621) und seine Ausgabe der von Petrus Mallius (s. S. 504. A. 42) verfassten Beschreibung der vaticanischen Basilica mit Anmerkungen (1646)[5]); von Canonicus Cäsar Rasponi über die lateranische Basilica (1656)[6]).

Der andere, welcher an der Spitze einer eigenthümlichen Literatur steht über das unterirdische Rom (ein Gegenstand, den auch Panvinio schon berührt hatte in seinem Buch de ritu sepeliendi mortuos apud veteres Christianos et de eorundem coemeteriis), ist Antonio Bosio, der als Agent des Maltheserordens in Rom lebte. Er machte zu seiner Lebensaufgabe die Erforschung der altchristlichen Grabstätten der Stadt, denen er in den Jahren 1567—1600 alle Musse widmete, mit seinem Freunde de Rossi und Andern sie durchwandernd: er nahm Pläne auf, verzeichnete die Grabschriften und beschrieb die Kapellen, Sculpturen und Malereien dieser Grüfte; sein Name steht angeschrieben in den Katakomben des Callistus vom 15. Aug. 1598[7]). Bei seinem Tode jedoch (1629) war das Werk noch unvollendet; geordnet und vermehrt wurde es durch Severano, Priester des Oratoriums, von dem das letzte Buch ist: es erschien nehmlich in vier Büchern auf Kosten des Carlo Aldobrandini, Gesandten des Maltheserordens in Rom, den Bosio zu seinem Erben eingesetzt hatte (1632)[8]).

Hieran schliesst sich zunächst die lateinische Bearbeitung, mit wenigen Aenderungen und Zusätzen von Aringhi (1651)[9]).

1) Abgedruckt in seinen Antiquitates Veronens. 1648. Bl. §. 3. vers.

2) Mai Spicileg. Rom. T. IX. p. 141—189. 3) *Ebendas.* p. 191—382.

4) Bunsen in der Beschreib. der St. Rom Bd. II, 1. S. 59.

5) Pauli de Angelis Basilicae S. Mariae majoris de urbe descriptio. Rom. 1621. Und Basilicae veteris Vaticanae descriptio. Rom. 1646.

6) Rasponi De basilica et patriarchio Lateranensi libri IV. Rom. 1656.

7) Nach d'Agincourt Hist. de l'art T. I. p. 22. not.

8) Bosio Roma sotterranea. Opera posthuma. Rom. 1632.

9) Aringhi Roma subterranea noviss. 2 voll. Rom. 1651. u. Paris. 1659.

3. Die Kunstgeschichte.

§. 164. Vasari.

Gegenüber diesem viel behandelten Stoff erscheint als eine neue Schöpfung die Geschichte der Künstler, hauptsächlich in Italien, von Cimabue bis auf die Gegenwart, durch Vasari, Maler und Baumeister aus Arezzo (1550 und 1568). Die Anregung dazu war ihm von aussen gekommen durch eine Aufforderung (vom J. 1546), dem Giovio, der den Plan eines solchen Tractats gefasst hatte, mit einer Uebersicht an die Hand zu gehn. Es verblieb ihm aber die ganze Aufgabe, da er von Jugend auf in dieser Richtung gesammelt hatte und die Probe gefiel[1]). Die Ausführung, als die erste dieser Art (denn die Vorarbeit von Ghiberti, durch dessen Einleitung er selbst irre geführt ist, kommt nicht in Betracht)[2]) hat ihm den Namen des Vaters der Kunstgeschichte erworben. Er war dazu ausgerüstet durch einen empfänglichen und beweglichen Geist, lebendiges Gefühl für das Schöne, poetischen Schwung; so dass die Behandlung dem Gegenstande selbst verwandt ist. Aber für die frühere Zeit, wo der Stoff nicht ausreichte, hat der Drang zu gestalten ihn fortgerissen, gleichwohl Lebensbilder zu entwerfen: so dass er statt Geschichte Novellen zum Besten giebt. Doch hat er auch dort an Nachforschungen es nicht fehlen lassen, in alten Büchern[3]) (sollte auch einmal Flüchtigkeit ihm zur Last fallen) wie an den Denkmälern selbst, deren Zeit und Meister er gern aus Inschriften nachweiset: und wo er vergebens darnach gesucht (an Gebäuden zu Monreale, Neapel, Pavia, Mailand, Bologna; und Sculpturen zu Ravenna), spricht er seine Verwunderung aus über die Einfalt und geringe Ruhmesliebe der Menschen jener Zeit[4]). — Wenn dies Verdienst und dieser Mangel im Allgemeinen anerkannt ist, so fragt sich, wie seine Arbeit hier sich einreiht.

Sie bietet gegen die spärlichen Berichte der frühern Geschichtschreibung über die Künstler und ihre Werke zum erstenmal eine eingehende Darstellung des Künstlerlebens, und zwar der ganzen Reihe, welche durch die treibende Kraft in der auf-

steigenden Entwickelung zusammengehalten ist. In den Personen aber erscheint der Unterschied gegen früher, dass die Kunstübung aus den Klöstern und Kirchen mehrentheils in weltliche Hände übergegangen ist; und in den Gegenständen der Kunst, dass aus der herrschenden religiösen Richtung ein weltliches Gebiet, und seit dem Wiederaufleben des klassischen Alterthums die mythologischen Aufgaben sich ausgesondert haben. Vasari selbst als Maler umfasste beide Seiten: wie denn seine ersten Jugendwerke drei Heilige für eine Kirche in Arezzo und eine Venus mit Gratien für den Cardinal von Medici waren. Und eben so hat er als Kunsthistoriker beiden Richtungen genügt. Daraus entnehmen wir für die religiöse Sphäre zweierlei Momente.

Erstens da unter den Künstlern doch noch einige Klosterbrüder sind, wie Don Lorenzo, Fra Giovanni da Fiesole u. A., so hat das Anlass gegeben, sowohl diesen Stand als den Grund der christlichen Kunst im Verhältniss zur Gesinnung zu würdigen. Im Leben des letztgenannten heisst es: „obwohl man in jedem Stande Gott dienen kann, meinen doch Einige, sie könnten besser die Seele erretten in den Klöstern als in der Welt"; welches er dann näher begrenzt. Und nachdem er erzählt, dass Fra Angelico das ihm angebotene Erzbisthum zu Florenz ausgeschlagen, hält er dieses Beispiel den Religiosen seiner Tage vor. „Was kann oder darf man, fährt er fort, Grösseres sich wünschen, als durch ein heiliges Leben die Seligkeit des Himmels, und durch tugendhaftes Wirken ewigen Ruhm auf Erden zu erwerben? Ein so hohes und seltenes Vermögen in der Kunst aber, als dieser Bruder besass, konnte sich in Wahrheit nur bei einem Menschen von heiligem Wandel entfalten; denn die, welche in geistlichen und heiligen Gegenständen arbeiten, müssen geistliche und heilige Menschen sein"[5]).

Sodann hinsichtlich der Kunstwerke giebt er bei den christlichen wie bei den weltlichen (ausser unzähligen Notizen) oft nähern Bericht mit der Einsicht eines Künstlers und dem Affect eines Kunstfreundes. Er weiss die technischen Bedingungen und die psychologischen Feinheiten eines Werks darzulegen: z. B. bei

der Navicella des Giotto, dem h. Vincentius des Fra Bartolommeo. Ueberdies zeigt er Begeisterung für den religiösen Inhalt, und es spricht für deren Aechtheit, dass besonders Fra Giovanni da Fiesole sie erweckt: seine Krönung der Maria mit vielen heiligen Männern und Frauen, sagt er, erscheine ihm immer neu und er könne sich nicht satt daran sehen[4]). Ebenso feiert er die Hauptwerke der grossen Meister des 16. Jahrhunderts: Michelangelo's Pieta und die Transfiguration des Rafael. — In der Beschreibung seiner eigenen Werke aber lässt er christlichen Sinn (der in gelegentlichen Aeusserungen öfter hervortritt)[7]) so wie theologisches Nachdenken erkennen. Letzteres in einem Gemälde der Empfängniss Mariä vom J. 1540, das aus theologischer Berathung mit vielen Freunden und Gelehrten hervorgegangen war; später gedenkt er der Darstellung eines Crucifixus mit den 7 Tugenden, „ohne welche wir die 7 Stufen zu Christus nicht hinaufsteigen können"[8]). Und seine persönliche Stimmung in dem künstlerischen Schaffen drückt er aus, wenn es von einer Geburt Christi heisst: sei etwas Gutes daran, so sei es Geschenk Gottes; und von einer Auferstehung: er habe sie in einer Weise gemalt, welche Gott ihm eingegeben[9]).

Das entspricht seiner Auffassung von dem Wesen der Kunst, dass sie aus Gott, dass Gott selbst der erste Künstler ist und sein Gebilde das Vorbild aller Bildnerei und Malerei: wovon schon früher (S. 27 f. 32) die Rede war.

1) Vasari Descrizione delle opere di G. Vasari c. 28., in der Ausg. seiner Vite de piu ecc. pittori etc. Firenze 1846 T. I. p. 30.

2) S. Rumohr Ital. Forschungen Th. I. S. 290. und Anm. zur Uebersetzung des Vasari Th. I. S. 22.

3) Z. B. einem alten Buch im Archiv des Doms zu Pisa, Proemio delle vite c. 14. T. I. p. 210; einer alten Chronik über die Erbauung der Kirche S. Maria novella in Florenz, Vita di Gaddo Gaddi T. I. p. 297. 298.

4) Vita d'Arnolfo T. I. p. 237 f.

5) Vita di Fra Giov. da Fiesole T. IV. p. 25. 36. 6) p. 30.

7) Ueber *Michelangelo's* Sorge für den Bau der Peterskirche und die Befestigung seines Werks bemerkt er: „hieraus sieht man, dass Gott, der Schutz der Guten, ihn so lang er lebte, behütet, und seine waltende Hand über diesem Baue und seinem Meister gehalten hat bis zu seinem Tode." Und über *Giovanni von Udine*, der von seinem Meister Rafael auch im Tode

nicht getrennt sein wollte: „da beide gute Christen waren, darf man glauben, dass sie nun vereint der ewigen Seligkeit geniessen." T. XII. p. 268. T. XI. p. 313. (D. Uebers. Bd. V. S. 415. 35).

8) c. 16. 48. T. I. p. 18. 54. 9) c. 12. 48. p. 14. 55.

4. Anwendung in der Kirchengeschichte.

§. 165. Baronius.

Mitten unter jenen Einzelforschungen ist der erste, der die neuen Quellen für die Geschichte der Kirche verwerthet, der erste römische Geschichtschreiber derselben, Cardinal Cäsar Baronius († 1607), dessen grosses Geschichtswerk 1588—1607 erschien. Grade zu seiner Zeit wurden in Rom die beiden wichtigsten Denkmäler des christlichen Alterthums, die auf uns gekommen sind, ausgegraben, — beide mit Inschriften: die Statue des Hippolytus im J. 1551 und der Sarcophag des Junius Bassus im J. 1597; die er beide erwähnt, den letzteren erst in einem Zusatz der zweiten Auflage[1]). Uebrigens sind es Grabschriften und Münzen, Malereien und Sculpturen, von denen er vielfältig Gebrauch macht. Schon in der evangelischen Geschichte: dass Simeon, der das Christkind auf die Arme nahm, priesterliche Function ausgeübt, findet er von der Kirche bezeugt in heiligen Bildern[2]); auch bezieht er sich auf Gemälde älterer Zeit, wonach Christus am Kreuz mit vier Nägeln befestigt sei, während in späteren Darstellungen drei Nägel üblich geworden[3]). Ferner für die ältere Kirchengeschichte. Auf die Säule des Marc Aurel nimmt er wegen der legio fulminea und des Sieges über die Quaden im J. 174 Bezug, von dem er eine Abbildung giebt[4]). An den Sculpturen des Constantinsbogens, der wegen des Sieges über den Maxentius errichtet worden, bemerkt er den augenscheinlichen Verfall der Bildnerei[5]); die Inschrift desselben theilt er weiterhin mit[6]). Auch manche Münzen werden abgebildet: zuerst bezüglich der Eroberung Jerusalems durch Titus[7]); die ersten Münzen mit christlichen Zeichen unter Constantin dem Grossen. Aber irrthümlich, ungeachtet besonderer Vorsicht in diesem Falle, glaubt er auf einer Münze

des Crispus, des Sohnes Constantins, ein Zeichen des christlichen Bekenntnisses zu finden[8]). Dass es öfter an strenger Kritik gebricht, mag der Schwierigkeit eines so umfassenden Unternehmens, wie der Stellung des Verfassers zu Gute gerechnet werden: der zumal der Anerkennung solcher Denkmäler sich nicht entziehen konnte, die für Reliquien galten, wie die hölzerne Krippe Christi, die in Rom aufbewahrt werde[9]); oder die eine für Rom vortheilhafte Legende beglaubigen sollten, wie die Tafel mit den Bildern des Petrus und Paulus, welche P. Silvester dem K. Constantin vor seiner Taufe gezeigt habe (obwohl dieser Kaiser gar nicht in Rom getauft ist): sie werde, sagt Baronius, noch mit grosser Verehrung in der vaticanischen Basilica gezeigt[10]). — Ein Nachtheil, den die ganze Anlage des Werks, nach annalistischer Ordnung, mit sich führt, zeigt sich auch hier; während dieselbe dazu dient, ihm den Charakter des Urkundlichen zu geben, geht bei dieser Vereinzelung der Zusammenhang verloren: eine Uebersicht über die Monumente im Ganzen oder irgend welche Klassen derselben nach ihrer Bedeutung für die Kirchengeschichte wird auf dem Wege nicht gewonnen.

Auch in seinem *Martyrologium* macht er nicht selten von den Monumenten, zumal den römischen, Gebrauch: ein neues Zeichen, wie sehr er diese Klassen von Quellen zu würdigen wusste. Dazu gaben einige Gedächtnisstage ausdrücklich Veranlassung: namentlich Petri römische Stuhlfeier am 18. Januar, wobei er des hölzernen Bischofsstuhls gedenkt, der noch in der Peterskirche aufbewahrt werde; und die Kirchweih von S. Peter und S. Paul am 18. November, wobei er ausführlich von diesen Kirchen redet. Gern erwähnt er auch bei andern Heiligen die alten zu Rom ihnen geweihten Kirchen. — Ein legendarisches Gedächtniss, das des Christusbildes in Beryt (s. dagegen S. 688), zum 9. November führt ihn auf die andern Christusbilder, die bei den Griechen ein kirchliches Gedächtniss haben. Ueberdies kommen manche Bilder der Heiligen zur Sprache: bestimmte, wie die Statue des Hippolytus und das Gemälde des Sebastianus in S. Peter ad vincula[11]). Aber auch die Art der Vor-

stellung überhaupt: des Georg, der den Drachen erlegt zur Befreiung einer Jungfrau, und des Christoph in Riesengestalt, der die Wanderer durch den Fluss trägt: welche beide allegorisch erklärt werden[11]).

Selbst praktisch hat er das monumentale Interesse bewährt, da er als Cardinalpriester von S. Nereo ed Achilleo die Kirche unter Entfernung aller Zusätze in ihrer alten Schönheit wiederherstellte: und um den Zustand zu sichern liess er in der Apsis eine Inschrift in Marmor anbringen, die noch vorhanden ist[12]).

1) Baron. Annal. a. 224. n. X. a. 358. n. XXVI.
2) a. 1. n. XL. 3) a. 34. n. CXIV. 4) a. 176. n. XXIV.
5) a. 303. n. CXVI. 6) a. 312. n. LX. 7) a. 73. n. I.
8) a. 324. n. XV. 9) a. 1. n. V. 10) a. 324. n. XL.
11) Id. Martyrolog. Rom. d. 22. Aug. 20. Jan. 12) d. 23. Apr. 25. Jul.
13) Didron Annales archéol. T. II. p. 255.

§. 166. Johann Wolf.

Im protestantischen Deutschland, wo das kirchengeschichtliche Bedürfniss im Ganzen vorerst durch die Magdeburger Centurien befriedigt war, ist um diese Zeit (1600) ein geschichtliches Sammelwerk erschienen von einem Juristen Johann Wolf, zuletzt in Heilbronn, unter dem Titel Lectiones memorabiles: das sind ausgewählte Geschichten der Kirche, geordnet nach Centurien mit vielen Abbildungen[1]). Diese wenden sich, wie das Werk selbst, vorzugsweise gegen Papstthum und Klerisei und suchen sie dem Aergerniss und Spotte preiszugeben. Daher der Verfasser solche Geschichten, wie von der Päpstin Johanna, die zweimal abgebildet ist, eines Kindes genesend und am Galgen hangend[2]), und die ärgerliche Deutung der sella stercoraria (vergl. unten §. 170), eines durchbrochenen Stuhles bei der Einsetzung des Papstes[3]) sich nicht entgehen lässt. Das scheinen moderne Zeichnungen, die keinen andern Werth haben, als dass sie der damaligen polemischen Stimmung und ungeschichtlichen Auffassung in greller Weise zum Ausdruck dienen.

Wichtiger ist, dass zum Zweck der Polemik auch einige Bilder des deutschen Mittelalters hier wiedergegeben werden: namentlich die schon (S. 689) erwähnten satirischen Sculpturen in Strassburg[4]) und Tübingen[5]). Um desswillen verdient das Werk hier nicht übergangen zu werden.

1) Jo. Wolfius Lectiones memorabiles et reconditae. 2 voll. Lauingae 1600. (ed. 2. Francof. ad M. 1671).
2) T. I. p. 224. 230.
3) p. 235.
4) T. I. p. 551 ff. T. II. p. 909.
5) T. II. p. 921.

Zweite Abtheilung. Von der Mitte des 17ten bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts.

1. Die Bilder.

§. 167.

Nach der Unterbrechung durch den 30jährigen Krieg leben in Deutschland auch die Alterthumsstudien wieder auf. Und zunächst sind es die Bilder, die theils im Ganzen theils für einzelne Punkte behandelt werden. Aber es waltet durchaus noch der literarhistorische Charakter vor, bei mangelnder Kenntniss und Berücksichtigung der Monumente selbst. Die Hauptschrift dieses Fachs in der nächsten Zeit ist von Joh. Reiske über die Christusbilder (1685)[1]). Dazu kommen manche kleinere Abhandlungen, welche doch von der Richtung der Studien Zeugniss geben, wie zuvor von Sprotta über die Zeichen der vier Evangelisten (1667)[2]); sodann von Joh. Nicolai über die Nimben einst bei den Alten und jetzt in den Bildern Christi, der Apostel und der Maria (1699)[3]).

Die polemische Richtung gegen das Papstthum nehmen zu Anfang des 18. Jahrhunderts zwei Abhandlungen auf, von Cyprianus und Goetze über Malereien, wiefern sie innerhalb des Papstthums für die Wahrheit zeugen (1703,[4]) und wiefern sie dem Papstthum förderlich gewesen sind[5]).

Eine eigene Folge bilden die Abhandlungen *über die Fehler der Maler*, welche angemerkt werden, theils in kritischer Ab-

sicht, um die biblische Geschichte gegen falsche Auffassung zu sichern; theils in praktischem Zweck, um die Maler davor zu warnen. Manches Einzelne war in dieser Hinsicht schon seit der Reformationszeit zur Sprache gekommen: namentlich in der Schriftauslegung, wie wir bei Luther und Beza sahen. Und eine eigene Schrift, welche die Missbräuche rügte, von Ottonelli und Berettini, war eben zuvor in Italien erschienen (1652). In Deutschland sind die ersten, die in einem gewissen Zusammenhang den Gegenstand vornahmen, ohne, wie es scheint, diese Vorgänger zu kennen, Jünger und Rohr, deren Abhandlungen zu Leipzig 1678 und 1679 erschienen. Die von Jünger de inanibus picturis[6]) umfasst zwei Abschnitte: es wird von den unpassenden Gemälden gehandelt, erstens in Betreff des gemalten Gegenstandes, wobei falsae, obscoenae ac scandalosae unterschieden werden; sodann in Betreff der Art der Vorstellung, wobei unterschieden werden Fehler aus Unwissenheit oder aus Bosheit. Der Verfasser zeigt Kenntniss der Literatur, aber nicht der Kunstwerke; namhaft gemacht werden zwei Gemälde in Leipzig: der gehörnte Moses und die Ausgiessung des heiligen Geistes, beide in dem philosophischen Auditorium[7]). In der Abhandlung von Rohr, unter dem Titel Pictor errans in historia sacra[8]), werden nach der Folge der biblischen Geschichte A. Testaments und hauptsächlich des Lebens Jesu theils manche Verstösse gerügt gegen den Text und gegen die Gebräuche: wie die Darstellung des Moses mit zwei Hörnern und beim Abendmahl das zu Tische Sitzen statt Liegen; theils willkürliche Annahmen abgewiesen, wie die Verwandlung der Weisen aus dem Morgenlande in Könige und die Befestigung der beiden Schächer am Kreuz nicht mit Nägeln, sondern mit Stricken. Auch dieser Verfasser stützt sich nicht auf eigene Kenntniss der Denkmäler, sondern hat, wie er selbst in der Vorrede sagt, gesammelt, was er in Schriften der Gelehrten gefunden; sehr selten wird ein Gemälde genannt und wohl nur eines aus eigener Ansicht: Paulus auf der Reise nach Damaskus zu Pferde, welches er tadelt, in einer Tafel an der Wand des grossen Auditoriums des Collegiums zu Leipzig[9]). — Es folgen die ebenfalls lateinischen Ab-

handlungen von Joh. Fabricius über einige Irrthümer der Maler in der heiligen Geschichte (1684)[10]) und von Hilscher über die Irrthümer der Maler in Betreff der Geburt Christi[11]). Hieran schliesst sich hauptsächlich in Excerpten aus Rohr und Brown, Fabricius, Hilscher die Schrift von Huldericus Pulsnicensis in deutscher Sprache: von Irrthümern der Maler in Entwerfung der biblischen Geschichte (1723)[12]).

Inzwischen hatte man im Auslande den Gegenstand aufgenommen: es erschienen in Frankreich von Pelletier Remarques sur les erreurs des peintres etc., eine Reihe von Aufsätzen in den Mémoires de Trévoux (1704. 1705)[13]), die auch in's Deutsche übersetzt sind (1772): worin bei den damaligen Malern die Verletzung des Kostüms in einer Anzahl hauptsächlich evangelischer Scenen gerügt wird.

Das Hauptwerk aber ist in Spanien erschienen von Ayala, lateinisch Pictor christianus eruditus (1730) und spanisch (1782)[14]), worin nicht bloss Einzelnes herausgegriffen, sondern die Gegenstände der Bilder nach der Ordnung des Kirchenjahrs und der heiligen Geschichte durchgegangen und gelehrt erläutert werden. Das Werk wurde von Cardinal Lambertini, nachmaligem Papst Benedict XIV. sehr ausgezeichnet: darauf verweisend erklärt er, er könne nichts Besseres beibringen[15]).

1) Joh. Reiske De imaginibus Jesu Christi. Jen. 1685.

2) Gottfr. Sprotta (Praes. Thomasio, Prof. in Jena) Insignia quatuor evangelistarum. Jen. 1667 und vermehrt 1671.

3) Joh. Nicolai Disquisitio de nimbis antiquorum. Jen. 1699.

4) E. S. Cypriani De pictura teste veritatis in papatu 1703, und in seinen Dissert. varii argum. ed. Fischer. Coburg. 1755. No. IX.

5) G. H. Goetzii Dissert. de pictura papismi promotrice. Lub. 1713.

6) Joh. Frid. Jünger (resp. Ferber) De inanibus picturis. Lips. 1678.

7) *Ebendas.* II. c. 24. 30.

8) M. Phil. Rohr Pictor errans in historia sacra. Lips. 1679, und im Thes. philol. theol. Amstel. 1702. T. II. p. 860—871.

9) *Ebendas.* c. II. Sect. 2 No. 27.

10) Joh. Fabricius (resp. Krahe) Disp. theologica qua historia sacra contra nonnullos pictorum errores vindicatur. Alt. 1684.

11) P. C. Hilscher De erroribus pictorum circa nativitatem Christi. Lips. 1689 und 1705.

12) Huldericus Pulsnicensis Erbauliche Nachrichten von allerhand Irrthümern derer Mahler, so sie in Entwerfung der biblischen Geschichte A. und N. T. zu begehen pflegen. Frankf. und Leipzig 1723.

13) Pelletier Remarques sur les erreurs des peintres dans la représentation de nos mystères et dans des sujets tiréz de l'histoire sacrée, in den Mémoires de Trévoux vom Oct. 1704. p. 1981 ff. bis Sept. 1705. Eine deutsche Uebersetzung davon ist das Buch: Kritische Anmerkungen über die Fehler der Maler wider die geistliche Geschichte und das Kostüm. Aus dem Französischen. Leipzig 1772.

14) Ayala Pictor christianus eruditus sive de erroribus qui passim committuntur circa pingendas atque effingendas sacras imagines. Matriti 1730. Die spanische Uebersetzung: El pintor christiano y erudito etc. Madrid 1782. 2 voll.

15) Benedict. XIV. De servorum dei beatif. Lib. IIII. P. 2. c. 21. §. 4. Opp. T. IV. p. 765. ed. Rom. 1749.

2. Die Münzen.

§. 168.

Eine neue Klasse von Denkmälern tritt in dieser Zeit in die christliche Alterthumsforschung ein, die Münzen.

Die Grundlage ihres Studiums überhaupt bildeten die Sammlungen von Münzen des Alterthums, welche schon im 15 ten (s. S. 652), besonders seit dem 16. Jahrhundert erst in Italien angelegt waren und dann in den andern Ländern Nachahmung fanden. Aus der Ordnung und Beschreibung solcher Sammlungen, der Behandlung einzelner Klassen von Münzen und ihrer Anwendung auf die Geschichte ging als eine eigene höchst wichtige Disciplin die Numismatik hervor, die zuerst für die römischen Münzen sowohl der Republik als der Kaiserzeit ausgebildet wurde. Vor allem die letztern waren von Bedeutung für die Geschichte der Kirche. Und da schon im J. 1579 Occo die römischen Kaisermünzen bis auf Heraklius bekannt gemacht hatte, wenn auch mangelhaft und in mancher chronologischen Verwirrung; so wurden sie sofort von Baronius, dem aber auch directe Quellen zu Gebote standen, in seinen Annalen der Kirchengeschichte benutzt. Im folgenden Jahrhundert wirkte ein reges

Interesse für Denkmünzen der Gegenwart auf das Studium der alten Münzen zurück, welches zumal in der zweiten Hälfte desselben bedeutende Fortschritte machte und seinen Kreis bis in das kirchliche Gebiet ausdehnte.

Dieser Fortschritt zeigt sich einestheils in *methodischer* Hinsicht bei Ezechiel Spanheim. Derselbe hatte grosse Reisen gemacht, hatte auf diesen mannichfaltige Anregung zu jenen Studien empfangen und Kenntniss der bedeutendsten Münzsammlungen gewonnen. Im Jahre 1661, im Dienst des Churfürsten von der Pfalz ging er nach Italien und Sicilien, von wo er erst im Jahre 1665 nach Heidelberg zurückkehrte; ein andermal wurde er von demselben nach Paris geschickt, wo er später als Gesandter des Churfürsten von Brandenburg fast neun Jahre zubrachte und an den wöchentlichen Zusammenkünften für numismatische Zwecke bei dem Herzog Aumont Theil nahm. Gleicherweise blühte in Rom dieses Studium, wofür bei der Königin Christine ein Einigungspunkt war. Auch gab sein dortiger Aufenthalt Anlass zu seinem numismatischen Hauptwerk: Dissertationes de praestantia et usu numismatum antiquorum (1664)[1]), welches grossen Eingang fand: darin leitete er die Kunde dieser Denkmäler in das allgemeine Geschichtsstudium hinüber und zog aus den Münzen für die eindringende Kenntniss des Alterthums vielfachen Gewinn. Aber an der Grenze des christlichen Zeitalters blieb er stehen; nur am Schluss[2]) kommen einige byzantinische Münzen, des Constantius und Heraklius zur Sprache; und gelegentlich einmal ist von dem Moses cornutus auf Münzen die Rede[3]).

Zu gleicher Zeit benutzte Cardinal Norisius die Münzen als Unterlage historischer Thatsachen, insbesondere zur Feststellung chronologischer Epochen in gelehrten Abhandlungen, von denen namentlich sein Brief de nummo Herodis Antipae[4]) hier zu bemerken ist, da diese Münze vorzüglich dient, die Epoche der christlichen Aere zu bestimmen.

Sodann eine *materielle* Erweiterung in der Richtung auf das kirchliche Gebiet erhielt die Münzkunde, da nun auch die lange versäumten Münzen des byzantinischen Reichs an die Reihe

kamen. Noch Patinus war in seinen bronzenen Kaisermünzen, wie einst Occo, bei Heraklius stehn geblieben (1671)[5]). Du Cange aber war der erste, der die byzantinischen Münzen späterer Zeit gelehrt erläuterte, in seiner Schrift über die Münzen der Spätzeit (1678)[6]), sie auch bekannt machte, obwohl minder genau, in seiner byzantinischen Geschichte (1682)[7]). Sorgfältiger ging Banduri zu Werke, der für jene Zeit einen Abschluss der byzantinischen Münzkunde herbeiführte, wobei nur eine übersichtliche Behandlung vermisst wird, in seinem grossen Werke über die Münzen der Kaiser von Decius bis auf die Paläologen (1718)[8]).

Von den zu dieser Zeit erschienenen Münzen des Mittelalters und der neuern Zeit möge nur die Folge päpstlicher Münzen, seit Martin V. bis zum J. 1699, hier erwähnt werden, welche Bonanni herausgab (1699)[9]). Dazu die Bekanntmachung der päpstlichen Münzen aus dem Münzkabinet zu Berlin von Beger (1704)[10]).

1) Ez. Spanhem. Dissert. de praestantia et usu numismatum antiq. Rom. 1664. ed. 2. Amstel. 1671. ed. 3. Lond. 1706 und nach seinem Tode Amstel. 1717.

2) *Ebendas.* T. II. Diss. XIII. c. II. §. 7. p. 638 sq. ed. Amstel.

3) *Ebendas.* T. II. Diss. VII. c. II. §. 2. p. 400.

4) Noris. Epist. ad Pagium de nummo Herodis Antipae, bei s. Annus et epochae Syro-Maced. Florent. 1689.

5) Patinus Imperatorum Roman. a Julio Caesare ad Heraclium Numismata. Argent. 1671 und wiederholt Amstel. 1697.

6) du Cange De inferioris aevi numismat. Par. 1678, und in s. Glossar. mediae et infimae latin. ed. Henschel T. VII. P. 2. p. 140—204.

7) Id. Historia Byzantina. Par. 1682.

8) Banduri Numismata imperatorum a Decio ad Palaeologos usque. Par. 1718. 2 voll.

9) Bonnani Numismata pontificum Roman. Rom. 1699. 2 voll.

10) Beger Numismata pontificum Roman. ex cimeliarcho Berolinensi edita et illustrata. Colon. 1704.

§. 169.

Zu derselben Zeit wurde nun auch das theologische Interesse an den Münzen gepflegt. Was den Standpunkt des heid-

nischen Alterthums angeht, so ist zwar von Ezechiel Spanheim der *religionsgeschichtliche* Inhalt derselben nicht berücksichtigt in jenen Abhandlungen de praestantia et usu numismatum; und sein Werk de religione gentilium ex nummis illustranda ist nicht erschienen. Zuvor aber hatte Balthasar Bebel, Professor der Theologie in Strassburg (der wegen seiner Schriften über die kirchlichen Alterthümer noch genannt wird) diesem Gegenstande vier Abhandlungen gewidmet (1658. 1659)[1]). Gleichzeitig schrieb Joh. Benedict Carpzov, Prof. der Theologie in Leipzig, seine Abhandlung über die Münzen mit dem gehörnten Bilde Mosis (1659)[2]). Weiter wird die Bedeutung der Münzen, der jüdischen und römischen, für die *Schriftauslegung* gewürdigt von Lacarry, Professor des Hebräischen in Clermont (1671)[3]). Und mit derselben ist ihre Bedeutung für die *Kirchengeschichte* und die Theologie überhaupt erläutert in drei Abhandlungen von Val. Ernst Loescher, nachmals Superintendenten in Dresden (1694. 1695)[4]), welcher selbst eine Münzsammlung zusammengebracht hat, deren Catalog im J. 1752 erschienen ist. Den religionsgeschichtlichen Gebrauch der Münzen behandelt auch N. de Grainville in einem Briefe (1715)[5]). — Im Einzelnen hat dann Petrus Zorn mehrere Münztypen von biblischem Interesse erläutert und andere nach ihrer kirchengeschichtlichen Bedeutung in Widerspruch mit Baronius ausgelegt: etliche dieser Abhandlungen sind aufgenommen in die Sammlung seiner kleinen theologischen Schriften (1731)[6]); auch seine umfänglichere Geschichte des jüdischen Fiscus (1734)[7]) knüpft besonders an eine Münze des Nerva an, wobei er die Auslegung des Baronius berichtigt. Ferner hat G. E. Zeibich einige Abhandlungen gegeben, in denen Münzen zur Exegese benutzt werden (1743. 1745)[8]).

Endlich sind die Münzen noch zur *Erklärung der Kirchenväter*, namentlich in holländischen Ausgaben verwendet. Bei klassischen Schriftstellern war längst zuvor ein vereinzelter Anfang gemacht, aus Münzen sie zu erläutern, von Torrentius, Prediger in Antwerpen, in seinem Commentar zum Suetonius, Antverp. 1578. Erst ein Jahrhundert später folgte Patinus, der

ebenfalls den Suetonius „notis et numismatibus illustravit", Basil. 1675; und seitdem wurde diese Art Illustration gewöhnlich, wie die Ausgaben des Sueton von Grävius (1679), Pitiscus (1690) und Ezech. Spanheim (1696) beweisen. Ebenso wurde Florus herausgegeben von Grävius (1680) und Beger (1704), so wie Aurelius Victor von Pitiscus (1696). — Dieselbe Methode ist nun auch bei mehreren zu Leyden erschienenen Ausgaben von Kirchenvätern angewendet: von Gronov hin und wieder bei seiner Ausgabe des Minucius Felix (1709); von Havercamp bei seiner Ausgabe des Apologeticus Tertullians (1718) und des Orosius (1738. 1767), welche mit Abbildungen von Münzen ausgestattet sind.

1) Balth. Bebel Disputationes philologicae de theologia gentili ex antiquis nummis eruta. Witeb. 1658. 1659.

2) Joh. Ben. Carpzov Disputatio de nummis Mosen cornutum exhibentibus. Lips. 1659.

3) Lacarry Prolusio apologetica antiquorum numismatum intelligentiam interpreti sacrae scripturae esse necessariam, im Anfang seiner Historia Rom. per numismata illustrata. Claromont. 1671.

4) Val. Ernst Loescher Schediasma de nummorum veterum in theologia, explicatione s. scripturae et ecclesiasticae antiquitatis usu. Jen. 1694; ferner De rei nummariae usu in hist. ecclesiastica, und De rei nummariae usu in explicatione sacrae antiquitatis. Witeb. 1695. Zusammen in s. Stromat. T. I. Sect. III. p. 153 ff.

5) N. de Grainville Lettre sur l'usage qu'on peut faire des médailles par rapport à la religion, in den Mémoires de Trévoux a. 1715. Aout. p. 1411—1433.

6) Petr. Zorn Opuscula sacra 1731.

7) Id. Historia fisci Judaici. Altonav. 1734.

8) G. E. Zeibich Specimen observationum in N. T. ex numismatibus antiquis, und Observat. ex nummis antiquis sacrae. Witeb. 1743. 1745.

3. Die archäologischen Forschungen und Reisen.

Eine fernere Epoche in den monumentalen Studien überhaupt durch Erforschung und Bekanntmachung neuer Quellen, so wie durch Begründung einer Hülfswissenschaft, der lateinischen und der griechischen Paläographie, bezeichnen die beiden grossen Benedictiner aus dem Ende des 17ten und dem An-

fang des 18. Jahrhunderts, deren Grabmäler bei einander zu Paris in der Kirche St. Germain des Près stehen, Mabillon und Montfaucon. Beide sind auf Reisen, die zunächst literarischen Zwecken galten, auch den Kunstdenkmälern gerecht geworden, deren Unentbehrlichkeit für die Erkenntniss des Alterthums, wie wir sahen (S. 46), Montfaucon klar ausspricht: sie haben auf diesem Gebiet, der letztere mehr gesammelt, der erstere mehr persönlich fruchtbare Anregung gegeben. Ihnen reiht Ruinart sich an.

§. 170. Mabillon.

Mabillon, eben so hervorragend durch wahre Frömmigkeit wie durch Gelehrsamkeit, hatte schon die Bibliotheken von Frankreich und Belgien durchforscht für seine Acta der Heiligen des Benedictiner-Ordens, auch viel Neues in seinen Analecta (seit 1675) an's Licht gestellt, als er durch den Minister Colbert zu einer Reise nach Deutschland und der Schweiz veranlasst wurde, um die dortigen Bibliotheken zu benutzen, im Jahre 1683. So besuchte er binnen drei Monaten Basel, St. Gallen, Einsiedeln, Reichenau, Augsburg, Regensburg, Tegernsee, — nach Wien kam er nicht, da es von den Türken belagert wurde. Ebenso auf königliche Kosten, veranlasst durch den Pair und Erzbischof von Reims, de Teller, unternahm er im April 1685 eine Reise von fünfzehn Monaten nach Italien, wo er Turin, Mailand, Verona, Padua, Venedig, Ravenna, Rom und Neapel, Florenz, Bologna, Bobbio sah und von wo er 3000 gedruckte und geschriebene Bücher für die Pariser Bibliothek zurückbrachte. Auf beiden Reisen war er von dem Benedictiner Michael Germain begleitet; er hat sie beschrieben, das Iter Germanicum im vierten Bande der Analecta (1685)[1], das Iter Italicum in ausführlicherer Behandlung in seinem Museum Italicum (1687)[2].

Diese Reise glich einem Triumphzuge: überall kam man ihm entgegen, lud ihn ein und geleitete ihn zur Besichtigung der Schatzkammern und Bibliotheken[3]. Den Inhalt seiner Studien und Berichte bezeichnet er also in der Vorrede zur italienischen

Reise: „Bibliotheken, alte Denkmäler und Kleinodien, Männer durch Bildung und Gelehrsamkeit ausgezeichnet werden den Stoff unserer Erzählung darbieten . . . Auch von Malereien und Tafeln wird zuweilen die Rede sein; denn es haben solche Dinge nicht wenig Bedeutung für die Literatur"[4]). Zwar war er auch nicht unempfänglich für die Reize der Landschaft: er preiset die Lage Neapels und erwähnt, dass der Vicekönig von Neapel ihm einen Blumenstrauss geschickt[5]); doch „kehrt er alsbald zu seinem gewohnten Vergnügen, d. h. zu den Bibliotheken zurück"[6]). Ueberdies wie er selbst aller Orten seinen Verkehr mit wissenschaftlichen Männern beschreibt, giebt er ein anschauliches Bild von der damaligen wissenschaftlichen Bewegung. Mit den Vätern des Oratoriums zu Rom führten die Reisenden Gespräche „wie unter Liebenden"[7]). Dort war er zweimal, im Ganzen fast sieben Monate, nicht allein, wie er sagt, die Bibliotheken zu sehn, sondern auch die Heiligthümer und alten Monumente[8]). Von Ciampini ward er mit Fabretti zu deren Beschauung geführt[9]): er besuchte mit ihnen Kirchen[10]) und Cömeterien, namentlich des Callistus und der Cyriaca[11]), woran auch Schelstrate und Victorius Theil nahmen. Das klassische Alterthum lässt er ziemlich bei Seite; nachdem er eine antike Büste und eine Statue der Villa Borghese erwähnt, lenkt er davon ab: sed haec non sunt nostri instituti[12]). Aber christliche Alterthümer werden bemerkt und erläutert, wie die sella stercoraria (deren Gebrauch bei der Einsetzung des Papstes nebst den beiden durchbrochenen Stühlen aus 1. Sam. 2, 8. erklärt wird) in dem Kloster bei der lateranischen Basilica[13]), das musivische Bild der Maria mit ausgebreiteten Armen und dem Kreuz auf der Brust im lateranischen Baptisterium[14]), das Veronicabild Christi[15]), die Bibel von S. Paul mit Miniaturen[16]), — und in Vercelli das Evangeliarium des Eusebius mit silbernem Deckel[17]). Auch bespricht er Bilder der Taufe in Neapel, wodurch der Ritus durch Eintauchen und Uebergiessen bewiesen werde[18]). Sonst beschreibt er vornehmlich Kirchen: S. Ambrogio in Mailand[19]), S. Marco in Venedig, S. Lorenzo in Rom[20]); er zeigt insbesondere die Grabmäler in ihnen an: wie zu Rom in S. Maria mag-

giore die Grabschrift auf Steph. Platyna[21]); und in seiner deutschen Reise zu Basel die Denkmäler des Erasmus und Oecolampadius, des letztern nicht ohne eine Verwahrung[22]). — Seiner italienischen Reise sind einige Abbildungen beigegeben: sogar von einem antiken Relief zu Capua, welches er auch erklärt[23]); übrigens von mittelalterlichen Denkmälern, namentlich von einem Gemälde in jener Bibel, welches er für das Bild Karls des Kahlen hält[24]).

Auch seiner Sammlung der Acta Sanctorum ordinis Benedicti, welche seit 1688 erschienen und so viele literarische Quellen für die Geschichte der mittelalterlichen Monumente eröffnen, hat er aus dieser Veranlassung einige Abbildungen beigefügt. Mabillon starb im J. 1707.

1) Mabillon Iter Germanicum, in s. Analecta vetera T. IV. 1685. p. 3 ff. ed. nov. 1723. p. 1—16. Eine besondere Ausgabe von Fabricius, Mabillon Iter Germanicum et Launoi de scholis etc. Hamb. 1718.

2) Id. Iter Italicum, in s. Museum Italicum T. I. P. 1. 1687 und 1724.

3) Wie in seiner Vita erzählt wird, vor s. Analecta ed. nov. p. 14 sq.

4) Iter Italicum Praefat. c. 2. Bl. e. I. Wiederholt bezeichnet er als Zweck der Beschreibung, besonders Kenntniss der Bibliotheken Italiens zu geben, was bis dahin vernachlässigt sei, und der Gelehrten, mit denen er dort bekannt geworden; p. 4.

5) p. 104. 116. 6) p. 110. 7) p. 67. 8) p. 47.
9) p. 65. 10) p. 81. cf. p. 86. 11) p. 78. 90. 12) p. 66.
13) p. 59. 14) ebendas. 15) p. 88. 16) p. 70.
17) p. 9. 18) p. 73. 19) p. 15. 20) p. 31f.
21) p. 66. 22) Iter Germanic. ed. nov. p. 3.
23) Iter Italic. p. 103. 24) zu p. 70.

§. 171. Ruinart.

Nächst Mabillon verdient Ruinart erwähnt zu werden († 1709), der ihm nahe befreundet war und seit 1682 in seinen Arbeiten ihm zur Seite stand, auch sein Andenken durch einen Lebensabriss geehrt hat[1]).

Sein *literarisches* Verdienst auf kirchengeschichtlichem Gebiet besteht vor allem in der Sammlung und Erläuterung der

für ächt gehaltenen Akten der alten Märtyrer (1689); sodann in seinen Ausgaben der Geschichtswerke des Victor Vitensis über die vandalische Verfolgung (1694) und des Gregor von Tours über die fränkische Geschichte nebst der Chronik des Fredegar (1699).

Den christlichen *Monumenten* aber hat er sich gewidmet auf einer Reise durch Lothringen und Elsass (vom Aug. bis Nov. 1796), deren Beschreibung erst nach seinem Tode erschienen ist (1724)[2]). Er hatte die Reise mit Mabillon unternommen, doch so, dass sie in der Ausführung sich theilten und nur zuweilen zusammentrafen[3]). Der eigentliche Zweck war ein literarischer, zu forschen in den Archiven der Kirchen und Klöster, und zwar galt es der Geschichte ihres Ordens. Daher zunächst von Bibliotheken Rechenschaft gegeben wird: unter denen die im Kloster Murbach und zu Metz sich auszeichnen[4]). Und es ist natürlich, dass er einige Urkunden des K. Lothar höher hält als Tapeten mit Heiligengeschichten, die er an demselben Ort (zu Strassburg) fand[5]). Doch hat er sich auch weiter umgesehn: sowohl in der Gegenwart, er schildert sogar einen protestantischen Gottesdienst in Strassburg und eine jüdische Synagoge in Metz[6]); als in den Resten der Vergangenheit, selbst unter Ruinen. Und dies bildet, ausser persönlichen und landschaftlichen Mittheilungen, den Hauptinhalt der Reisebeschreibung. So verbreitet er sich über die Kirchen und deren Ausschmückung; über kirchliches Geräth, worunter der silberne Reliquienkasten des Hidulfus und eine rothseidene Casula aus Ungarn in Metz, beide mit Figuren hervorzuheben sind[7]); er nennt auch zwei Evangeliarien mit Goldschrift im Kloster Hautvillers und in der Kathedrale zu Toul[8]). Ferner zeigt er viele Gräbmäler an: z. B. das des Tauler in Strassburg und des Herzogs Karl des Kühnen in Nancy[9]). Und weiss hiebei und überhaupt aus den Inschriften Nutzen zu ziehen. Doch zeigen sich bei der Eile, mit der er reiste, Spuren von Flüchtigkeit, selbst in der Beschreibung: und es werden erhebliche Fehler nicht vermieden, wie die Angabe, dass die hölzerne Kanzel im Strassburger Münster von Luther und Zwingli benutzt sei[10]).

Sodann hat er den Gregor von Tours mit mancher Kunde altchristlicher und mittelalterlicher Denkmäler ausgestattet: theils zum Nachweis aus seiner eigenen Zeit zu den monumentalen Angaben Gregors, theils zur monumentalen Erläuterung von dessen geschichtlichen Angaben über Personen. Voran geht eine aus ihm geschöpfte Uebersicht über die Alterthümer der fränkischen Kirche (s. S. 192). Im Einzelnen bestätigt er die Anzeige eines altchristlichen Cömeteriums unweit Autun, wo das Grabmal des Bischofs Cassianus in der nach ihm benannten Kapelle noch heute sei[11]; und bezeugt, dass die von Gregor namhaft gemachten drei Kirchen zu Clermont noch vorhanden seien: da sehe man auch die Grabmäler alter Christen, wie dieser sie beschreibt, — vornehmlich in der Kirche des Venerandus mehrere Sarcophage, auf denen Christus lehrend, die wunderbare Speisung und andere heilige Geschichten vorgestellt seien[12]. Aus Mailand dienen die Mosaiken in der ambrosianischen Basilica mit der Scene, wie Ambrosius dem officium bei der Leiche des h. Martinus im Geiste beiwohnt, zur Erläuterung dieser Legende, welche Gregor überliefert[13]. Ebenso zur Erläuterung der Heiligen- und Profangeschichte nennt er einheimische Denkmäler: zum Leben des Remigius eine Handschrift zu Reims, worin die Prozession mit dessen Schweisstuch vorgestellt war[14]; zum Leben der Genovefa den reichen Reliquienkasten mit ihren Gebeinen, der zu Paris in der Kirche der Apostel aufbewahrt wurde[15]; endlich die Grabmäler der Königin Balthilde und des K. Chlothar, welche in dem von ihr erbauten Kloster Chelles noch vorhanden waren[16].

Vornehmlich auf die Denkmäler des Klosters, wo diese beiden Benedictiner ihren Sitz hatten, St. Germain des Près in Paris nimmt er Rücksicht. Es wird nicht allein in der Heiligengeschichte der kostbare Reliquienkasten mit den Gebeinen des Germanus, und mit Bezug auf das Kreuz, das die Bischöfe trugen das goldene Kreuz des Manuel Komnenus aufgeführt, welches durch ein Vermächtniss jüngst (1683) in den Besitz des Klosters gekommen war[17]. Sondern es kommt nachträglich von diesem und seinen Denkmälern auch eine ausführlichere Beschrei-

bung, welcher Abbildungen des Portals mit den Statuen der Könige und des Grabsteins der Fredegunde beigegeben sind[18]).

1) Ruinart Abrégé de la vie de Dom J. Mabillon. Paris 1709.

2) Id. Iter litterarium in Alsatiam et Lotharingiam, in Ouvrages posthumes de Mabillon et de Ruinart par Thuillier. T. III. p. 411—499. Der auf den Elsass bezügliche Theil der Reise ist neuerdings herausgegeben von Matter Voyage littéraire en Alsace par Dom Ruinart, traduit du latin accompagné de notes etc. Strasb. 1829.

3) *Ebendas.* p. 442. 454. Vergl. Matter a. a. O. p. 149 ff.

4) p. 468 ff. 478. 5) p. 457. 6) p. 460 f. 483 f.

7) p. 440. 477. 8) p. 420. 486. 9) p. 458. 436.

10) p. 456. Dagegen s. Matter p. 96. not. 3; der auch die Vorstellung rügt von drei über einander gestellten Säulen p. 67. not. 2. p. 68. not. 1.

11) Gregor. Tur. Opp. ed. Ruinart. Par. 1699, Anm. zu Gloria conf. p. 954. not. d. p. 955. not. a.

12) Append. p. 1400 f. 13) Miracul. Martini p. 1006. not. d.

14) Glor. conf. p. 961. not. a. 15) *Ebendas.* p. 973. not. h.

16) Fredegar. Chron. contin. p. 663. not. b e.

17) Glor. conf. p. 972 f. und Glor. mart. p. 736. not. a.

18) Append. p. 1369—1383. Von dem Grabstein der Fredegunde vgl. p. 601. not. g; und von den merovingischen Denkmälern, die im Grabe des Childerich gefunden waren, königlichen Insignien nebst einer Inschrift, Fredegar. Chron. contin. p. 665. not. a.

§. 172. Montfaucon.

Dreizehn Jahre nach Mabillon führte Montfaucon seine italienische Reise aus in einer Dauer von mehr als drei Jahren vom Mai 1698 bis zum Juni 1701, nachdem er eben seine Ausgabe des Athanasius beendet hatte (1689—1698). Er war inne geworden, dass nicht ohne Durchforschung der Bibliotheken Italiens, wohin so viel Handschriftliches aus Griechenland gekommen, an die griechischen Kirchenväter die letzte Hand könne gelegt werden: und so war der Hauptzweck seiner Reise solche Handschriften zu benutzen, um bekannte Texte zu verbessern, neue an's Licht zu bringen. Zugleich achtete er aber nicht allein auf alles, was ihm in griechischer und lateinischer Literatur bedeutendes vorkam, sondern auch auf die andern Denk-

mäler des Alterthums, die in Kirchen und Museen oder am Wege sich darboten. Er besuchte die Hauptorte Ober- und Mittelitaliens, verblieb in Rom drittehalb Jahre, sah auch Neapel und Capua; der Plan, die Reise nach Calabrien und Sicilien auszudehnen, kam nicht zur Ausführung, eben so wenig der Gedanke, von Venedig nach Dalmatien und dem Peloponnes überzusetzen, das letztere nicht wegen der unruhigen Zustände Italiens. Die Reise ist beschrieben in seinem Diarium Italicum (1702)[1]), worin Inschriften sowohl des klassischen als des christlichen Alterthums und des Mittelalters, und ausser Verzeichnissen von Handschriften Nachrichten von heidnischen und christlichen Alterthümern mitgetheilt werden; insbesondere ist den Denkmälern Roms (hauptsächlich den heidnischen aus einer Handschrift des Flaminio Vacca) ausführliche Beschreibung gewidmet. Ueberhaupt zeigt er, umgekehrt als Mabillon, ein grösseres Interesse für die klassischen als für die christlichen Denkmäler: die letztern setzt er meist als bekannt voraus. Und in seinen Mittheilungen ist er öfter flüchtig und ungenau, wovon ein auffallendes Beispiel die Bemerkung über eine Säule bei der Paulskirche zu Rom[2]) ist: es sei ungewiss, ob ihre Sculpturen heidnisch oder christlich seien; es ist aber der Osterleuchter mit Scenen aus dem Leben Jesu. Daher hat er sich hinsichtlich der Beschreibung Roms eine ernste Kritik zugezogen in einer eigenen Schrift von Ficoroni (1709)[3]), worin auch jene Anmerkung über den Osterleuchter gerügt wird[4]). Werthvoll für das Mittelalter sind hauptsächlich seine Mittheilungen über Siena[5]), die ihm von zuverlässiger Hand zugekommen waren.

Diese Studien fanden ihren Abschluss einestheils in seinem grossen Handschriften-Catalog (1729), anderntheils in einer umfassenden Monumenten-Sammlung. Montfaucon hatte sich zu einer Lebensaufgabe gemacht, das klassische Alterthum insgesammt, in seinen religiösen, häuslichen und bürgerlichen Denkmälern, vor Augen zu stellen und zu erläutern: 26 Jahre hat er dafür gesammelt; auch in Italien, wie er erklärt, den grössten Theil seiner Musse auf die Besichtigung der Monumente und Museen verwendet[6]). Der Prospect erschien 1716: das Werk

selbst, Antiquité expliquée, Paris 1719 in fünf Bänden, 2. Auflage 1722; dazu ein Supplement in fünf Bänden 1724. Er geht bis in's fünfte Jahrhundert hinab, die Zeit Theodosius II., der seinem Grossvater eine Säule errichtete: „dies letzte Werk des eleganten Alterthums ist gleichsam die Grenzsäule, woran noch die wenn auch unvollkommenen Spuren der bildenden Kunst wahrgenommen werden; seit jener Zeit etwa haben die nordischen Völker, welche ganz Europa überschwemmten, überall Barbarei hingebracht"[7]). Die wichtigsten von ihm mitgetheilten antiken Denkmäler, die ein kirchengeschichtliches Interesse haben, sind das Pantheon[8]), der Titus- und der Constantinsbogen[9]); ferner aus der Zeit der christlichen Kaiser der neu aufgefundene Schild des Valentinianus[10]) und mehrere Consulardiptychen[11]). Ausführlich geht er auf die Abraxasgemmen ein[12]). Eigentlich christliche Kunstdenkmäler erscheinen nur ausnahmsweise, wie die Reliefs eines altchristlichen Sarcophags[13]), die er aber unrichtig für drei Engel beim Untergang Sodoms erklärt. Dazu kommt, nur als Beigabe, aus mittelalterlicher Zeit die Abbildung achteckiger Kirchen, auf die er zuerst aufmerksam macht[14]), so wie einiger Miniaturen (s. §. 175).

Hieran schliesst sich für das Mittelalter sein zweites grosses Denkmälerwerk: Les monuments de la monarchie Françoise, welches zu Paris 1729—1733 in fünf Bänden erschien und von der ältesten Zeit bis auf Heinrich IV. sich erstreckt. Diese erste Abtheilung enthält aber nur die dynastischen Denkmäler Frankreichs und was damit zusammenhängt; die folgenden Abtheilungen, von denen die zweite in zwei Bänden die gottesdienstlichen Alterthümer umfassen sollte[15]), sind nicht erschienen. Montfaucon starb im J. 1741.

1) Montfaucon Diarium Italicum sive monumentorum veterum bibliothecarum, musaeorum etc. notitiae singulares in itinere Italico collectae. Par. 1702.

2) *Ibid.* p. 168.

3) Ficoroni Osservazioni sopra l'antichità di Roma descritte nel Diario italico dal P. Montfaucon. Roma 1709. Ferner ist erschienen von Salvinius Specimen adnotationum et emendationum, in Gori Symbolae litterariae. Vol. II. 1748. p. 208. Vol. VI. 1751. p. 41—48.

4) Ficoroni l. c. p. 35f. 5) Montfaucon l. c. p. 341—351.
6) Montfaucon Antiq. expl. T. I. p. II.
7) T. I. p. XIV. 8) T. II. P. 1. 9) T. IV. P. 1.
10) Suppl. T. IV. 11) T. III. P. 1. und Suppl. T. III.
12) T. II. P. 2. 13) Suppl. T. III. p. 50.
14) Suppl. T. II. p. 219sq.
15) Montfaucon Les monum. de la monarchie Franç. T. I. p. V.

§. 173. Muratori.

Das historische Studium in Italien repräsentirt ein jüngerer Zeitgenosse dieser Benedictiner, Muratori, dessen vielseitige Kenntniss und Thätigkeit ihren Mittelpunkt in der vaterländischen Geschichte hatte. Nachdem er in seinem 16. Jahre in den geistlichen Stand (1688), im 23sten (1695) in das Collegium der Doctoren der ambrosianischen Bibliothek eingetreten und darin 5 Jahre verblieben war, hat er 50 Jahre dem Archiv und der Bibliothek zu Modena vorgestanden bis an sein Ende († 1750). Zugleich folgte er dem Drange als Seelsorger zu wirken, wie schon in Mailand geschehen war; auch verwaltete er ein Pfarramt als Propst der Kirche S. Maria della Pomposa (1716—1733), bis die Rücksicht auf seine Gesundheit ihn nöthigte es niederzulegen. Dieser Dienst giebt Zeugniss von aufrichtiger Nächstenliebe, worüber er sich auch in einer besondern Abhandlung ausgesprochen hat (1723)[1]: und diese praktische Frömmigkeit bestätigt die Gesinnung, die er einst bekundet hatte durch die Widmung seines ersten grössern Werks, welches er, wie sich selbst unter den Schutz des Höchsten stellte[2]). Freilich zeigt sich dieselbe gefärbt durch confessionellen Eifer gegen protestantische Gelehrte, denen daselbst noch besondere Abhandlungen, hinsichtlich des Alters kirchlicher Gebräuche, entgegengesetzt sind[3]). Diese Polemik ist nicht ohne wissenschaftliche Berechtigung, wiewohl im Ton der Verketzerung; der Verunglimpfung aber der Magdeburger Centuriatoren, wozu er sich hat hinreissen lassen, wegen ihrer Kritik eines Traumgesichts bei Sozomenus[4]), steht gegenüber dass er später selbst den Mangel an Kritik ge-

rügt, namentlich die Sage von der Taufe Constantins durch Silvester für eine Fabel erklärt hat[5]).

Dies Werk war der Anfang seiner Mittheilungen aus ambrosianischen Handschriften (1697): eine Ausgabe unedirter Gedichte des Paulinus von Nola, die er gelehrt erläuterte, auch aus den Alterthümern der patristischen Zeit. Wie der Text darauf führt, kommen dieselben theils in den Anmerkungen zur Sprache, z. B. die Figur des Monogramms Christi, die Zahl der Altäre in den Kirchen[6]), vornehmlich aber in den angehängten Abhandlungen, nachdem er schon im J. 1694 dies Feld betreten hatte durch Erörterung der ersten christlichen Kirchengebäude[7]). Daran schliessen sich hier die Abhandlungen über den Schmuck der Kirchen und über das Begräbniss der alten Christen (hauptsächlich zu zeigen, dass auch die Kirchen dazu gedient haben); und was den Paulinus betrifft, so handelt er von seinen Bauten zu Nola und dem Kreuz der dortigen Kirche[8]). — Unter den folgenden Bänden bringt der zweite (1698) auch eine Abhandlung über ein Denkmal des Mittelalters, die eiserne Krone der Lombarden: ihren Ursprung, Gebrauch, den Ort der Krönung, zugleich über das Recht des Erzbischofs von Mailand[9]).

Demnächst hat er in seinem Hauptwerk, welches die literarischen Quellen der Geschichte Italiens von 500—1500 umfasst und in 27 Bänden erschienen ist (1723—1738) zur Erläuterung der Texte hin und wieder Kunstdenkmäler publicirt: namentlich zu der langobardischen Geschichte des Paulus Diaconus Geräth und Bildwerke aus Monza[10]), zu dem Pontificalbuch des Agnellus (nach Bacchini, s. S. 729) den Bischofsstuhl des 6. Jahrhunderts aus Ravenna[11]), zu der Chronik des Klosters S. Vincenz am Volturno die Malereien der Handschrift, welche die Legende der Stifter und die Uebergabe von Urkunden und Schenkungen vorstellen[12]). Zu den Papstbiographien wird ein Gemälde des 12. Jahrhunderts im Oratorium des Nicolaus abgebildet, in dessen Erläuterung der Herausgeber den P. Callistus II. an dem viereckigen Nimbus als Stifter erkennt; und zu dem Leben des Benedictus die Figur desselben aus einer Handschrift des 10. Jahrhunderts, wovon er in der Frage über

dessen Priesterthum Gebrauch macht[113]). Alles dies erscheint jedoch vereinzelt und mehr gelegentlich, ohne dass im Plan der Sammlung diese Seite berücksichtigt wäre.

Aber unmittelbar an die Beendigung derselben schliesst sich sein Werk über die Alterthümer Italiens in 6 Bänden (1738-1742). Er löste damit ein Versprechen, welches er seit Veröffentlichung der Alterthümer des Hauses Este (1. Theil 1717) gegeben hatte; während er eine allgemeine Geschichte Italiens seit dem Fall des römischen Reichs zu schreiben, wie er gebeten war, nicht mehr unternehmen mochte. Doch hat er zuletzt noch die Annalen Italiens seit Chr. Geb. bis 1749 ausgeführt (12 Bände 1744—1749). Zu den Alterthümern aber leitete ihn die Betrachtung, dass seit der Wiederherstellung der Wissenschaften sowohl die heilige als die profane Philologie viel getrieben war, beschränkt auf die Herrschaft Roms und die Blüthe Griechenlands: mit welchem Eifer, liessen die bändereichen Thesauri der griechischen und römischen Alterthümer ersehen. Hingegen das Mittelalter seit dem Einfall der Barbaren in Italien war vernachlässigt. „Aber Italien, unsere Mutter, war doch damals stets dieselbe, auch unter den Langobarden, Franken und Deutschen: wie sollte man sie nur so lange sie glücklich und herrschend war kennen wollen, aber nachdem sie vom Thron gestürzt ist verachten"[114]). Doch schliesst er das kirchliche Gebiet im Allgemeinen aus, dem schon die christlichen Völker wetteifernd, zumal in Italien obgelegen hätten: und will nur Einzelnes herausheben. Hauptsächlich ist es auf die weltlichen Alterthümer abgesehn, mit besonderer Rücksicht auf die Gegenwart, sofern vieles noch in Gebrauch war, wovon der Ursprung nicht in der römischen sondern in der barbarischen Zeit lag: also auf Nachweisungen, Auszüge und Mittheilung von Urkunden zur Schilderung des Lebens und der Sitten der Italiener im Mittelalter, in staatlicher, bürgerlicher und häuslicher Beziehung. Ferner wird die Landessprache und der Stand der Wissenschaften erläutert. Und so giebt er auch zwei Abhandlungen über den Stand der Künste[115]); jedoch beschränkt er sich auf literarische Quellen (wohin der Abdruck einer Schrift über Chrysographie ge-

hört), ohne dass der vorhandene Denkmälerschatz in Betracht gezogen wäre. Nur da er als weiteren Beleg der Unkritik (s. S. 720f.) eine Inschrift aus S. Maria ara coeli mittheilt, wonach die Kirche auf dem Capitol unter Kaiser Augustus errichtet wäre, fügt er eine Abbildung der seine Vision darstellenden Mosaiken bei, welche jüngst aufgefunden waren'[6]).

In andern Abhandlungen werden die Inschriften des Mittelalters berücksichtigt, nachdem er von früh an mit einer Sammlung klassischer und altchristlicher Inschriften beschäftigt gewesen war, welche gleichzeitig mit diesem Werk beendigt wurde: darauf werden wir noch zurückkommen.

Daneben gehen einzelne Untersuchungen her über Fragen und Entdeckungen aus dem klassischen Alterthum: namentlich (im J. 1736) über die ascia sepolcrali ein lebhafter Streit mit Maffei, an dem er einen ebenbürtigen Gegner wie Bewunderer hatte. „Wir beide, schrieb dieser an Muratori in dessen letzter Krankheit, sind in verschiedenen wichtigen Fragen übereinstimmender Meinung gewesen; in manchen andern haben wir abweichende Ansichten verfochten. Dies hat mich indess nie verhindert, in Euch die vorzüglichste Ehre Italiens anzuerkennen"[7]). Dasselbe als die allgemeine Stimmung sprach kurz nach seinem Tode Lami aus[8]). Und dass davon in seinem Vaterlande ein lebendiges Bewusstsein geblieben ist, hat die Errichtung seiner Statue zu Modena im J. 1853 gezeigt.

1) Muratori Trattato della carità cristiana in quanto esse è amore del prossimo, s. Opp. T. I. p. 47.

2) Anecdota quae ex Ambros. bibliothecae codd. nunc primum eruit L. A. Muratorius. T. I. Mediolan. 1697. p. XIV: consilium auctoris.

3) *Ebendas.* p. 42: Brentius haereticus perquam famosus . . en ut illum Paulinus impudentiae arguit. p. 178: tanti viri (Baronii) sententiam arrodere ausus est Ottius Calvinista professor; vergl. p. 184. p. 185: est haec plurium Novatorum invidiosa de nobis opinio.

4) *Ebendas.* p. 47: hanc historiam mendacissimi Centuriatores superstitiosam vocant.

5) Antiq. Ital. Dissert. 43. T. III. p. 878.

6) Anecdocta l. c. p. 42ff. 31.

7) De sacr. basilicarum apud Christianos origine ac appellatione, Opp.

T. XII. p. 68 ff. Vergl. s. Vita, von seinem Neffen Soli Muratori, ebendas. T. I. p. 11. 280.

8) Anecdota l. c. Diss. 16. 17. — 18. 21.

9) Anecdota T. II. p. 267 ff.: de corona ferrea etc. Und besonders abgedruckt Mediol. et Lips. 1719. — Von diesen Anecdota folgten später noch 2 Bände 1713; inzwischen erschienen seine Anecdota Graeca, ein Band Patav. 1709.

10) Rerum Italic. Scr. T. I, 1. zu p. 460. 509. drei Tafeln.

11) *Ebendas.* T. II, 1. zu p. 215. vier Tafeln.

12) T. I, 2. zu p. 325 ff. fünf Tafeln.

13) T. III, 1. p. 417. T. IV. zu p. 217.

14) Antiq. Ital. Praefat. T. I. p. 3.

15) T. II. p. 847 ff. Diss. 24: de artibus Italicorum post inclinationem Rom. imperii. Diss. 25: de textrina et vestibus saeculorum rudium.

16) *Ebendas.* T. III. Diss. 43. zu p. 880. Vergl. Piper Mythol. und Symb. der christl. Kunst I, 1. S. 486.

17) Maffei Lettera a Muratori, in dessen Vita a. a. O. p. 199. Vergl. v. Reumont in s. Beiträgen zur Italien. Geschichte Bd. III. S. 266; und über die Errichtung der Statue ebendas. S. 217.

18) Lami Elogio di Muratori, in s. Novelle letter. di Firenze a. 1750. und in Muratori Opp. T. I. p. LXXVIII.

4. Veröffentlichung kirchlicher Kunstdenkmäler.

Zu gleicher Zeit wurde das Studium der christlichen Alterthümer besonders in Italien eifrig getrieben, das auch zu neuen und wichtigen Publicationen kirchlicher Kunstdenkmäler führte. Es waren theils Sammlungen, die entweder nach dem Gegenstande oder nach dem Fundort vereinigt waren; theils wurden die Denkmäler einzeln, mit Erläuterungen versehen bekannt gemacht: das sind vornehmlich Bilderhandschriften und kirchliches Geräth.

a. Die Sammlungen.

§. 174.

1. In dem Menschenalter seit dem Ende des 17. Jahrhunderts kommen hauptsächlich in Rom, als dem ergiebigsten Fundort, die Kunstdenkmäler sowohl aus den Cömeterien als aus den Kirchen zur Veröffentlichung in Werken, die immer noch eine Grundlage des Studiums bilden.

Aus den Kirchen sind es vor allem die *Mosaiken*. Schon Mabillon hatte ein Mosaikbild aus Rom veröffentlicht[1]). Und Montfaucon erwähnt ein solches in Ravenna, welches er mittheilen würde, wenn nicht ein Anderer ihm zuvorgekommen wäre[2]). Das ist Ciampini, der eine Stellung in der Curie hatte als Magister brevium gratiae etc. und in den letzten Decennien jenes Jahrhunderts zu Rom einen Mittelpunkt der wissenschaftlichen Bestrebungen bildete, nicht allein in der Kirchengeschichte, sondern auch in den Naturwissenschaften († 1698). Er sammelte die Malereien dieser Art besonders aus Rom und Ravenna und erklärte sie in seinen Alten Denkmälern (1690)[3]). Dazu kommt das Werk über die von Constantin errichteten heiligen Gebäude (1693)[4]) und einzelne Abhandlungen monumentalen Inhalts, welche nach seinem Tode dem Hauptwerk einverleibt sind[5]).

Was die Denkmäler aus den Gräbern Roms betrifft, so erschien eine Reihe von Werken, in Ergänzung dessen was Bosio und Aringhi bekannt gemacht hatten, in italienischer Sprache: zuerst die *Lampen mit Figuren*, welche Bertoli gesammelt und gezeichnet, mit Anmerkungen von Bellori (1681)[6]); es sind sowohl heidnische als christliche, die letztern werden zum Schluss des dritten Abschnitts mitgetheilt. Es folgten die *Gläser mit Figuren* von Buonarroti in Florenz mit umsichtigen Erläuterungen (1716)[7]). Die Cömeterien selbst nebst den Alterthümern insgesammt, die sie darboten, abgesehn von den Sarcophagen und Wandmalereien, beschrieb und erläuterte Boldetti (1720)[8]). Einen Abschluss für jene Zeit erlangte diese Literatur durch Bottari, der nach Aringhi auf Veranlassung des Papstes Clemens XII. auf's Neue die Sarcophage und Wandmalereien Roms veröffentlichte in drei Bänden mit einem gelehrten Commentar[9]), wobei er sich zur Aufgabe machte, mit Vermeidung aller Abschweifung an die Erklärung sich zu halten[10]).

2. Nachdem also die christlichen Alterthümer Roms an's Licht gezogen waren, erhalten nun andere Hauptorte Italiens ihre monumentale Beschreibung. Es werden zunächst für Aquileja heidnische und christliche Denkmäler zusammengefasst von Bertoli (1739)[11]); während andere Städte um die Mitte des

Jahrhunderts an die Reihe kommen, wovon am Schluss dieses Abschnitts (S. 735 ff.) die Rede sein wird.

1) Mabillon Iter Italicum zu p. 281.

2) Montfaucon Diarium Italicum p. 97.

3) Ciampini Vetera Monimenta, in quibus praecipue musiva opera . . . illustrantur. 2 Bände. Rom. 1690. 1699. (der zweite ein opus posthumum). ed. nov. Rom. 1747.

4) Id. De sacris aedificiis a Constantino M. constructis. Rom. 1698.

5) Vet. Monim. T. II. c. 4: de duobus sarcoph. etc. c. 6: de cruce station. — Ciampini entdeckte im J. 1688 ein Bad am Cölius, welches von Papst Formosus hergestellt war, zu dessen Besichtigung er die römischen Alterthumsforscher und den damals in Rom anwesenden Leibnitz einlud; eine Beschreibung von seiner Hand nebst Zeichnung ist im vaticanischen Archiv, welche Paciaudi benutzt hat, De sacris balneis p. 32 ff.

6) Bertoli Li antiche lucerne sepolcrali figurate raccolte dalle cave sotterranee e grotte di Roma. Roma 1681.

7) Buonarroti Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro trovati ne' cimiteri di Roma. Firenze 1716.

8) Boldetti Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri e antichi cristiani. Rom. 1720.

9) Bottari Sculture e pitture sagre, estratte dai cimiteri di Roma publicate gia dagli autori della Roma sotterranea. Rom. 1737—1754.

10) *Ebendas.* T. I. Prefaz. p. VIII.

11) Bertoli Le antichita d'Aquileja profane e sacre. Venezia 1739.

b. Einzelne Denkmäler.

§. 175. Bilderhandschriften.

Die Miniaturmalereien, mit welchen biblische und liturgische Handschriften seit dem christlichen Alterthum so häufig, seltener historische Schriften ausgestattet wurden, bilden eine der vornehmsten Quellen wie für die Kunstgeschichte so auch für die monumentale Theologie, daher sie seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eifrige Beachtung gefunden haben und bekannt gemacht sind theils einzeln theils in ganzen Folgen. Zuerst in Deutschland und Frankreich, dann in Italien, England, Russland.

Den Anfang machen griechische Bilder. Aus Handschriften der Wiener Bibliothek hat Lambek manches veröffentlicht in seinem Commentar über diese Bibliothek: unter anderen voll-

ständig die Malereien der uralten griechischen Handschrift der Genesis, welche vom Sündenfall bis zur Bestattung Jacobs reichen[1]). Es folgen Handschriften der Pariser Bibliotheken. Aus der vortrefflichen griechischen Handschrift des Gregor von Nazianz sind zwei Bilder, welche mehrere Glieder seiner Familie und die Bestattung seines Bruders Caesarius vorstellen, von du Cange mitgetheilt (1680)[2]). Ebenfalls von Miniaturen griechischer Handschriften sowohl der heil. Schrift als der Kirchenväter gab Montfaucon Abbildungen (1708. 1715)[3]). — In der Veröffentlichung abendländischer Miniaturmalereien ging Baluz voran, der mit den Bildern fränkischer Könige aus Pariser Handschriften seine Capitularia regum Francorum (1677) ausstattete[4]). Auch ein Königsbild gab Mabillon als Probe aus der berühmten Bibel des 9. Jahrhunderts von S. Paolo in Rom in seiner italienischen Reise (1687)[5]). Worauf Montfaucon mehrere Miniaturbilder unter seine Monuments de la monarchie Franç. aufgenommen hat[6]).

Dazu kommt nun die vollständige Veröffentlichung von drei wichtigen Bilderhandschriften, alle drei aus dem Orient. Die eine ist das griechische Menologium des Basilius aus dem 10. Jahrhundert zu Rom und (damals) zu Grotta Ferrata mit zahlreichen Miniaturen, die aber nur über die erste Hälfte des Jahres vom September bis Februar sich erstrecken und einige Ereignisse aus dem Leben Jesu, übrigens Heilige, vornehmlich Märtyrerscenen zum Gegenstande haben: dies Menologium, welches der nachmalige Papst Clemens XI. zur Hälfte in's Lateinische übersetzt hatte, erschien griechisch und lateinisch mit sämmtlichen Bildern in Kupferstich, herausgegeben von Cardinal Albani (1727)[7]). Die andere ist die griechische Handschrift des N. Testaments ohne die Apocalypse, ehemals zu Nürnberg und nach ihrem damaligen Besitzer codex Ebnerianus genannt, jetzt in Oxford, aus dem 12. Jahrhundert, deren Malereien meist in einem Doppelbilde sowohl die heiligen Verfasser als geschichtliche Ereignisse aus dem Leben Jesu, der Maria und der Apostel enthalten: sie sind beschrieben von Schoenleben (1738) und herausgegeben von Murr[8]). — Endlich das syrische Evan-

geliarium in der mediceischen Bibliothek zu Florenz, dessen Text am Schluss das Datum des J. 586 anzeigt, ist mit einer Anzahl Miniaturmalereien versehen, welche theils Scenen aus dem Leben Jesu, theils Figuren von Propheten wiedergeben, einige der erstern die ganze Folioseite einnehmend, die andern nur am Rande beigefügt: sie sind von Assemani veröffentlicht (1742)[9]).

Durch solche Publicationen war ein Stoff dargeboten, woraus eine zusammenfassende Bearbeitung gegeben werden konnte, wie solche für einen Theil desselben zum erstenmal Petrus Zorn in einer für jene Zeit werthvollen und noch zu beachtenden Geschichte der Bilderbibeln (1743) ausführte[10]).

1) Lambec. Comment. de bibl. Caesar. Vindob. Lib. III. Vindob. 1670.

2) du Cange Constantinopolis christiana. Par. 1680. p. 125. 77.

3) Montfaucon Palaeogr. Graeca. Par. 1708. und Bibliotheca Coislin. Par. 1715.

4) Baluz Capitul. regum Franc. Par. 1677. (ed. 2. 1780) T. II. zu p. 1276. und p. 1277. 1279. S. auch p. 1307.

5) Mabillon Museum Italic. T. I. P. 1. p. 70.

6) Montfaucon Les monum. de la monarch. Franç. T. I. Pl. I. XXVI. XXVII.

7) *Menologium* Graecorum jussu Basilii imp. olim editum, gr. et lat. st. et op. Card. Albani. Urbini 1727.

8) Schoenleben Notitia cod. Graeci N. T. ms. quem Norimbergae servat vir ill. Ebner ab E. Norimb. 1738. p. 13. 16—28. Wiederholt von Murr Memorab. bibl. Norimb. P. II. Norimb. 1788. p. 106. 109 — 124. mit Abbildungen.

9) Assemani Catal. bibl. Medic. Laurent. mss. orient. Florent. 1742.

10) Petr Zorn Hist. bibliorum pictorum ex antiquitatibus Ebraeorum et Christianorum illustrata. Lips. 1743.

§. 176. Kirchliches Geräth.

Das kirchliche Geräth bietet mannichfaches Interesse sowohl durch seine Form, wie sie dem gottesdienstlichen Gebrauch sich anschliesst und ihn selbst erkennen lässt, namentlich bei den sacramentlichen Handlungen, als durch Ausschmückung mit Figuren und Bezeichnung mit Inschriften. Und es ist in dieser Zeit eine Reihe kleiner Schriften erschienen, welche solchen

Utensilien gewidmet sind; nicht zu gedenken grösserer Werke, in denen sie gelegentlich ihre Stelle gefunden haben.

Manche sind griechischen Ursprungs, theils geraubt bei der Plünderung Constantinopels durch die Franken im J. 1204 (s. S. 253), theils durch Schenkung herüber gekommen oder später von flüchtenden Griechen in's Abendland gerettet. So ist oder war zu Perpignan ein Reliquienkasten mit Figuren, namentlich einem geflügelten Johannes dem Täufer, der in griechischen Versen gepriesen und angerufen wird: von diesem hat Petrus de Marca, Erzbischof von Paris eine Nachricht gegeben, welche unter dessen hinterlassenen Schriften erschienen ist (1681)[1]). Das goldene Kreuz von Kaiser Manuel Komnenus, mit seiner inschriftlichen Widmung, im Besitz des Klosters St. Germain des Près, welches Ruinart erwähnt (s. S. 716), hat Montfaucon der Schriftzüge wegen abbilden lassen[2]). Wiederum eine besondere Abhandlung über ein griechisches Kreuz in Cortona, welches ausser den Brustbildern Jesu und zweier Erzengel Figuren von Heiligen schmücken, ist von Ph. Venutus, Propst der Kirche zu Livorno herausgegeben (1731)[3]).

Eins der interessantesten Geräthe des Abendlandes ist der elfenbeinerne Bischofsstuhl im Dom zu Ravenna mit Scenen aus der Geschichte des Joseph und dem Leben Jesu: diesen hat Bacchini in seiner Ausgabe des Pontificalbuchs von Ravenna (s. §. 83) zum Leben des Bischofs Maximinus, unter welchem er angefertigt ist, abbilden lassen (1708)[4]). Eine silberne Patene zu Imola mit Figuren ist Gegenstand zweier Abhandlungen von Pastritius und Pauli (1706, 1745), von denen die letztere mit Auszeichnung genannt wird[5]). Eine einzelne Elfenbeintafel, welche von jenem Bischofsstuhl getrennt war, doch jetzt dabei aufbewahrt wird, mit Darstellung des Zuges der Eltern Jesu nach Bethlehem und der Verwandlung des Wassers in Wein hat Bandini, der gelehrte Commentator der florentinischen Bibliotheken, herausgegeben (1746); aber seine Erklärung der erstgenannten Scene ist verfehlt[6]). — Insbesondere haben mehrere Sammlungen von Alterthümern zur Beschreibung Anlass gegeben. Eine solche war von Vettori in Rom angelegt (die nachher in's vati-

canische Museum gekommen ist): und er selbst hat in einer Reihe kleiner Abhandlungen, ohne sich zu nennen, einzelne ihrer Stücke bekannt gemacht. Eine Gemme des 9. Jahrhunderts mit einer kurzen Erklärung (1732)[7]), eine andere, worauf die Figuren der sieben Schläfer, mit ausführlicher Erläuterung (1741)[8]) und mehrere Denkmäler in seiner Dissertatio philologica (1751)[9]).

In Deutschland hat die Sammlung, welche zu Nürnberg von Ebner angelegt war und nachmals von Murr beschrieben ist[10]), mehrere Denkschriften von verschiedenen Verfassern hervorgerufen. Der griechischen Handschrift des N. T. mit Miniaturen und ihrer Beschreibung durch Schoenleben (1738) ist schon gedacht (S. 727). Ein elfenbeinernes Consulardiptychon, welches dann in kirchlichen Gebrauch genommen ist, hat Schwarz erläutert (1742)[11]). Und ein ehernes und vergoldetes Crucifix mit den Figuren der Cardinaltugenden und der Karitas ist von Walch bekannt gemacht[12]).

1) Petr. de Marca De theca reliquiaria, quae est Perpiniani in templo fratr. ordin. Praedicat. mit Abbildung, in s. Opuscula ed. Steph. Baluz. Par. 1681. n. XIII. Vergl. Piper Joh. der Täufer in griech. Kunstvorstellungen, im Evang. Kalender für 1867. S. 64. 66.

2) Montfaucon Palaeogr. Graeca p. 309.

3) Phil. de Venutis De cruce Cortonensi dissert. Liburni 1751.

4) Bacchini zu Agnelli Lib. pontific. Ravenn. App. p. 138.

5) Joh. Pastritius De patena argentea mystica. Rom. 1706. Sebast. Pauli De patena argentea Foro-Corneliensi dissert. Neapoli 1745. Vergl. Paciaudi De cultu Joh. Baptistae p. 166, auf dessen Urtheil ich verweise, da keine von beiden Schriften mir zugänglich ist.

6) Ang. Mar. Bandini In antiquam tabulam eburneam sacra quaedam D. N. Jesu Christi mysteria anaglypho opere exhibentia observat. Florent. 1746. Vergl. Piper im Evang. Kalender für 1867. S. 21.

7) Veteris gemmae ad christianum usum exscalptae brevis explanatio. Rom. 1732. und in Nov. Act. eruditor. Lips. 1733. p. 463—467.

8) Sanctorum septem dormientium historia ex ectypis Musei Victorii expressa. Rom. 1741.

9) Diss. philologica qua nonnulla monimenta sacrae vetustatis ex Museo Victorio depromta illustrantur. Romae 1751.

10) Murr an dem oben (S. 728. A. 8) a. O.

11) Schwarzius s. Negelinus Diss. inauguralis de vetusto quodam diptycho consulari et ecclesiastico. Altorfii 1742.

12) Joh. Ern. Imm. Walch De antiqua cruce stationali aerea inaurata diss., in Miscellan. Lips. nov. Vol. IX. P. 1. 1752. p. 60—80.

5. Die monumentale Kirchengeschichte.

§. 177.

Endlich tritt in dieser Zeit auch die Benutzung und Erörterung der Monumente für die Auffassung des *christlichen Lebens* und die *Geschichte der Kirche* ein.

Die jenseitige Grenze bezeichnen die beiden bedeutendsten Forscher im Gebiet des christlichen Alterthums zu Ende des 17 ten und Anfang des 18. Jahrhunderts Tillemont († 1698) und Bingham († 1723). Beide haben grundlegende Werke geschaffen, die noch heute ihren Werth haben, durch umfassende und sorgfältige Benutzung der Quellen und planmässige Durchführung ihrer Aufgabe: Tillemont für die Geschichte der kirchlichen Personen, Bingham für die der kirchlichen Alterthümer in den fünf ersten Jahrhunderten. Aber die Monumente haben sie zu den Quellen nicht gerechnet, auch in den Plan nicht aufgenommen. Das lag bei Tillemont[1]) mehr in der Natur seiner Aufgabe, da er die Denkwürdigkeiten des patristischen Zeitalters (die seit 1693 erschienen) unter den Gesichtspunkt der leitenden, wenigstens namhaften Personen stellte. Freilich die Aeusserung: „wie hoch man auch die Kunst der Maler stelle, man weiss, dass sie in der Geschichte wenig in Betracht kommen"[2]), scheint weit über sein Gebiet hinauszugreifen als ein allgemeiner Grundsatz, und hat so verstanden ihm eine scharfe Zurechtweisung zugezogen[3]). Das ist aber ein Missverständniss. Es handelt sich zunächst um das Zeugniss der Maler der evangelischen Geschichte, dass sie Joseph als betagt vorstellen; dem legt der Verfasser kein Gewicht bei wie er auch die Vorstellung des Jünglings, der bei der Vermählung der Maria den Stab zerbricht, in den Kreis des Apokryphischen verweiset[4]). Und darin ist er in seinem Recht, wie überhaupt wenn er auf die Kunstvorstellungen dieselbe Kritik anwendet, welche die schriftlichen Zeugnisse erfordern. Im übrigen erhellt doch, dass er auf jene, auch aus neuerer Zeit, geachtet hat. Diese Kritik aber fällt sowohl verneinend als bejahend aus: von dem Bischofsstuhl

des Petrus, den man zu Rom besitzen wollte, bemerkt er, dass Augenzeugen aus seiner Zeit (vom J. 1666) ihn um viele Jahrhunderte jünger schätzten[5]); hingegen das Zeugniss des Justinus über das Denkmal des Simon Magus auf der Tiberinsel hält er gegenüber der dort aufgefundenen, anders lautenden Inschrift aufrecht[6]): und auch wenn man anderer Ansicht ist, wird man die Umsicht seiner Prüfung anerkennen. Weiterhin hat er die Statue des Hippolytus nicht unbenutzt gelassen[7]). Im Allgemeinen aber greifen die Monumente weniger in das ganze Gebiet, wie er es sich begrenzt hatte, ein. — Anders sollte man es bei Bingham erwarten (dessen Alterthümer zuerst seit 1708 erschienen), da sein Thema von manchen Seiten auf die Monumente nicht bloss als Quellen, sondern auch als Gegenstand der Betrachtung führt. Er rügt mit Recht an den katholischen Schriftstellern de ritibus, dass sie hauptsächlich bei dem liturgischen Theil der kirchlichen Alterthümer stehen bleiben und die unhistorische Art; er selber will, nach Art der griechischen, römischen und jüdischen Alterthümer, die alten Gewohnheiten, Gebräuche und Sitten der Kirche darlegen[8]). So kommt er auch auf die heiligen Oerter an mehreren Stellen: eins der 23 Bücher seines Werks erörtert die Kirchen[9]), unter ihnen auch die Baptisterien; worauf er in dem Buch von der Taufhandlung noch einen Abschnitt von dem Taufort hat[10]); und schliesslich bei Erörterung des Begräbnisses hat er einen Abschnitt von den Cömeterien, nachdem zuvor unter den gottesdienstlichen Personen von den Todtengräbern (fossores) die Rede gewesen ist[11]). Ferner in dem erstgenannten Buch umfasst die Aufschrift neben den Kirchen das kirchliche Geräth: ein eigenes Kapitel handelt von dem Schmuck der Kirchen[12]). Und das Buch von der Kirchenzucht in dem Abschnitt, der die Sünden wider das erste Gebot betrifft, geht auf die Amulette ein[13]). Doch tritt auch in solchem Zusammenhang die Veranschaulichung der Monumente zurück. Dies mag sich daraus erklären, dass er seine Aufgabe auf die fünf ersten Jahrhunderte beschränkte und dass ihm in England christliche Monumente dieser ältesten Zeit kaum vor Augen kommen konnten.

Indessen trieb seit eben dieser Zeit jener Vorgang der klassischen Alterthümer auch das Studium und die Methode der *kirchlichen Alterthümer* vorwärts. Sie waren also bisher hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt des Cultus und der Gebräuche (ritus) aufgefasst und dafür die literarischen Quellen benutzt: und bei diesen, ungeachtet der Erweiterung des Thema's, blieb auch Bingham stehen. Nachdem aber im Lauf des 17. Jahrhunderts die Erforschung der Monumente solche Fortschritte gemacht und ihre Kenntniss sich verbreitet hatte, nahm zu Anfang des 18. Jahrhunderts Joh. Alb. Fabricius die Hauptklassen derselben in den Plan auf, den er in umfassender Weise, nach Analogie der Thesauri für die griechischen und römischen Alterthümer, entwarf für eine Sammlung der Hauptschriften über die kirchlichen Alterthümer. Dieser Thesaurus antiquitatum ecclesiasticarum, dessen Entwurf zuerst in einer Vorrede (1709)[14]), dann in seiner Bibliographia antiquaria (1716)[15]) erschien, war auf zwölf Bände berechnet, von denen der siebente die Kirchengebäude und das kirchliche Geräth, der zwölfte die Cömeterien umfassen sollte; in den beiden Fächern werden an erster Stelle aufgeführt die Werke von Ciampini und Aringhi. Dadurch war der Stoff und die Aufgabe bezeichnet. — Die Ausführung derselben erfolgte um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Der erste, welcher den Monumenten im Kreise der Alterthümer Raum gab, war Mamachi, der mit seinem weit angelegten Werk nicht zu Ende gekommen, von den Monumenten aber, freilich nur denen aus den Katakomben, namentlich Sarcophagen, Lampen, bemalten Gläsern, im ersten und dritten Theil (1749. 1751) einen mässigen Gebrauch gemacht hat[16]).

Ebenso wurde es für die *Kirchengeschichte* überhaupt von Franz Bianchini, dem Verfasser der Istoria universale, und nach dessen Tode von seinem Neffen Joseph Bianchini nebst dem Kupferstecher Barbazza unternommen, sie auf die monumentalen gleichwie auf die schriftlichen Quellen zu gründen in der Demonstratio historiae ecclesiasticae quadripartitae, welche so benannt ist, weil der Zeitraum von Chr. Geb. bis zum J. 1600 in viermal 4 Jahrhunderte getheilt wird: es ist davon aber nur

ein Band in drei Theilen erschienen, der die beiden ersten Jahrhunderte umfasst[1]). Das ist freilich eine Zeit, wo die Monumente noch sehr spärlich sind und manches unächte aushelfen muss. Aber der Beginn, die Stellung der Aufgabe und das Streben war doch verdienstlich.

1) Seine Biographie von Hefele in dessen Beitr zur Kirchengesch. u. s. w. Bd. II. S. 100ff.

2) Tillemont Mém. p. s. à l'hist. eccles. T. I. Note III. sur S. Joseph p. 480.

3) Zu jener Aeusserung bemerkt der Recensent von Mrs. Jameson Hist. of our Lord etc. im Quarterly Review Vol. 116. London 1864. p. 150: he spoke as one totally ignorant of what, in an historical sense, to look for in a picture. In truth, early works of art are as full of dates and natural sequence of formation to the christian archaeologist, as are the strata of this earth to the practised eye of the geologist etc.

4) T. I. p. 481. So stellt er auch bei Seite das Vorhaben des Jac. Chifflet, zu schreiben über die Form des Andreaskreuzes tout fondé sur les sculptures et les peintures T. I. p. 593.

5) T. I. p. 521. 6) T. II. p. 482. 7) T. III. p. 241.

8) Bingham Origines s. antiq. christ. T. I. Praefat. p. 26. 27.

9) Lib. VIII. T. III. p. 112ff.

10) Lib. XI. c. 6. §. 11—13. T. IV. p. 257ff.

11) Lib. XXIII. c. 1. T. X. p. 1ff. Lib. III. c. 8. T. II. p. 42ff.

12) Lib. VIII. c. 8. T. III. p. 287ff.

13) Lib XVI. c. 5. §. 6. T. VII. p. 251ff.

14) Jo. Alb. Fabric. Praefat. ad Voigti Thysiasteriologia. Hamb. 1709.

15) Id. Bibliographia antiquaria, ed. 2. Hamb. 1716. p. 112—116. ed. 3. 1760. p. 169—174.

16) Mamachi Origines et antiquitates christianae T. I. 1749. T. III. 1751.

17) Jos. Blanchini Demonstratio historiae ecclesiasticae quadripartitae comprobatae monumentis pertinentibus ad fidem temporum et gestorum. Rom. 1752—1754.

6. Die monumentalen Studien um die Mitte des 18. Jahrhunderts.

Wir verweilen bei dieser Epoche, wo die monumentalen Studien sowohl einen Höhepunkt erreichen als den Ausgangspunkt für das folgende Zeitalter bilden, um die gleichzeitigen Bestrebungen zusammenzufassen.

a. In Italien.

Jene Bestrebungen nehmlich eines Mamachi und Bianchini stehen nicht vereinzelt. Die Epoche um die Mitte des 18. Jahrhunderts und in den nächsten Decennien wird bezeichnet durch eine schöne Regsamkeit und Fruchtbarkeit im Gebiet der christlich monumentalen Studien. Eine Generation trefflicher Forscher war eben zu Grabe gegangen: Georgi, besonders durch liturgische Arbeiten verdient, † 1747; Boldetti, der die Alterthümer der Cömeterien an's Licht gebracht hatte, † 1749. Viele andere aber waren zu dieser Zeit in voller Thätigkeit.

§. 178. Sammlung und Erklärung der Monumente.

Erstens hatten mehrere durch Geburt oder hohe kirchliche Stellung hervorragende Männer sich zur Aufgabe gesetzt, christliche Alterthümer in Privat- oder öffentlichen Sammlungen zu vereinigen. Und diese, zum Theil noch bestehend, boten dem Studium neue Anregung.

Das Zeichen gab Marchese Scipione Maffei durch Anlegung des Museums zu Verona, welches jedoch hauptsächlich klassischen Monumenten und zwar Inschriften gewidmet ist. Aber seine Veröffentlichung desselben, die einen umfassendern Plan verfolgt, bringt auch manches christliche aus dem übrigen Italien, darunter zwei Sarcophage aus Verona[1]). Ferner hat Cardinal Angelo Maria Quirini († 1755)[2]) eine Sammlung zusammengebracht, welche der Stadt Brescia zugefallen ist: sie enthält einige werthvolle Stücke aus dem christlichen Alterthum. Desgleichen hat Cardinal Passionei († 1761)[3]) seine Villa zu Frascati mit klassischen und christlichen Alterthümern geschmückt. — Das wichtigste war die Anlegung des Museum christianum durch P. Benedict XIV. im vaticanischen Palast[4]), welches zahlreiche altchristliche Sarcophage so wie Geräthe und Bildwerke alter und mittlerer Zeit umfasst und noch jetzt die bedeutendste Sammlung von Denkmälern des höhern christlichen Alterthums bildet.

Dies traf in dieselbe Zeit, als Bottari noch mit der neuen Bearbeitung des unterirdischen Rom beschäftigt war, welche mit dem dritten Bande 1754 zu Ende geführt wurde (s. S. 725).

Ausserdem drängen sich in dieser Zeit die Publicationen altchristlicher und mittelalterlicher Denkmäler, ausgestattet mit gelehrten Commentaren.

Einen Mittelpunkt solcher Arbeiten bot Gori zu Florenz, der sich längere Zeit mit den Denkmälern des klassischen Alterthums beschäftigt und das Museum Florentinum (1731—1742) an's Licht gestellt hatte. Darauf wandte er sich den christlichen Alterthümern zu und bedauerte so spät dazu gekommen zu sein[5]). Nun gab er eine Zeitschrift heraus hauptsächlich für klassische und christliche Alterthumskunde, (auch für Mathematik), seine Symbolae litterariae (seit 1748), die manche werthvolle Beiträge zur letzteren enthält: einiges nur in neuem Abdruck, wie die Schrift von Borromäo de pictura sacra[6]). Unter den neuen Beiträgen sind hervorzuheben: von Costadoni die Erklärung einer griechischen Tafel mit dem Kreuz, von Laurentius a Turre ein Aufsatz über zwei Psalterien in Cividale, von Althan die Erläuterung eines baptismale hieroglyphicum, von Suaresius zwei Briefe zur Geschichte der Malerei[7]). Gori selbst steuerte dazu bei eine Abhandlung über ein Crucifix im Schatz des Baptisteriums zu Florenz[8]). Er gab auch ein Verzeichniss seiner Schriften, der erschienenen so wie derer, die er noch veröffentlichen wollte[9]). Von jenen gehört hieher sein Thesaurus sterntragender Gemmen, drei Bände (1750)[10]), sofern darunter auch einige christliche vorkommen. Sein Hauptwerk in dieser Richtung über die Elfenbeinschnitzwerke, sowohl Consulardiptychen als kirchliche Tafeln, einfache, Diptycha und Triptycha, hat er lange vorbereitet, sammelnd in Italien, Frankreich, Deutschland: es erschien erst nach seinem Tode (1759) in drei Bänden, besorgt von Passeri, der jedem Bande eine Vorrede und dem letzten Zusätze beifügte[11]). — Unter den von ihm beabsichtigten Schriften sind bemerkenswerth: eine Abhandlung über die Instrumente und Symbole in den Händen der Apostel auf den alten Denkmälern; und eine Reihe von Publicationen

florentinischer Monumente, zum Theil mit Erläuterung ihrer ganzen Klassen, wie der Baptisterien und Heiligenschreine.

Von Allegranza sind Denkmäler Mailands bekannt gemacht: altchristliche Sarcophage, Portale und Mosaiken (1757)[12].

Eine ausgedehnte literarische Thätigkeit übte Fr. Ant. Zaccaria, unterstützt durch grössere Reisen in Italien, die er in den Jahren 1742—52 und 1753—57 ausführte, auf denen er aber ausser den Bibliotheken auch Museen und Kirchen durchforschte. Ihre Früchte sind unmittelbar in zwei Reisewerken vorgelegt (1754 und 1762), worin nächst handschriftlichen Mittheilungen Kunstdenkmäler beschrieben, auch einige altchristliche und mittelalterliche Sculpturen abgebildet werden[13]. Ausserdem hat er gleich nach dem ersten eine vermischte Sammlung, Anecdota des Mittelalters herausgegeben (1755), wovon ein Abschnitt templa, monasteria, hospitalia umfasst[14]. Endlich ist durch ihn eine Sammlung von Abhandlungen zur Kirchengeschichte zu Stande gebracht, welche hauptsächlich die N. T. liche und ältere Kirchen- und Ketzergeschichte betreffen[15], aber nur selten auf das monumentale Gebiet übergehn: dahin gehört eine Abhandlung von Marini, ob in Ravenna vor Constantin dem Gr. öffentliche Kirchen gewesen; und von Viola wider die Meinung, dass zu Rom Sitte gewesen, heidnische Tempel in Kirchen zu verwandeln[16]. Zaccaria starb im J. 1795.

Alle drei Verfasser sind auch für die christlichen Inschriften thätig gewesen.

1) Maffei Museum Veronense. Veron. 1749. p. 482.

2) Seine Selbstbiographie: Commentarii de rebus pertin. ad A. M. Card. Quirinum P. I, 1. 2. II, 1. Brixiae 1750.

3) Seine Biographie von Galletti: Memorie p. s. alla storia della vita del Card. D. Passionei. Roma 1762. Ueber ihn schreibt Paciaudi in einem Briefe vom 18. Juni 1761 (Lettres de Paciaudi au comte de Caylus. Paris 1802. p. 247): „er hat nur noch wenige Stunden zu leben. Wir verlieren viel durch seinen Tod, der eine der reichsten und ausgesuchtesten Bibliotheken von Europa hatte und gern daraus mittheilte. Gott weiss, was aus so vielen schönen Seltenheiten und 400 Marmorsteinen und Inschriften seiner berühmten Villa werden wird. Wir werden in die Barbarei und Unwissenheit fallen; niemand wird diesen Cardinal ersetzen."

4) Vergl. Paciaudi De cultu Joh. Bapt. p. 8. s. unten S. 742.

5) Gori Symb. litterar. T. III. p. VII. 6) T. XVII. p. 1.

7) T. III. p. 7. T. IX. p. 179. T. XVI. p. 193. T. XVII. p. 197. Eine Abhandlung von Paciaudi s. S. 743. Anm. 17.

8) T. III. p. 71. 9) T. V. p. 64—68.

10) Gori Thes. gemmar. astrifer. Florent. 1750. 3 Theile.

11) Id. Thes. vet. diptychorum consular. et eccles. Florent. 1759. 3 Theile; der vierte unvollendet mit Erläuterungen von Passeri.

12) Allegranza Spiegazione sopra alcuni sacri monumenti ant. di Milano inediti. Milano 1757.

13) Zaccaria Excursus litterarii per Italiam und Iter litterarium per Italiam. Venet. 1754. 1762.

14) Anecdota medii aevi. Aug. Taur. 1755 P. II. p. 164—180.

15) Raccolta di dissert. di storia eccles. in Italiano. ed. 2. Roma 1840. 4 Bände 4°.

16) *Ebendas.* T. II. Diss. 25. T. IV. Diss. 27.

§. 179. Aufnahme der Monumente in die Geschichte.

Endlich hat die historische Verarbeitung des monumentalen Stoffs einige bedeutende Vertreter.

Erstens hat Giov. Marangoni, Canonicus und päpstlicher Protonotarius, der 30 Jahre in Beaufsichtigung der römischen Cömeterien dem Boldetti zur Seite gestanden und ausser manchen praktisch-christlichen Schriften ein grösseres historisches Werk, Thesaurus parochorum, an's Licht gestellt hatte[1]), eine neue Aufgabe erfasst: den Anlass dazu gab die laute Rüge eines Klerikers, der bei Besichtigung der von jenen beiden in der Vorhalle von S. Maria in Trastevere veranstalteten Inschriften-Sammlung, worunter auch einige in den Cömeterien gefundene heidnische Inschriften, deren Aufnahme für Entweihung der Kirche erklärte. Marangoni, aufgefordert zur Verantwortung und zum Beweise, dass solche Monumente der Heiligkeit der Kirche keinen Eintrag thäten, erinnerte sich bei der Ausführung, dass die Gegner (die Protestanten) grade die Herübernahme heidnischer Gebräuche der katholischen Kirche zum Vorwurf gemacht hatten, und fasste den Plan, da deren Schutzschriften durch Baronius, Bellarmin u. A. lateinisch geschrieben und nicht jedermann fasslich seien, in der Landessprache zu zeigen: dass die Her-

übernahme heidnischer Gegenstände zum Cultus und Schmuck der Kirchen eben sowohl der Vernunft als der heil. Schrift gemäss sei, und dass mit Ausschluss der Götzenbilder jede andere heidnische Sache nach vorgängiger Weihe, löblicher Weise in den christlichen Cultus aufgenommen sei nach 1. Tim. 4, 4.[2]). Das ist ausgeführt in seinem Werk Delle cose gentilesche etc. (1744)[3]), welches jedoch nicht grade für jedermann ist. Es umfasst also einestheils die katholisch-kirchlichen *Gebräuche* nach ihrer Verwandtschaft mit den heidnischen (die jedoch selbst zum Theil umgekehrt von den Hebräern oder aus der Kirche abgeleitet werden)[4]); hauptsächlich aber die heidnischen *Monumente*: Götzenbilder, — Altäre, Tempel, Thermen, Urnen und Sarcophage, Säulen, Obelisken, Gläser, Münzen, Lampen. Unter den Götzenbildern kommen einige nur ganz äusserlich in Betracht: wie zu Rom die Maske eines Wassergottes (bocca della verita genannt) in der Vorhalle von S. Maria in Cosmedin, der Janus quadrifrons bei S. Gregorio de' quattro capi, dieser wegen des Beinamens der Kirche, jene wegen des Orts der Aufstellung[5]). Oder es handelt sich um die indifferente Benutzung des Metalls durch Einschmelzung[6]), oder bei Gemmen mit heidnischen Vorstellungen, dass sie kirchlichem Geräth zum Schmuck dienen[7]). Weiter reicht der Gebrauch der Tempel, die in Kirchen verwandelt worden: es wird davon ein ansehnliches Verzeichniss gegeben[8]); ebenso von Graburnen und Sarcophagen, die von den Christen zu demselben Zweck oder zu Taufgefässen gebraucht worden[9]). — Alles dies gehört mehr der Vorgeschichte christlicher Monumente an. Diese kommen jedoch auch unmittelbar in Frage: z. B. Kirchen, wenn die Verwendung antiker Säulen bei ihrem Bau nachgewiesen wird[10]); vornehmlich christliche Malereien wegen des Nimbus, der aus dem heidnischen Alterthum herübergenommen ist[11]). Die meisten Beispiele entlehnt er aus Rom; besonders berücksichtigt er sein eigenes Arbeitsfeld: die Cömeterien mit ihren Malereien und Inschriften. Er giebt auch Rechenschaft von neuesten Ausgrabungen[12]), wodurch eine vier Jahre zuvor von ihm herausgegebene Sammlung[13]) ergänzt wird. Und so hat dies Werk (wenn auch die Hauptaufgabe einer andern Behand-

lung bedurfte) für die klassischen und christlichen Alterthümer Roms noch immer seinen Werth.

Sodann ist vor allen Paolo Paciaudi zu nennen, Theatiner seit 1728, nach einem 10jährigen Aufenthalt in Rom (1750—1760), Bibliothekar zu Parma (seit 1761 mit Unterbrechungen, † 1785). Seine Stellung zu den Monumenten bezeichnet der Besuch in dem neu erstandenen Herculanum nebst dem Museum zu Neapel, welches ihm den Ausruf des Staunens und der Freude entlockt: o welche Schätze, welche Wunder! Niemals habe er schönere Tage gehabt; er wage zu sagen, dass er in diesen acht Tagen, das Museum durchwandernd, mehr gelernt habe, als in zehnjährigem Studium[14]). Von seiner umfassenden gelehrten, mehr als sammelnden Thätigkeit zeugt schon das Verzeichniss seiner Schriften, welches der jüngst erschienenen 4. Auflage seiner Schrift über die Bildung, Anordnung und Fortführung einer öffentlichen Bibliothek beigefügt ist[15]). Sie beziehen sich einestheils auf Medaillen und andere Werke des klassischen Alterthums. Durch Papst Benedict XIV., dessen Achtung und Zuneigung er gewonnnen, wurde er von dieser Gattung zu den christlichen Monumenten geleitet[16]). Indessen hatte er schon auf Gori's Verlangen über ein altes Crucifix und die alten Kreuze in Ravenna eine Abhandlung verfasst, welche von diesem (1748) herausgegeben ist[17]); worauf ein Schreiben über zwei Glocken zu Capua und den Ursprung der Glocken überhaupt folgte (1750)[18]). Seine archäologischen Hauptwerke aber betreffen die heil. Bäder und Waschungen der Christen und die Verehrung Johannes des Täufers: welche beide die Denkmäler für einen geschichtlichen Zweck, im Zusammenhang mit den übrigen Quellen der Geschichte verwenden. In dem ersten über die balnea (1750, erweitert 1758)[19]) berichtet er von dem lebhaften Antheil, welchen zu der Zeit das Studium der christlichen Alterthümer fand; überdies legt er zwei Hauptpunkte der monumentalen Theologie zum Grunde. In Beziehung nehmlich auf zwei symbolische Vorstellungen, die darin abgebildet sind, eine Gemme mit der Figur des guten Hirten und eine silberne Kapsel (vielleicht für ein Agnus dei von Wachs) mit

Abbildung des Hauptes Christi auf dem Schweisstuch, bemerkt er die doppelte Absicht der Veröffentlichung: nicht allein weil er in einer Zeit schreibe, in der die Menschen höchlich angezogen werden durch Denkmäler des christlichen Alterthums, denen sowohl die Mannichfaltigkeit Gunst als das Alter selbst Ansehn verschafft; sondern auch weil sie zwei Hauptstücken unserer (der katholischen) Lehre auf's schönste zur Bestätigung dienen[20]) und zwar hinsichtlich der Bilder. Das ist ein vorwaltendes Interesse bei ihm, die kirchlichen Gebräuche zu erläutern und zu rechtfertigen[21]); wofür er beides einsetzt: die sorgfältige Benutzung der geschriebenen Quellen mit Zuziehung der monumentalen. So ist die ganze Schrift angelegt, worüber er in der Vorrede sich ausspricht[22]). Dieselbe Anlage hat das andere Werk: Christliche Alterthümer über die Verehrung Johannes des Täufers (1755)[23]), zu deren Abfassung er veranlasst war durch den Grossmeister des Johanniterordens, der ihn aufforderte dessen Geschichte zu schreiben: er wollte die Geschichte des Täufers vorangehen lassen, den die Ritter als ihren Patron verehren. Da aber das rein Geschichtliche schon vielfach verhandelt war; so schlug er einen neuen Weg ein, indem er unternahm, die christlichen Alterthümer zu sammeln und zu erläutern, woraus die beständige Verehrung des Täufers in der lateinischen wie in der griechischen Kirche ersichtlich wäre[24]). Also umfasst sein Werk die ihm geweihten Kirchen und Baptisterien, Kunstwerke mit Inschriften, als Bilder, Reliquiarien, Diptychen und andere Weihgeschenke; ausserdem seine Feste, liturgische Anordnungen, Gebete, Hymnen, auch volksthümliche Gebräuche am Johannisfest; endlich die Geschichte des Ordens vom Hospital zu Jerusalem, wiefern er mit der Verehrung des Täufers zusammenhängt und einige religiöse Gebräuche desselben. Der Verfasser ist sorgfältig im Detail, hat aber auch einen weitern Gesichtskreis. Bei dem reichen Material, das ihm zu Gebote steht, greift er gern über seinen Gegenstand hinaus: aber nicht allein in antiquarischen Dingen, z. B. über den Gebrauch des Elfenbeins zu Kirchengeräth[25]); sondern auch in höhern Fragen, wie er denn von dem Gebrauch der Münzen, auch der Inschriften in

dem theologischen Studium handelt[26]). Unter den Kunstdenkmälern, Mosaiken, Miniaturen, Sculpturen, von denen er Abbildungen giebt, manche zum erstenmal veröffentlicht, ist ein figurenreiches griechisches Triptychon, welches er vollständig durchgeht, gewissermaassen dem Papst Benedict XIV. zu Ehren, der aus dem christlichen Museum es ihm dargeboten hatte[27]). Dies Museum wird wiederholt von ihm gewürdigt, und er erkennt dabei die historische Bedeutung einer solchen Sammlung an: dass durch die Monumente die alten Zeugen christlicher Religion und Frömmigkeit, der ächte Gottesdienst, das Herkommen der Kirche, der Ursprung der heiligen Gebräuche allen vor Augen gestellt werden[28]).

Obwohl er aber zum Schutz eben dieser Gebräuche nach katholischer Auffassung ziemlich streitbar, selbst heftig den Ansprüchen der Protestanten entgegentritt[29]), sind diese doch nicht gehindert, seine Methode zu würdigen und auf seine historischen Beweise einzugehn, während das historische und das dogmatische Moment wohl zu unterscheiden sind.

Die historische Aufgabe im Grossen und Ganzen hat demnächst Pelliccia gestellt, da er die Alterthümer überhaupt als Geschichte auffasst und ihre Behandlung auf alle Zeitalter der Kirche ausdehnt: wobei auch die mittelalterlichen Kunstdenkmäler Berücksichtigung finden (1777)[30]). Indessen haben die engen Schranken des Compendiums dafür nicht viel Raum hergegeben; in eingehender Weise werden nur die altchristlichen Inschriften in einer besondern Abhandlung erörtert.

1) Marangoni Thesaurus parochorum seu vitae ac monumenta parochorum qui sanctitate . . . et scriptis catholicam illustrarunt ecclesiam. Rom. 1726. 1730. 2 voll. Das Manuscript des 3. Theils ist in einem Brande untergegangen. — Das Verzeichniss seiner Schriften findet sich am Schlusse d. Werks Delle cose gentilesche p. 490 ff.

2) Delle cose gentilesche p. IX—XI.

3) Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e adornamento delle chiese. Roma 1744.

4) c. 23—38. 5) c. 17. 18. 6) c. 4. 20. 7) c. 21.
8) c. 43. 44. 52. 54. 55. 9) c. 58. 57. 10) c. 64. 65.
11) c. 85. 12) c. 35. p. 143. c. 82. p. 452.

13) Die Acta s. Victorini illustrata. Rom. 1740; auf die er öfter Bezug nimmt p. 142. 391. 404. 452.

14) Paciaudi Lettres au comte de Caylus (s. §. 178. A. 3) p. 260.

15) Id Il bibliotecario diretto nel formare classare e continuare una pubblica biblioteca ed. Galletti. Roma 1863. p. X—XIII.

16) Wie er De cultu Joh. bapt. p. 8. erklärt.

17) De veteri Christi crucifixi signo et antiquis crucibus, quae Ravennae sunt. in Gori Symb. litterar. T. III. 1748. p. 211.

18) Lettera intorno alle due campane della chiesa di S. Giovanni di Capua (vor der Abhandl. von Gius. Capece über denselben Gegenstand). Napoli 1750.

19) De sacris christianorum balneis, secundis curis emendatior et auctior. Rom. 1758.

20) p. XII.

21) Wie er am Schluss der Vorrede erklärt, p. XX: jucundissimum uberrimumque laboris nostri fructum me tulisse putabo, si quid saltem ecclesiae catholicae ritibus explicandis asserendisque invenisse videbor.

22) p. VI f. Vergl. p. 135.

23) De cultu s. Johannis bapt. antiquitates christianae. Rom. 1755.

24) p. 4f. 25) p. 233f. 26) p. 201f. 214f.

27) p. 232—264. 28) p. 8. 232.

29) De sacris Christianorum balneis p. VIII ff. De cultu s. Joh. bapt. p. 352f.

30) Pelliccia De christianae ecclesiae primae, mediae et infimae aetatis politia. Neapoli 1777. 3 Bände; mit Anm. von Renzi, Vercellis 1780 und öfter. Neue Ausgabe von Ritter und Braun. Colon. 1829. 1838.

b. In Deutschland.

§. 180.

In Deutschland wurde in einer besondern Frage eine Bewegung hervorgerufen durch ein Schreiben Benedict des XIV. (vom J. 1745) an den Bischof von Augsburg: es waren in dessen Diöcese zu Kaufbeuern Bilder des heil. Geistes in Gestalt eines schönen Jünglings mit der Unterschrift Veni Sancte Spiritus verbreitet, die er beseitigt und worüber er sich an den Papst gewandt hatte. Dieser bestätigte die Verwerfung und begründete sie, indem er die zulässigen wie die unerlaubten Bilder sowohl des heil. Geistes als der Dreieinigkeit überhaupt (weil man aus der Darstellung derselben in menschlichen Gestalten die Be-

rechtigung auch jener Vorstellung abgeleitet hatte) gelehrt erörterte, wie er sagt aus seinem Privatstudium und der Benutzung seltener Nebenstunden[1]): und zwar nach der Schrift und den Autoritäten der Kirche, nicht ohne Verunglimpfung der Reformatoren[2]). Sein Brief wurde in Deutschland mehrfach lateinisch und deutsch gedruckt: er fand Widerspruch und Vertheidigung. Vornehmlich nahm Chr. Matth. Pfaff davon Anlass, seine Abhandlung über das was erlaubt ist hinsichtlich der Darstellung der Dreieinigkeit abzufassen (1746)[3]), welche demnächst mit Anmerkungen des Respondenten Essich erschienen ist. Die Frage wird exegetisch und kirchengeschichtlich erörtert mit reichhaltiger Literatur, die vorhandenen Kunstdenkmäler aber nur spärlich berücksichtigt[4]): namentlich Münzen wie der Morizthaler mit dem Bilde der Dreieinigkeit, und ein Bild mit drei Gesichtern in der Spitalkirche zu Tübingen; beide, wie es scheint, von dem Respondenten angefügt.

Pfaff hatte in seiner Jugend wohl mehr als ein anderer gleichzeitiger Theolog Gelegenheit, die Denkmäler aus eigener Anschauung kennen zu lernen, da er viele Jahre auf Reisen in England und Italien zubrachte; aber während er eifrig war in Benutzung der Bibliotheken, scheinen jene ihm fremd geblieben zu sein. Wenigstens in seiner Kirchengeschichte (1721) kommt nichts davon vor. — Aber auch die neuen Epoche machenden Erscheinungen auf diesem Gebiet von Mosheim, dessen Hauptwerke den J. 1753 und 1755 angehören, lassen dieselben bei Seite: um so mehr da nach dem Grundbegriff, den er von der Kirche aufstellte, er mehr das Gesellschaftliche und Kirchenpolitische, mithin die flüssigen Formen ihres Bestehens, als was in Stein und Metall sich ausprägt, im Auge hatte. Dagegen hat Walch in seiner Kritischen Nachricht von den Quellen der Kirchengeschichte vom J. 1770 (s. oben S. 6. 25) die Monumente durchgehends wohl gewürdigt; nachdem schon früher in seiner Ketzergeschichte (seit 1762) bei sich darbietender Gelegenheit in seiner Art das Literarische für dieselben sorgfältig dargelegt war: wie hinsichtlich der Ehrensäule des Simon Magus, der Abraxassteine der Basilidianer[5]) und in der Geschichte der

Bilderstreitigkeiten (s. S. 212), die leider nicht zu Ende gebracht ist.

In den kirchlichen Alterthümern waltet noch der Begriff de ritibus vor, der auf katholischer Seite durch ein Hauptwerk von Martene (zuerst 1700) vertreten ist, auch stehen sie vorerst unter dem Einfluss von Bingham (s. S. 733 f.). Demnach versteht Baumgarten darunter in seinem Compendium (zuerst 1747) „die kirchlichen Verfassungen und Gewohnheiten der frühern Zeiten"[6]). Er handelt allerdings (nach der aus dem Mittelalter nachgewiesenen Eintheilung s. S. 625) auch von den heil. Oertern, bezieht sich aber lediglich auf literarische Quellen. Hingegen der Jesuit Mannhart in seinem Compendium (1767) hat einen Abschnitt von den Künsten und Studien der alten Christen und darin einen Paragraphen über die artes liberales et mechanicae[7]): wodurch wenigstens die Aufgabe ersichtlich wird. — Im Einzelnen aber sind von dem ältern Wernsdorf, Professor der christlichen Alterthümer in Leipzig (seit 1752), dann der Theologie in Wittenberg (seit 1756, † 1782), welcher zahlreiche Abhandlungen zur ältern Kirchengeschichte, besonders liturgischen Inhalts verfasst hat, auch einige archäologische Gegenstände erörtert: namentlich die constantinische Kirche über dem Grabe Christi (1770) und das Bild der Taube an heiligen Oertern (1773)[8]). Und das religionsgeschichtliche Moment, die Vergleichung christlicher und heidnischer Alterthümer ist durch die beiden Zeibich wahrgenommen. Der eine, Karl Heinrich, Professor in Wittenberg (seit 1752, † 1763) hat gehandelt von dem Bilde Christi, welches Kaiser Severus mit den Bildern heidnischer Weisen in seinem Lararium aufgestellt hatte; und von der Bildung der Minerva nach dem Vorbilde Christi, worin nicht die christliche Heilsthatsache auf die mythische Vorstellung zurückgeführt, sondern umgekehrt die letztere aus jener erklärt werden soll[9]). — Der andere, Herm. Aug. Zeibich, Professor am Gymnasium zu Gera (seit 1755, † 1787) hat in einer Reihe von Abhandlungen solche Parallelen durchgeführt zum A. wie zum N. Testament: so vergleicht er Delos und Bethlehem, indem er davon ausgeht, dass fast alles, was mit Christo sich begeben,

da er zu Bethlehem geboren wurde, dem erdichteten Apollo zugeschrieben worden; ein andermal handelt er von den heiligen Höhlen und der Geburtshöhle Christi[10]). Den christlichen Bilderkreis aber berührt ein Programm, worin er das strahlende Gesicht Mosis gegen die Hörner, mit welchen die Maler ihn ausstatten, verwahrt[11]). Auch einige Fragen der klassischen Kunstarchäologie sind von ihm behandelt: namentlich über die Bildung des Todes (1770 und 1771), welche zuvor durch Lessing angeregt war. Das greift in den folgenden Abschnitt hinüber.

1) Benedicti XIV. Epist. ad Joseph. episc. Augustan. Romae 1745. und Act. hist. eccles. Bd. X. Weimar 1746. S. 722—751. S. 746: atque haec privatis nostris studiis colligere . . voluimus.

2) *Ebendas.* S. 733. werden die *neuen Sectirer Calvin, Luther, Zwingli* sämmtlich für Bilderfeinde ausgegeben. Doch crucifixi effigiem nec *impius Lutherus* e medio tolli posse putavit, S. 745.

3) S. oben S. 693. A. 14. 4) p. 30 32.

5) Walch Historie der Ketzereien Th. I. S. 143 ff. 292 ff.

6) Baumgarten Erläut. der christl. Alterthümer herausg. von Bertram. Halle 1768. S. 3.

7) Mannhart Lib. singularis de antiquitatibus christ. Aug. Vindel. 1767. S. 326—329. Vergl. Augusti Handb. der christl. Archäol. Bd. I. S. 10. 14.

8) E. F. Wernsdorf Hist. templi Constantiniani propter resurrectionis Christi locum constructi. Witeb. 1770. De simulacro columbae in locis sacris antiquitus recepto. Ibid. 1773.

9) K. H. Zeibich De imagine Christi in larario Alex. Severi conspicua, in Miscellan. Lips. nov. T. III. 1744. p. 42—87. Diatr. de Minerva ad Christi imaginem efficta. Witeb. 1755.

10) H. A. Zeibich Delo Bethleemum comparatum. Witeb. 1751. De antris sanctioribus et spelunca servatoris nati. Gerae 1760 und 1761.

11) Id. De radiante Mosis facie a cincinnorum cornibus defensa. Gerae 1764.

§. 181. Winckelmann.

Diesen vereinzelten Bestrebungen gegenüber wurde aber auf einem andern Gebiet ein neuer Grund gelegt und mächtige Anregung gegeben, auch von einem Deutschen, dessen Genius in Italien zur Reife kam: das ist Winckelmann († 1768). Seine

Grundlegung durch die beiden Hauptwerke von 1764 und 1767 ist auch in diesem Zusammenhang anzuerkennen, wiewohl er nur mittelbar auf die christliche Kunstbetrachtung eingewirkt hat. Denn seine Welt war die Literatur der Hellenen, die von Jugend auf ihn angezogen hatte, und die Kunstschätze des klassischen Alterthums, unter denen er zu Rom lebte. Und seine Wirkung das zweite und vollere Wiederaufleben desselben, nach jener Herstellung der klassischen Literatur im 15. Jahrhundert[1]). Nicht allein dass nun erst diese Denkmäler gesehen und empfunden wurden, in deren Geheimniss er einführte aus dem Wesen der Kunst wie aus ihrer geschichtlichen Entwickelung und dem Ideenkreise, in welchem sie erwachsen waren. Auch dieser Ideenkreis und das gesammte Culturleben der Alten gelangte fortan zu lebendiger Aneignung. Dieser Erneuerung und Vertiefung der klassischen Philologie aber konnte die Einwirkung auf die christliche nicht fehlen. Insbesondere die Methode den Werken der Kunst gerecht zu werden, getragen von einer begeisterten Persönlichkeit, ist ein Muster auch für die Aufgabe der christlichen Kunstgeschichte und Archäologie. Zwar ist Winckelmann nicht selten auch auf dies Gebiet eingegangen, vornehmlich zur Vergleichung; jedoch ohne die Voraussetzungen, welche denen entsprächen, die ihm den Schlüssel für die klassische Kunst gegeben hatten. Vielmehr wollte er auch hier den Maassstab der Antike anlegen und das dort gefundene Ideal der Schönheit geltend machen: und da dies nicht stimmte, erklärte er die Werke des Mittelalters (denen er durch den Uebertritt zum Katholicismus nicht näher gekommen war) für barbarisch. Er nannte auch die Gestalt des Heilands in dessen Köpfen von Michelangelo niedrig und pöbelhaft; während er den Caracci lobte, dass er den Heiland als einen jungen Helden gebildet und ihm eine hohe Idea gegeben, die er von den schönsten Köpfen der Alten genommen habe[2]). Aber auch die christliche Kunst kann nur aus ihrem eigenen Wesen und dem grossen historischen Zusammenhang verstanden werden und fordert dazu ebenso eine begeisterte Hingebung. Wogegen die Anlegung eines fremden Maassstabes zu Missverständnissen führen muss. Die Ablehnung

eines solchen will aber die Verehrung nicht beschränken, die übrigens einem unvergänglichen Verdienst gebührt.

1) Ueber Winckelmann s. dessen Leben von Justi (Bd. I. 1866). Und in der Kürze die Rede von O. Jahn in dessen Biographischen Aufsätzen 1866. Ueber Winckelmanns Auffassung der christlichen Kunst vergl. Friederichs Winckelmann, ein Vortrag S. 18ff.

2) Winckelmann Gesch. der Kunst des Alterth. W. Bd. IV. 1811. S. 109. 163.

Dritte Abtheilung. Von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart.

In dieser Zeit hat die christliche Alterthumswissenschaft gleich dem Alterthumsstudium überhaupt eine neue Gestalt gewonnen sowohl durch ein unermessliches Material, das nun erst zugänglich geworden, als durch den Geist, in welchem es angeeignet und die Methode, mit welcher es bearbeitet wurde: wodurch das Studium, das im Allgemeinen bis dahin in abstract gelehrter Behandlung des Einzelnen, grossentheils ohne Kenntniss der Denkmäler befangen war, Lebendigkeit und wissenschaftlichen Charakter erhielt. — Die Theologie hat dabei zwar nicht das erste Wort; denn zu Anfang dieses Zeitraums war sie in voller Auflösung begriffen. Es liegt aber in der Natur der Sache, dass sie in diesem Gebiet das letzte Wort haben muss. Und dahin schreitet auch die Entwickelung fort.

Es sind aber die drei Menschenalter des abgelaufenen Jahrhunderts zu unterscheiden.

a. Von 1771 bis 1815.

§. 182. Herder. Goethe.

Wir dürfen uns freuen an der Spitze dieser grossen Bewegung zwei Heroen unserer Nationalliteratur zu erblicken: Herder und Goethe, welche beide von Winckelmann gelernt haben. Herder, der seines Preises voll ist, hat auch vorzugsweise an die Antike sich gehalten in kunstphilosophischen und archäologi-

schen Arbeiten[1]). Doch beweiset der vergleichende Blick, den er zuweilen auf die christliche Kunst alter und neuerer Zeit gelenkt hat, dass er ihren Hervorbringungen, wiewohl es an Missverständnissen nicht fehlt, mit verwandtem Sinn nachgegangen ist. Dies geschah einmal in einer besondern Streitfrage. Lessing, der zuerst unter den Deutschen einzelne, auch entlegene Aufgaben der klassischen Archäologie mit Scharfsinn und Geschmack behandelte[2]), hatte auch die Frage untersucht: wie die Alten den Tod dargestellt? (1769). Da seine Antwort nicht befriedigen konnte, nahm jener die Untersuchung auf (1786), welche darauf hinauskommt, dass die Alten in dem Genius mit der umgekehrten Fackel, als dem Genius des (Todes-) Schlafes eine brauchbare Gestalt für alle Völker geschaffen[3]). Selbst für die christlichen Kirchen: wenn irgend wohin, heisst es weiter, gehört dieser Engel vor die Gräber der Christen, da der Stifter unserer Religion es zu einem Hauptzweck seiner Sendung machte, den Tod in einen Schlaf zu verwandeln. So berührt er schliesslich die christlichen Kunstvorstellungen: sowohl der ersten Jahrhunderte, wo nach seiner Ansicht die Symbole von den Grabmälern der Heiden allmälig zu Symbolen des Christenthums verwandelt wurden; als der spätern Zeit, in welcher erst das Bild der Skelette in das Heiligthum eingeführt und „unser plebejes Todesbild", der Knochenmann mit Stundenglas und Sense zusammengesetzt ist. — Zu den christlichen Kunstvorstellungen überhaupt aber in ihrer Entfaltung bis auf die neuern Meister macht er den Uebergang in seinen Ideen zur Geschichte und Kritik der bildenden Künste (1794)[4]). Nachdem er die Gebilde griechischer Kunst gezeichnet als ewige Charaktere, worin die verschiedenen Formen der Menschheit nach Alter und Sinnesart ausgeprägt worden; fragt er, ob die Griechen uns damit alles vorweggenommen. Und antwortet: zwischen diesen Sonnensystemen ist Raum zu andern Systemen. Als der Nebel langer Jahrhunderte zerflossen war, sind, ohne Hülfe der griechischen Musen, durch Andacht und Liebe jene Bildnisse erschienen, die wie Morgensterne aus der weichenden Nacht hervorschimmern: das Bild der seligen Mutter und heiligen Jung-

frau, des Gottmenschen; während in allem was der nähere Kreis unserer Menschengestalten einschliesst die Kunst der Alten den Reichthum neuerer Compositionen erweckt und befördert hat.

Die Epoche aber rechnen wir von Goethe an, der noch ein Jüngling war, als er ergriffen von einem Wunderwerke deutscher Baukunst, dem Münster zu Strassburg, dessen Herrlichkeit feierte in einem begeisterten Denkmal seines Meisters, des Erwin von Steinbach (1771)[5]: so wurde durch ihn eins der vollendetsten Werke aus der Blüthezeit des Mittelalters, die unbeachtet selbst geringgeschätzt dastanden weil ein kirchlich wie künstlerisch gesunkenes Zeitalter kein Verständniss dafür hatte, zu Ehren gebracht, — das war damals wie eine Weissagung. Zwar lenkte eine Zeit lang der mächtige Eindruck der klassischen Kunst in Italien seinen Blick ab, ja fesselte seinen Sinn, dass er der gothischen Zierweisen spottete und den Dom zu Mailand ein Ungeheuer nannte (1786. 1788). Als aber die Zeichnungen des Kölner Doms von Sulpiz Boisserée ihm vorgelegt und erklärt wurden (1811), hatte dieser die seltene Freude zu sehen, „wie einer der ersten Geister von einem Irrthum zurückkehrte, wodurch er an sich selber untreu geworden war"[6]. Und Goethe selbst bekannte, gern habe er die Gefühle jener Zeit zurückgerufen, da der Strassburger Münster ihm Bewunderung abnöthigte[7]. Nach mehr denn 50 Jahren, als der Sinn für deutsches Alterthum ringsum aufgelebt war, schrieb er seinen zweiten Aufsatz von deutscher Baukunst (1823)[8]. Und er gab seitdem für die Hervorbringungen auch der andern Künste im Mittelalter manche Zeichen der Theilnahme: wie die Nachricht von altdeutschen in Leipzig entdeckten Kunstschätzen (1815) und den Aufsatz über die Externsteine (1824). — Also trennt und verbindet er in seiner eigenen Geschichte jene beiden Epochen. Zwischen diesen Anschauungen liegen aber grosse Studien und Arbeiten der Zeitgenossen.

1) Vergl. Schöll Herders Verdienst um Würdigung der Antike und der bildenden Kunst, im Herder-Album. Jena 1845. S. 201 ff.

2) Von Lessings literarischer und kritischer Behandlung *christlicher* Malereien, der Wand- und Fenstergemälde im Kloster Hirschau s. S. 694.

3) Herder Zerstreute Blätter, II. Samml. W. zur schönen Lit. und Kunst Th. XI. S. 462. (W. Ausg. von 1862. Bd. XXV. S. 177).

4) Briefe zur Beförderung der Humanität, V. Samml. W. Th. VII. S. 200ff. (Bd. XXIV. S. 154ff.) Schöll a. a. O. S. 243—248.

5) Goethe Von deutscher Baukunst 1771. s. oben S. 22.

6) Sulpiz Boisserée Bd. I. (s. §. 184) S. 118: Auszug aus seinem Tagebuch. Sehr anziehend sind die Briefe S. 111 ff., worin er den Besuch bei Goethe schildert und wie „der alte Herr" allmälig für die deutsche Kunst wiedergewonnen wurde.

7) Goethe Tag- und Jahreshefte, W. Ausg. von 1851. Bd. XXI. S. 204. Er setzt dies aber zum J. 1810.

8) W. Bd. XXV. S. 262 ff.

§. 183.

Der erste, der solcher Forschung für die mittelalterliche Kunst, und zwar in Italien sich hingab, war d'Agincourt, geboren zu Beauvais 1730. Er übersiedelte dorthin von Paris im J. 1778, liess sich in Rom nieder (wo Goethe im J. 1787 von seinen Sammlungen Zeugniss giebt)[1]) und verwandte die Arbeit eines Lebens darauf, die Denkmäler der Kunst vom christlichen Alterthum bis zur neuern Zeit zu sammeln, als Grundlage der christlichen Kunstgeschichte. So unternahm er mit Entsagung ein Werk, dessen Vollendung und Frucht er kaum hoffen durfte zu sehen; er starb (1814) als nur die ersten Lieferungen erschienen waren. Langsam wurde es vollendet, in 6 Bänden mit 325 Kupfertafeln[2]). Die Kupfer sind jetzt die Hauptsache: und um so werthvoller als Zeugen von manchen Denkmälern, die seitdem zu Grunde gegangen, wie z. B. die Thüren der Paulskirche in Rom. — In zweiter Linie steht Millin († 1818), dessen Thätigkeit zwar vorzugsweise den Denkmälern des klassischen Alterthums gewidmet war; doch war er aufmerksam auch auf die Werke der christlichen Kunst in ihren verschiedenen Perioden. Und wie er auf seinen Reisen in Südfrankreich und Oberitalien beiderlei Werke aufsucht und beschreibt[3]), so hat er in den Kupfertafeln zu seiner Reise durch Südfrankreich Abbildungen von Denkmälern des höhern christlichen Alterthums daselbst gegeben, welche denen des unterirdischen Rom an Wichtig-

keit gleichkommen. Seine Auslegung jedoch unterscheidet nicht hinlänglich die Zeiten und ist nicht frei von Willkür[4]). Auch sein Magasin encyclopédique (1795—1816) enthält manche Aufsätze über Denkmäler der altchristlichen und der mittelalterlichen Kunst. — Der erste Kunstgeschichtschreiber Frankreichs aber ist Émeric-David, der, nachdem er in seinem 20. Jahre (1775) Doctor der Rechte geworden, zu Rom angesichts der Hauptwerke der alten Bildnerei und der neuern Malerei die Liebe zur Kunst gewann, welche die Seele seines Lebens wurde. Er umfasste in seinem Studium alle Perioden derselben: seine erste Schrift über die Sculptur der Alten erlangte den Preis des Instituts (1801), dessen Mitglied er im J. 1816 wurde. Zur Mitarbeit am Text des Musée français berufen, gab er darin die Geschichte der mittelalterlichen Malerei von Constantin bis zum 12. Jahrhundert (1811. 1812)[5]): um die Lücke auszufüllen zwischen den Werken von Winckelmann und Vasari und als Einleitung zu dienen in die Geschichte der glänzenden Epoche der Malerei seit Giotto. Er will den Irrthum zerstören, als ob im Abendlande zu dieser Zeit die Malerei im Grossen aufgehört und nur auf Miniaturen sich beschränkt habe; er geht aber nicht bloss auf die Geschichte dieser Kunst und der Künstler, sondern auch auf die Kunstvorstellungen ein und verfolgt die darin hervortretenden Typen. Diese Arbeit wird ergänzt durch eine grosse Anzahl Artikel zur Geschichte der Künstler aller Zeiten für die Biographie universelle, woran er bis nahe vor seinem Tode thätig gewesen ist. Er starb im Jahre 1839[6]). Gelehrte Forschung, kunstsinniges Verständniss und geschmackvolle Darstellung haben sich vereinigt, ihm in seinem Vaterlande und darüber hinaus Anerkennung zu sichern.

Gleichzeitig wurde in Deutschland durch Fiorillo (seit 1798) die Geschichte der zeichnenden Künste in Italien, Frankreich, Spanien und Grossbritannien seit ihrer Wiederherstellung bis an das Ende des 18. Jahrhunderts ausgeführt; worin er sich zur Aufgabe stellte die Geschichte und Kritik der Kunst, mit besonderer Rücksicht auf die Verknüpfung und gegenseitige Einwirkung der Schulen. Daran schloss sich später (seit 1815)

die Geschichte dieser Künste in Deutschland und den Niederlanden seit der ältesten Zeit[7]). Er nimmt für sich in Anspruch nächst der Liebe zur Wahrheit den Fleiss in der Sammlung des Materials und den Ueberblick des verwickelten Ganzen: und dies Verdienst wird ihm nicht bestritten; so dass seine Arbeiten eine vorbereitende Geltung behalten. — Friedrich Schlegel aber, nachdem er in Paris jene zusammengehäuften Kunstschätze aller Länder gesehen hatte, stellte in glänzender Beschreibung sie vor Augen und führte mit religiösem Antheil in das Verständniss derselben ein[8]).

In Italien trat Graf Cicognara, Präsident der Akademie der schönen Künste in Venedig hervor mit dem Hauptwerk zur Geschichte der Sculptur in Italien (denn die auswärtige wird nur nebenher, hauptsächlich die in Frankreich behandelt) von ihrer Wiederherstellung, d. h. von den Pisanern im 13ten bis in's 19. Jahrhundert, zur Fortsetzung der Werke von Winckelmann und d'Agincourt[9]). Doch geht er noch etwas weiter zurück; und wie die Bildhauerkunst an die Baukunst sich anlehnt, so ist den bedeutendsten Kirchen Italiens seit dem 11. 12. Jahrhundert ein eigenes Buch (II.) gewidmet.

1) Goethe Ital. Reise, W. Th. XIX. S. 359. — Einige Besuche bei d'Agincourt aus dem J. 1809 beschreibt Morgenstern im Morgenblatt 1810. No. 164.

2) d'Agincourt Hist. de l'art par les monumens. Paris 1823. 6 Bde. Dann in einer italienischen Ausgabe Storia dell' arte coll' mezzo dei monumenti. Milano 1824—25; welcher eine zweite folgte. Und in einer deutschen mit Auszug aus dem Text, revidirt von v. Quast. Berlin 1840.

3) Die drei archäologischen Reisewerke von Millin sind: Voyage dans les départements du midi de la France. 1807—11. 4 Bände (der vierte in 2 Theilen); Voy. en Savoie, en Piémont, à Nice et à Gènes. 1816. und Voy. dans le Milanais etc. 1817, die beiden letztern jedes in 2 Bänden, sämmtlich in Paris erschienen.

4) S. Piper im Evang. Kalender für 1857. S. 49. Von einem Sarcophag in Marseille giebt Millin zweierlei Abbildungen, welches berichtigt ist *ebendas.* Jahrg. 1866. S. 21. A. 4.

5) Émeric-David Hist. de la peinture au moyen âge (ursprünglich unter dem T.: Discours hist. sur la peinture moderne) im Musée français T. IV. und im Magasin encyclop. a. 1812. T. III. p. 5. 241. T. IV. p. 34. 241. Wiederabgedr. avec une notice sur l'auteur par Lacroix. Paris 1863.

6) Das Verzeichniss der Künstlernamen *ebendas.* p. XVIII f.

7) Fiorillo Gesch. der zeichnenden Künste von ihrer Wiederauflebung bis auf die neuesten Zeiten. Göttingen 1798—1808. 5 Bände. Und Gesch. der zeichnenden Künste in Deutschland und den Niederlanden. Hannover 1815—1820. 4 Bände.

8) Fr. Schlegel in s. Europa Bd. I. 1803. und Werke Th. VI.

9) Cicognara Storia della scultura dal suo resorgimento in Italia sino a sec. XIX. Venezia 1813—16. 3 Bde. fol. ed. 2. Prato 1823.

b. Von 1815 bis 1844.

Den zweiten Zeitraum haben wir zu rechnen etwa von 1815 bis 1844, in welchem zunächst für die heutige Kunstgeschichte, dann auch für die christliche Kunstarchäologie der Grund gelegt worden. Dies knüpft aber insbesondere an eine zwiefache Erregung an, die mit den weltgeschichtlichen Ereignissen zusammenhängt, welche zu Anfang der Periode zu einem Abschluss kamen. Es war einestheils der *geschichtliche* Sinn, der nach der Verflachung und abstracten Bildung des vorigen Jahrhunderts erwacht war und die Vergangenheit lebendig an die Gegenwart knüpfte, indem er die Quellen des nationalen Bewusstseins aus ihr hervorleitete. Es war zugleich der *religiöse* Sinn, der unter den öffentlichen Heimsuchungen gekräftigt war und mit Liebe zur Kirche wieder das Verständniss ihrer Vergangenheit erschloss und wie zu den heiligen Urkunden so zu den Denkmälern der Geschichte zurückleitete: die eifrige und eindringende Erforschung derselben führte mit der Neubildung der Theologie überhaupt auch zur Erneuerung der kirchlichen Alterthumswissenschaft.

1. Die nationale Bewegung.

§. 184.

Was zuerst das Geschichtsstudium überhaupt betrifft, so kam dadurch das Mittelalter wieder zu Ehren. In Deutschland wandte man sich gleicherweise zu den Schriftdenkmalen (und die Monumenta Germaniae historica seit 1818 vorbereitet, seit 1826 er-

schienen sind selbst ein Denkmal dieses Sinnes) wie zu den steinernen: und vor allem war es die grundlegende Kunst, die Architectur, deren Werke erforscht und bekannt gemacht wurden.

Sulpiz Boisserée, geboren zu Köln 1783, war durch den Dom, den er von Kindheit an vor Augen hatte, für die kirchliche Baukunst eingenommen, durch die Schriften von Goethe, Tieck und Schlegel zu dem Studium der Kunst angeregt und hatte bei einem Aufenthalt in Paris (1803—1804) die aus Italien und den Niederlanden entführten Kunstwerke, welche dort aufgestellt waren, kennen gelernt. Zugleich wurde er durch Vorträge von Friedrich Schlegel in die Literatur, wie später (1807) in die deutschen Sprachalterthümer eingeführt, in denen man zu jener Zeit des deutschen Unglücks Trost suchte. Und die Beschäftigung mit den vaterländischen Kunstalterthümern hatte ihren Fortgang. Sie erhielt einen Mittelpunkt in zwei Unternehmungen, an welche sein Name geknüpft bleibt. Im J. 1804 nach der Rückkehr von Paris, als eben die aufgehobenen Klöster und Kirchen geräumt, die Kunstwerke verschleudert wurden, machte er den Anfang mit der Sammlung altdeutscher Gemälde. Und im J. 1808 begann er die Ausmessung des Doms zu Köln, von dem und dessen Vollendung er durch Messung und Zeichnung einen Begriff geben wollte[1]). Das erhabene Bauwerk (das seit 1794 die Mittel zur Erhaltung verloren) war in Verfall gerathen und drohte Gefahr: es wurde der Vorschlag gemacht, dasselbe mit einem Zaun zu umziehen und in sich zusammenfallen zu lassen. Als aber im J. 1816 Schinkel zur Untersuchung des Baustandes nach Köln gesandt war, wurde zuerst die Unterhaltung und Wiederherstellung gesichert; woran sich später die Fortführung des Bauwerks anschloss. Und nach der Bedeutung, welche dieser Bau für die kirchliche Architectur und das Studium der mittelalterlichen Vorbilder hat, darf dieses Jahr als ein Wendepunkt bezeichnet werden. Das grosse Werk von Boisserée erschien 1821—1833[2]). — Schon früher hatte Moller seine Denkmäler der deutschen Baukunst des Mittelalters herausgegeben[3]). Viele Monographien über Kirchengebäude schliessen sich an, sei es dass mehr die geschichtliche oder die kunst-

geschichtliche Absicht vorwaltet: zu den frühern und bedeutendern gehören die Werke von Geissel und Wetter über die Dome zu Speier und Mainz und von Schmidt über die Baudenkmale in Trier mit Text von Müller[4]).

Auch in Frankreich wandte man sich mit nationalem Interesse den Denkmälern der Vorzeit zu, welchen in dieser Zeit eine Reihe grosser Publicationen gewidmet ist. Nachdem zu Ende des vorigen Jahrhunderts Millin und Lenoir damit vorangegangen waren[5]), sammelte Willemin die Denkmäler des Landes vom 6ten bis Anfang des 17. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt der Culturgeschichte und hatte es namentlich auf Trachten, Geräth aller Art und innere Ausschmückung der Häuser abgesehn, in seinen Monuments français inédits[6]). Schon im J. 1806 begann er das Werk zu veröffentlichen, vollendet aber erschien es 1839; auch manches Kirchliche wird darin mitgetheilt: Portale, Bischofsstühle, Miniaturen. Inzwischen (1816. 1838) gab Graf Alexander de Laborde seine Monumens de la France heraus[7]), worin er die ganze Vorzeit umfasste: im 1. Band sind die celtischen und römischen Denkmäler behandelt; der zweite gilt dem Mittel- und dem folgenden Zeitalter bis zum 16. Jahrhundert, deren Architectur, unterschieden nach dem romanischen, gothischen und Renaissance-Stil, in Kirchen und Schlössern vor Augen gestellt und erläutert wird.

1) S. das schon (S. 751) erwähnte werthvolle Werk: Sulpiz Boisserée. Stuttgart 1862. 2 Bände.

2) Sulp. Boisserée Ansichten, Risse und einzelne Theile des Doms zu Köln. Stuttg. 1821—33. mit 18 Tafeln. 2. Ausg. München 1842, in welchem Jahre auch eine kurze Bearbeitung ebendas. erschien. Er gab ferner heraus: Denkmale der Baukunst am Niederrhein vom 7—13. Jahrhundert. München 1830—33. 2. Ausg. 1842. Von seiner Abhandl. über den heil. Graal, s. oben S. 641. A. 39.

3) G. Moller Beiträge zur Kenntniss der deutschen Baukunst des Mittelalters, enth. eine chronologisch geordnete Reihe von Werken aus dem 8—16. Jahrh. Darmstadt 1815—21. 2 Bände.

4) Geissel Der Kaiser-Dom zu Speyer. Mainz 1828. 3 Bände. Wetter Ueber den Dom zu Mainz. Mainz 1835. Schmidt Ueber die Baudenkmale in Trier und seinen Umgebungen. Trier 1837.

5) Millin Antiquités nationales. Par. 1790—98. 5 Bände. Alex. Lenoir Musée des monumens français. Par. 1800—1806. 5 Bände.

6) Monumens franç. inédits p. s. à l'hist. des arts, dessinés par Willemin, texte par Pottier. Paris 1839. 2 Bände.

7) de Laborde Les monumens de la France classés chronologiquement et considérés sous le rapport des faits historiques et de l'étude des arts. Par. 1816. 1838.

2. Die Studien der Deutschen in Italien.

§. 185.

Wie der Aufenthalt und die Schöpfungen deutscher Künstler in Rom, welche seit dem J. 1810 sich dort zusammenfanden, Cornelius, Overbeck, Koch, Schnorr u. A. für die Kunstentwickelung Epoche machend geworden ist; so sind auch von entscheidender Bedeutung für die Kunstgeschichte und Alterthumswissenschaft die Studien der Deutschen in Italien, die theils auf Reisen, theils in längerer Ansiedlung gemacht wurden. Zu derselben Zeit wie Millin (von dem schon die Rede war S. 751), in den J. 1816 und 1817 reiste von der Hagen mit Friedrich von Raumer durch Deutschland, die Schweiz und Italien, „zur Ergänzung ihrer gemeinsam auf das vaterländische Mittelalter gerichteten Studien" (wie der erstere in der Vorrede seiner Reisebeschreibung bemerkt): sie erschien unter dem Titel Briefe in die Heimath[1]), von deren 4 Bänden mehr als 3 auf Italien kommen. Dieselbe enthält vieles was alte und neue Kunst angeht, besonders die Baukunst: zur Rechtfertigung dessen bemerkt er, dass diese Kunst in ihrem Ursprung und Gipfel als Gotteshaus auf Erden das bedeutendste und dauerndste Denkmal und der sicherste Maassstab der Bildung eines Volks und einer Stadt sei, mit ihr die übrigen Künste unzertrennlich verbunden und alle in ihr, wie unter ihrem Himmelsgewölbe vereint und bewahrt seien. — Hingegen in literarischer Absicht bereiste Blume Italien in den J. 1821 bis 1823, anfangs für die Quellen des alten römischen Rechts, dann auch für alle Quellen der deutschen Geschichte: sein Reisebericht in 4 Bänden[2]) (der dritte beschäftigt sich allein mit Rom) schildert den Zustand der Archive, Bibliotheken, Inschriftensammlungen und zuweilen der Museen, aus eigener Ansicht wie aus den gedruckten Angaben. Auch von den längst

zerstörten und verschollenen Sammlungen wird Rechenschaft gegeben, überhaupt mit dem gegenwärtigen Zustand das Geschichtliche verbunden. So ist das gründliche Werk ein Hülfsmittel nicht allein für literarische, sondern auch für archäologische Forschung. — Einen Wendepunkt für die Kunstgeschichte bezeichnet sodann von Rumohr[3]), der einestheils das Bedürfniss einer urkundlichen Begründung der neuen Kunstgeschichte erkannte, anderntheils darauf drang, „die Kunstgeschichte nicht länger als ein Aggregat von Zufälligkeiten und abgerissenen Thatsachen, sondern als ein zusammenhängendes gleichsam organisches Ganze aufzufassen"[4]). Dieses doppelte Gepräge haben seine Arbeiten, namentlich seine Italienischen Forschungen[5]). Er durfte sich das Zeugniss geben, nachdem er in Italien Kirchen, Museen und Archive durchforscht, in diesen Abhandlungen „ein Beispiel redlicher, mühevoller, selbst erschöpfender Forschung aufgestellt zu haben, das hoffentlich nicht ohne Nachfolge bleiben werde"[6]). Zugleich unternahm er, die wichtigsten Schulen des 15. Jahrhunderts in einem Bilde zusammenzufassen, im zweiten Theil[7]); der dritte enthält die Geschichte Rafaels.

Was die Alterthümer Roms, insbesondere die christlichen betrifft, obwohl es an einheimischen Forschern seit Panvinio (§. 163) nicht gefehlt hat, denen damals Fea und Nibby sich anreihten; so ist doch das Hauptwerk über diesen Gegenstand deutschen Ursprungs, welches daselbst auf Anregung des Freiherrn von Cotta seit dem J. 1818 unternommen und dessen Plan im J. 1824 bekannt gemacht wurde[8]). Erst unter Niebuhrs, dann seit 1823 unter Bunsens Leitung ausgearbeitet, erschien die Beschreibung der Stadt Rom in den J. 1830—1842[9]): darin ist die Geschichte des christlichen Rom und seiner Kunstwerke hauptsächlich von Platner, dessen Arbeiten aber zur Seite steht die Beschreibung der Katakomben von Röstell so wie die Beschreibung der Hauptkirchen von Bunsen; überdies sind in der Beschreibung der Museen von Gerhard auch christliche Denkmäler verzeichnet. — Gleichzeitig wurde eine Sammlung der ältern Kirchen Roms vom 4—13. Jahrhundert veranstaltet, aufgenommen und herausgegeben von Gutensohn und Knapp[10]),

die in 5 Lieferungen von 1822—1827, aber vollendet erst im J. 1842 erschienen ist mit einem Text von Bunsen[11]).

Ferner sind in dieser Zeit von Deutschen über christliche Kunst und Alterthümer in Italien mehrere Monographien mit Abbildungen erschienen: von Bellermann über die Katakomben zu Neapel[12]), von v. Quast über die Bauwerke von Ravenna[13]), von Kreutz über die Marcuskirche in Venedig[14]). H. W. Schulz brachte in Italien viele Jahre zu (1831—42) mit Erforschung bis dahin unbekannter Denkmäler und Studium der Urkunden, namentlich ein ganzes Jahr im Staatsarchiv zu Neapel, um nach einer Aufforderung Rumohrs die Geschichte der christlichen Kunst in Unteritalien zu verfassen: das grosse Werk bei seinem Tode († 1855) unvollendet, ist durch die Pietät des Bruders an's Licht gestellt mit einem Text, um dessen Bearbeitung Strehlke sich verdient gemacht hat[15]). — Mit Dank ist auch zu erwähnen das Handbuch für Reisende durch Italien von E. Förster (zuerst 1840, 8. Aufl. 1866), welches grade auf Kunstgeschichte und Alterthümer besondere Rücksicht nimmt.

1) v. d. Hagen Briefe in die Heimath. Breslau 1818—21. 4 Bände.

2) Blume Iter Italicum. Berlin 1824—36. 4 Bände.

3) Ueber ihn s. H. W. Schulz K. Fr. Rumohr, sein Leben und seine Schriften. Leipzig 1844.

4) v. Rumohr (s. folg. A.) Th. II. S. IV. Th. III. S. IV.

5) v. Rumohr Italienische Forschungen. Berlin 1827–1831. 3 Theile.

6) *Ebendas.* Th. II. S. IV. 7) Vergl. Th. II. S. VI.

8) Tübinger Kunstblatt. 1825. No. 7.

9) Platner, Bunsen, Gerhard, Röstell (und für Bd. III, 2. 3. auch Urlichs) Beschreibung der Stadt Rom. Stuttg. u. Tüb. 1830—1842. 3 Bde. in 6 Theilen. — Ein Auszug von Urlichs 1845.

10) v. Knapp starb als Hofbaumeister zu Stuttgart im J. 1861.

11) Bunsen Die Basiliken des christlichen Roms. Text in 4°. mit 50 Kupfertafeln in gr. fol.

12) Bellermann Ueber die ältesten christlichen Begräbnissstätten und besonders die Katakomben zu Neapel. Hamburg 1839.

13) v. Quast Die altchristlichen Bauwerke von Ravenna Berlin 1842.

14) Kreutz La basilica di San Marco in Venezia. Venez. seit 1843.

15) H. W. Schulz Denkmäler der Kunst des Mittelalters in Unteritalien, herausg. durch v. Quast. Dresden 1860. 4 Bände Text in 4°. mit 100 Kupfertafeln in gr. fol.

3. Die Reisen deutscher Kunstforscher.

§. 186.

Die Studien der deutschen Kunstforscher haben sich aber weiter ausgebreitet über die Länder: und die Frucht derselben ist sowohl ein reiches kunstgeschichtliches als auch archäologisches Material. Wir beschränken uns aber auf die Namen derer, welche zugleich die neue Gestalt der Kunstgeschichte in diesem Zeitraum begründet haben.

J. D. Passavant, der als Director des städelschen Museums in Frankfurt a. M. gestorben ist (1861)[1]), sprach schon in einer anonymen Schrift vom J. 1820 die Ansicht aus, dass die Kunstgeschichte in ihrem grossen Zusammenhang mit der vaterländischen Geschichte und Literatur behandelt werden und auf das gründliche Studium der Monumente selbst sich stützen müsse[2]). Und als er später ein einzelnes, aber mittelpunktliches Thema unternahm, die Geschichte des Lebens und der Werke Rafaels, hat er nicht geringe Anstrengungen gemacht, um nach beiden Seiten durchgehends aus den ersten Quellen zu schöpfen. In Deutschland, welches er nach manchen Richtungen kannte, besuchte er noch Wien; Italien, wo er schon früher sieben Jahre sich aufgehalten, bereiste er noch einmal ein volles Jahr, Paris, welches er gesehn, als noch die Kunstschätze Europas und so auch die spanischen Gemälde Rafaels dort beisammen waren, besuchte er zum drittenmal, auch führte er eine Reise nach England aus: alles dies um aus Selbstanschauung Rafaels Werke so wie die Wiege und die Schauplätze seiner Thätigkeit kennen zu lernen und aus allen grössern und vielen kleinern Bibliotheken dieser Länder Documente für sein Leben und seine Zeit zu erwerben. So ist ein Werk entstanden[3]), welches philologische Strenge mit geistvoller Charakteristik vereinigt, wie es in dem Kunstgebiet keine Literatur aufzuweisen hatte, wenn auch die Anordnung des Stoffs einiges zu wünschen übrig lässt. Und vermöge der Bedeutung des Gegenstandes bezeichnet es einen Fortschritt für die Kunstgeschichte über-

haupt. — Jene Kunstreise nach England vom J. 1831, auf der er mit den meisten dortigen Kunstsammlungen bekannt wurde, hat er besonders beschrieben. Und eine Reise nach Spanien vom J. 1852, deren Beschreibung er sich noch vorbehielt, hat seine Mittheilungen über die Entwickelung der christlichen Kunst daselbst, deren ältere Epochen er vornehmlich im Auge hatte, hervorgerufen[4]).

Sodann ist von Waagen, Director der Gemäldegallerie zu Berlin, dem Nestor der gegenwärtigen Kunstforscher (geb. 1794), vorzugsweise das Gebiet kunstgeschichtlicher Periegese betreten und darin eine eigene Literatur geschaffen. Er hatte gleichfalls zu Paris die noch vereinigten Kunstschätze im J. 1814 gesehn, hat fast alle Länder Europas durchforscht und immer noch jugendfrisch im J. 1866 eine Kunstreise nach Spanien ausgeführt, — indem er den Weg verfolgte „durch eine Unzahl von einzelnen Anschauungen und Vergleichungen in der Kunstgeschichte zu allgemeinen Ergebnissen zu gelangen"[5]). Im J. 1835 besuchte er zum erstenmal England, in den J. 1835 und 1837 Paris, im J. 1839 durchreiste er Deutschland: aus den Briefen und Tagebüchern dieser Reisen sind 5 Bände hervorgegangen, worin sowohl die Werke der antiken Kunst, namentlich im britischen Museum und im Louvre, als des Mittelalters und der neuern Zeit beschrieben werden[6]). Besonders in England ist diese Thätigkeit und die Einsicht des fremden Kunstforschers anerkannt: im J. 1835 wurde er vor einer Parlamentscommission vernommen, um Auskunft über die Mittel zu geben, wodurch die bildenden Künste dort zu heben und mit Erfolg bei Fabriken in Anwendung zu bringen seien[7]). Und im J. 1857 sagte mir ein Professor in Oxford: er hat uns die Kunstschätze unsers Landes kennen gelehrt. Die Beschreibung bleibt jedoch nicht bei Einzelheiten stehn, sondern geht gern sowohl zur Geschichte der Sammlungen als zu allgemeinen kunstgeschichtlichen Standpunkten über. Insbesondere hat er, nach dem Vorgange von d'Agincourt, auf die Bedeutung der Miniaturen aufmerksam gemacht[8]) und zum erstenmal, wozu die Schätze der Pariser Bibliotheken den Stoff darboten, die Geschichte der Malerei in Frankreich,

den Niederlanden, England und Deutschland vom 7 ten bis zum 15. Jahrhundert in allgemeinen Umrissen auf die Anschauung von Denkmalen gegründet[9]). Diese nimmt vermöge des Inhalts und Alters der Kunstvorstellungen ebenso wie die Beschreibung der Elfenbeindeckel der K. Bibliothek ein besonderes theologisches Interesse in Anspruch. Demselben entspricht auch eine Erörterung, welche durch den Streit zwischen einem geistlichen Herrn und einem Maler auf einem englischen Landsitz veranlasst ist, über die Bedeutung der bildenden Kunst in der Religion und wider die vorgebliche Unfähigkeit der Protestanten zu einer kirchlichen Kunst[10]). Zu diesen Reisewerken kommt ausser dem Catalog der Gemäldegallerie zu Berlin, die Beschreibung der Kunstsammlungen zu Petersburg, als Frucht eines zweimaligen Aufenthalts daselbst in den J. 1861, 1862, welcher durch den Wunsch des russischen Kaisers veranlasst war, dass die Ergebnisse der Forschungen der letzten 30 Jahre auf dem Gebiet der Malerei des Mittelalters und der neuern Zeit wie die Erfahrungen über Aufstellung und Catalogisirung von Gemäldegallerien der Sammlung in der K. Eremitage zu Gute kommen möchten[11]). Und jüngst die Beschreibung der Kunstdenkmäler in Wien[12]). — Der Kunstgeschichte als solcher gehört ausser einzelnen Monographien, im Anschluss an seine früheste Arbeit über die van Eycks (1822) das Handbuch der Geschichte der Malerei an, dessen erster Band die deutschen und niederländischen Malerschulen, also hauptsächlich seit den van Eycks umfasst (1862)[13]), welchen die italienische, französische und spanische folgen soll.

Hienächst hat Kugler († 1858) von seinen Reisen manche Rechenschaft gegeben und Kunstbeschreibungen verfasst, zur Vorbereitung und Ergänzung seiner kunstgeschichtlichen Werke. Bezeichnend für den Gang seiner Studien ist der Gegenstand seiner Inauguralabhandlung, über den Wernher Mönch zu Tegernsee im 12. Jahrhundert und die Miniaturen zu dessen Gedicht vom Leben der Maria (1831)[14]): daran schliessen sich Mittheilungen über Miniaturen in deutschen Bibliotheken, welche seine Zeitschrift Museum (1834) brachte[15]). Aus einer Reise in die Harzgegenden (1836) ging die Beschreibung der Schlosskirche zu

Quedlinburg und ihrer Alterthümer hervor mit vergleichenden Untersuchungen über den Baustil der benachbarten ältern Kirchen[16]). Ferner unternahm er, veranlasst durch die Gesellschaft für pommersche Geschichte, eine Reise durch Pommern (1839), um über die etwa vorhandenen Kunstdenkmale des Landes, denn es war wenig davon bekannt, nähere Kunde zu verschaffen: und diese hatte förmlich den Charakter einer Entdeckungsreise; er war darnach im Stande eine pommersche Kunstgeschichte aufzustellen, die mit dem Ende des 12. Jahrhunderts beginnt[17]). Alle diese Abhandlungen sind später in seine Sammlung kleiner Schriften (Th. I.) aufgenommen, in denen (Th. II.) er überdies die Fülle seiner Reisecollectaneen ausgebreitet hat, namentlich von einer Rheinreise (1841)[18]). Inzwischen erschien auch seine Beschreibung der K. Gemäldegallerie und Kunstkammer zu Berlin (1838). — Von seinen grössern Werken trifft noch in diesen Zeitraum die erste Auflage seiner Handbücher der Geschichte der Malerei (1837) und der Kunstgeschichte (1842), wodurch zum erstenmal das Ganze derselben in periodischer Gliederung der Hauptabschnitte, entsprechend der allgemeinen geschichtlichen Anschauung, umfasst ist.

Endlich liegen von Schnaase, Obertribunalsrath a. D. in Berlin (geb. 1798) die Ergebnisse einer Kunstreise durch Holland und Belgien vom J. 1830 vor in Briefen, welche 1834 erschienen sind[19]). Die einheimischen Werke führten ihn zwar von der neuern Zeit, dem 17. Jahrhundert nur bis in's Mittelalter. Aber ein Sarcophag aus Rom im Museum zu Leyden vergegenwärtigt die altchristliche Kunst, in deren Bildwerken er eine „wichtige Ergänzung des christlichen Lebens in jener schönen Zeit jugendlichen Hoffens erkennt"[20]). Aber auch sonst geht seine Betrachtung weit über dieses Land und seine Kunstwerke hinaus. Denn, nächst den Notizen und Zusammenstellungen über diese, ist es ihm um grössere Uebersichten und Blicke in den geistigen Zusammenhang der Kunstepochen, und selbst um die Geschichte der Menschheit zu thun, zu deren Philosophie diese Briefe beitragen wollen. Daher Untersuchungen über die verschiedenen künstlerischen Anlagen der Völker; andrerseits

über den Unterschied des Christenthums und des Alterthums in Beziehung auf die Kunst. Er geht auch über das Geschichtliche hinaus auf die letzten Gründe: und betrachtet das Wesen verschiedener Kunstgattungen, wie die landschaftliche Schönheit als Gegenstand der Malerei und die künstlerische Auffassung des häuslichen Lebens; so wie das Wesen der Kunst überhaupt, welche von der Religion nicht getrennt wird, so dass schliesslich die Frage über das Verhältniss der Schönheit und Kunst zur Wahrheit und Religion in Erwägung kommt[11]). Dieser weite Gesichtskreis, die aufgeworfenen Fragen und die culturgeschichtliche wie principielle Behandlung liess erkennen was zu erwarten sei, wenn der Verfasser die Darstellung der gesammten Kunstgeschichte unternähme. Der Anfang derselben, umfassend die Völker des Orients so wie Griechen und Römer ist im J. 1843 erschienen[11]).

1) Von ihm s. J. D. Passavant, ein Lebensbild von Cornill. Frankf. 1864. 65.

2) (Passavant) Ansichten über die bildenden Künste. Heidelb. 1820. S. 8.

3) Rafael von Urbino Th. I. II. Leipz. 1839. Th. III. 1858. s. Th. I. S. XXf.

4) Kunstreise durch England und Belgien. Frankf. 1833. Die christliche Kunst in Spanien. Leipz. 1853.

5) Waagen Kunstwerke und Künstler in Deutschl. Th. II. S. 225.

6) Kunstwerke und Künstler in England. Berlin 1837. 38. 2 Theile; desgl. in Paris (als 3. Theil des vorigen Werks). Berlin 1839; desgl. in Deutschland. Leipzig 1843. 45. 2 Theile. — Sehr vermehrt ist das erstgenannte Werk in der englischen Bearbeitung: Treasures of art in Great-Britain: being an account of the chief collections of paintings, drawings, sculptures, illuminated mss. etc. 3 voll. Lond. 1854. und Supplementband: Galleries and cabinets of art. Lond. 1857.

7) Kunstw. in England Th. II. S. 99.

8) Ebendas. Th. I. S. X. 59. Auch hat Prof. Waagen vorlängst eine Geschichte der Miniaturmalerei verheissen (Kunstw. in Paris S. 240. 340); möge das reiche Material, das er dafür in Händen hat, bald durch ihn verwerthet werden.

9) Kunstw. in Paris S. 193—398.

10) Kunstw. in England Th. II. S. 239 ff.

11) Die Gemäldesamml. in der K. Eremitage zu St. Petersburg nebst Bemerkungen über andere dortige Kunstsamml. München 1864.

12) Die vornehmsten Kunstdenkmäler in Wien Th. I. Wien 1866.

13) Handbuch der deutschen und niederländ. Malerschulen Th. I. II. Stuttg. 1862.

14) Kugler De Werinhero sec. XII. monacho Tegernseensi etc. Berolini 1831.

15) Studien in deutschen Bibliotheken, in s. Museum 1834.

16) Beschreibung u. Geschichte der Schlosskirche zu Quedlinburg von Ranke u. Kugler. Berlin 1838.

17) Pommersche Kunstgeschichte. Stettin 1840.

18) Kleine Schriften u. Studien zur Kunstgeschichte Th. I. II. Stuttg. 1853. 54.

19) Schnaase Niederländische Briefe. Stuttg. 1834.

20) Ebendas. S. 69. 21) Br. 13. 14. S. 363 ff.

22) Geschichte der bildenden Künste bei den Alten. Bd. I. II. Düsseldorf 1843. 2. Aufl. unter Mitwirkung des Verfassers bearbeitet von v. Lützow u. Friederichs 1866.

4. Die christliche Archäologie im Auslande.

§. 187. Frankreich.

In Frankreich nahm das Studium der mittelalterlichen Denkmäler einen mächtigen Aufschwung, woran Behörden und Vereine in regem Wetteifer ihren Antheil haben. Entgegen einem Vandalismus, dem so viele Denkmäler zum Opfer gefallen waren theils aus politischem und religiösem Hass in der Zeit der Revolution, noch mehr in allen Zeiten aus Abneigung und Unverstand der Künstler, welche nur ihre, die neuste Kunstart gelten lassen mögen, trat eine allgemeine Gegenwirkung ein, welche auf die Würdigung und Erhaltung der Kunstdenkmäler aller Epochen gerichtet war. Gleich nach der Juli-Revolution von 1830 unter dem Minister Guizot wurde ein Generalinspector ernannt mit dem Auftrag die Gebäude von monumentaler Bedeutung zu verzeichnen, welche zu erhalten und herzustellen wären: und zum erstenmal erschien im Budget von 1831 ein Credit für die Erhaltung der historischen Monumente. Bald trat Mérimée in diese Stelle ein: er durchreiste in mehreren Jahren Frankreich und veröffentlichte die Beobachtungen der Reise[1]). Demnächst wurden zwei Commissionen eingesetzt, die eine,

die Commission des monuments historiques, deren Secretär, dann Vicepräsident Mérimée wurde, unter dem Vorsitz des Ministers des Innern für die Praxis, um die Verwendung jenes Credits zu berathen; die andere für das Studium der Denkmäler: das ist das Comité des arts et des monuments, unter dem Vorsitz des Grafen Gasparin und mit Didron als Secretär. Dasselbe unterhielt eine ausgedehnte Correspondenz, gab seine Instruction und seine Bulletins heraus und erregte in ganz Frankreich den Eifer für das archäologische Interesse.

Es fand ihn aber auch schon vor, denn es bestanden und entstanden zahlreiche archäologische Gesellschaften, welche in ihrem Kreise die Erhaltung und das Studium der Denkmäler sich angelegen sein liessen. Es sind aber neben den Gesellschaften für die einzelnen Departements zwei allgemeine, welche auch Zeitschriften herausgeben. Die eine ist hervorgegangen aus der Académie celtique, die am 30. März 1805 zu Paris eröffnet, zu Anfang der Restauration aber mit erweitertem Plan erneuert wurde als Société royale des antiquaires de France, von deren Mémoires der erste Band 1817 erschienen ist[2]): in spätern Jahren enthalten dieselben auch Abhandlungen über Denkmäler der christlichen Kunst. Der eigentliche Mittelpunkt aber für die archäologischen Studien Frankreichs ist die Société française d'archéologie pour la conservation des monuments nationaux, welche 1834 gegründet worden und seitdem jährlich in den verschiedenen Provinzen Frankreichs einen archäologischen Congress gehalten hat, wodurch in lebendigem Austausch so viel Thatsachen an's Licht gezogen und so viel Theilnahme erweckt worden ist. Der Gründer dieses Vereins, ja der Gründer des Studiums der nationalen Archäologie in ganz Frankreich ist de Caumont, der zuvor in der Normandie durch Wort und Schrift das archäologische Studium angeregt, da er zu Caen archäologische Vorlesungen hielt und die Société des antiquaires de Normandie gründete: im ersten Band ihrer Schriften (1824)[3]) erschien sein Essai sur l'architecture religieuse du moyen âge, worin zum erstenmal eine chronologische Classification für die Denkmäler des Mittelalters unternommen wurde. Und aus den Vorlesungen

ging sein Cours d'antiquités hervor, dessen erster Band 1830 erschien[4]). Diese und andere Arbeiten verbunden mit sehr regsamer persönlicher Einwirkung haben den doppelten Erfolg gehabt, das archäologische Studium in ganz Frankreich zu beleben, indem es namentlich in den Priester-Seminarien eingeführt wurde, — und auf Grund dieser Studien den Kunstgeschmack zu läutern, indem der Stil, der eben noch für barbarisch und gothisch verschrien war, nun mit Vorliebe gepflegt wurde. Es war nur eine gerechte Anerkennung, wenn Graf Montalembert in einer öffentlichen Sitzung des archäologischen Congresses zu Troyes vom J. 1853 ihn rühmte: „Er der erste, als wir alle, die Einen in der Kindheit, die Andern in der Unwissenheit waren, hat in gewisser Weise die Kunst des Mittelalters in's Leben gerufen: er hat alles gesehn, alles studirt, alles entdeckt, alles beschrieben. Er hat mehr als einmal ganz Frankreich durchwandert, um zu retten was zu retten war und um zu entdecken nicht allein die Monumente, sondern was noch viel seltener war, die Männer, die sie lieben und begreifen konnten. Er hat uns alle erleuchtet, ermuthigt, belehrt und einander genähert"[5]).

Im Einzelnen ist eine Reihe grosser *Publicationen*, nächst den schon genannten, welche den nationalen Gesichtspunkt voranstellen (S. 756), zu bemerken. In seinem Museum antiker Sculpturen hat Graf Clarac zum Schluss einige altchristliche Sarcophage aus dem Louvre aufgenommen[6]). Es folgen Elfenbeinwerke des frühern Mittelalters in dem Trésor von Lenormant[7]). Die Miniaturen vom 4ten bis 15. Jahrhundert unternahm Graf Bastard in farbigen Facsimiles wiederzugeben[8]); es sind aber nur die karolingischen in 18 Lieferungen erschienen: ein sehr willkommenes, aber so kostbares Werk, dass es nur in wenigen Bibliotheken anzutreffen ist. Die Tapeten mit historischen Bildern, darunter die berühmte Stickerei der Königin Mathilde, sind von Jubinal veröffentlicht[9]). — In *archäologischer* Hinsicht, ausgehend von dem Studium des klassischen Alterthums hat Raoul-Rochette um das nahe stehende kirchliche Gebiet sich verdient gemacht durch die Abhandlungen über die Alterthümer der Katakomben[10]); wenn er auch den Ideen und

Kunstvorstellungen des klassischen Alterthums hier zu viel Gewicht einräumte, und den eigenthümlichen, schöpferischen Geist der altchristlichen Kunst zu wenig würdigte.

1) Mérimée Notes d'un voyage dans le midi de la France. Brux. 1835.

2) Mém. de la Soc. des antiquaires de France T. I. 1817.

3) Mém. de la Soc. des antiquaires de Normandie T. I. 1824.

4) de Caumont Cours d'antiquités monumentales. Hist. de l'art dans l'ouest de la France depuis les temps les plus reculés jusqu'au 17. siècle. 6 Bde. 8°. und Atlas von 120 Tafeln 4°. Paris 1830—41. Der vierte Band enthält die Architecture religieuse du moyen âge, neue Aufl. 1835: demnach die Histoire sommaire de l'architecture religieuse 1841.

5) Montalembert Discours au congrès archéologique de Troyes, Oeuvres T. VI. Par. 1861. p. 326 f.

6) Clarac Musée de sculpt. T. II, 1. Par. 1841. p. 794 ff.

7) Lenormant Trésor de numismat. et de glypt. Rec. de basrel. et d'ornem. Par. 1836.

8) Bastard Peintures et ornem. des manuscr. Franç. Vergl. Waagen Kunstw. in Paris S. 279 f.

9) Jubinal Les anciennes tapisseries historiées. Par. 1838. 2 voll.

10) Raoul-Rochette Trois Mémoires sur les antiquités chrét., in den Mém. de l'Acad. des inscript. T. XIII. Par. 1838. und besonders abgedruckt. Dazu kommt seine Schrift: Sur l'origine etc. des types imitatifs qui constituent l'art du christianisme. Paris 1834.

§. 188. Grossbritannien.

Der Gang der archäologischen Studien in England lässt sich im Zusammenhang weit zurück verfolgen, da eine noch bestehende Gesellschaft von ehrwürdigem Alter sich die Pflege derselben vorgesetzt hat. Das ist die Society of antiquaries of London, deren erste Stiftung in das Jahr 1572 trifft: ihre Absicht erhellt aus einer Eingabe an die Königin Elisabeth, in der sie erklärt, keineswegs mit den Universitäten concurriren zu wollen, da sie die Erhaltung von Geschichte (d. h. geschichtlichen Documenten) und Alterthümern bezwecke, worauf jene, tief vergraben in den Wissenschaften, nicht Rücksicht nähmen[1]). Sie wurde erneuert nach langer Unterbrechung im J. 1707 und erlangte Corporationsrechte im J. 1751. Um diese Zeit (1747) beginnt

die Herausgabe der vetusta monumenta[2]); der erste Band ihrer Verhandlungen erschien 1770[3]). Sie zeigen grosse Mannichfaltigkeit, umfassend nicht allein einheimische Geschichte, Gebräuche und Alterthümer oder fremde Monumente, die nach England verpflanzt worden, z. B. die Portland-Vase; sondern auch die Alterthümer von Rom, Ravenna, Griechenland und Aegypten. Ueberdies kommen von Anbeginn neben den weltlichen Monumenten kirchliche vor: gleich im ersten Bande Kirchengebäude (die alte Doppelkirche in Westminster und die Peterskirche zu Oxford, mit Abbildungen), Reliquienkasten und das Aelfred-Juwel in Oxford. Das hat bis jetzt seinen Fortgang gehabt. Besonders werthvoll ist darin aus dem in Rede stehenden Zeitraum die Herausgabe eines Hauptdenkmals der angelsächsischen Kunst, der Malereien in der Handschrift des Caedmon, 52 Tafeln mit Text von Ellis so wie der Malereien des Benedictionale Ethelwoldi, beide im Jahre 1832 erschienen[4]).

In Schottland ist im J. 1780 die Society of antiquaries of Scotland gegründet, deren gedruckte Verhandlungen mit 1792 beginnen[5]): zwei Theile des vierten Bandes von 1833 und 1857 enthalten unter anderm Aufsätze über die Kreuze von Ruthwell und von Kilmory.

Die in Irland bestehende R. Irish Academy, welche seit 1787 ihre Verhandlungen herausgiebt[6]), hat durch die stehende Eintheilung derselben in exacte Wissenschaften, schöne Wissenschaften und Alterthümer die letztern von Anbeginn mit berücksichtigt: wiewohl in geringerem Maasse zumal was die kirchlichen Alterthümer betrifft. Aber zu Ende dieses Zeitraums treten diese bedeutender hervor durch die Arbeiten von George Petrie[7]). — Ueberdies ist im J. 1840 die Irish archaeological Society gegründet, die es jedoch hauptsächlich auf den Druck von Geschichtsquellen abgesehen hat.

Neben den Gesellschaftsschriften hat England in dieser Zeit eine ergiebige archäologische und kunstgeschichtliche Literatur aufzuweisen, in der als grundlegende Werke hervorragen: für die Geschichte und Alterthümer der Klöster die neue Bearbeitung von Dugdale's seit 1655 erschienenem Monasticon Angli-

canum, welche Bandinel seit 1812 unternahm und mit Caley und Ellis vollendete[8]). Und für die Architectur der Kirchen und Klöster, insbesondere der Kathedralen die beiden Werke von John Britton seit 1807 und 1814 († 1857)[9]). Dazu kommen Arbeiten für manche Klassen kirchlicher Sculpturen (wie die Steinkreuze, welche von Britton in dem erstgenannten Werk besonders berücksichtigt sind): zuerst über die Grabmäler mit den Figuren der Verstorbenen von Stothard (1817)[10]). — Auch im Auslande haben englische Forscher um die Denkmäler der christlichen Kunst sich bemüht: und zwar um Handschriften mit Miniaturen, Holzschnitte und alte Drucke der Verfasser der Bibliomania, Dibdin auf einer Reise durch Frankreich und Deutschland, welche er in einem glänzend ausgestatteten Werk beschreibt (1821)[11]). Die Baudenkmäler aber sind, nächst denen in der Normandie, namentlich in Italien Gegenstand ihres Studiums gewesen: woraus eine Schrift von Willis über die mittelalterliche Architectur überhaupt[12]), und das stattliche Werk über die Kirchen Italiens von Gally Knight (1842. 44)[13]) hervorgegangen ist.

1) Archaeologia (s. Anm. 3) Vol. I. p. IV f.

2) Vetusta monumenta etc. 1747—1835. 6 Bände in gr. fol. s. oben S. 5. 7. A. 5.

3) Archaeologia or miscellaneous tracts relating to antiquity Vol. I 1770. ed. 2. 1779. bis zum J. 1863. 39 Bände 4°.

4) *Ebendas.* Vol. XXIV. 1832.

5) Archaeologia Scotica or transactions of the Soc. of antiquaries of Scotland. Edinb. 1792—1857. vier Bände 4°. Daran schliessen sich Proceedings derselben Gesellschaft 1855—65. fünf Bände.

6) Transactions of the R. Irish Academie. Dublin 1787—1862. 24 Bde. 4°.

7) G. Petrie An account of ancient Irish reliquary called Domach-Airgid T. XVIII, 1. 1839. The eccles. architecture of Ireland anterior te the Anglo-Norman invasion etc. T. XX. 1845.

8) Dugdale Monasticon Anglicanum. London 1817; new ed. 1846. 6 Bände fol., der letzte in 3 Theilen.

9) Britton The architectural antiquities of Great-Brit. (umfassend Kirchen ausser den Kathedralen, Klöster und weltliche Bauten). London 1807—14. und 1820—25. The cathedral antiquities 1814—1833. Neue Ausg. 1836, jedes in 5 Bänden 4°.

10) Stothard Monumental effigies of Great-Britain selected from our cathedrals and churches. London 1817.

11) Dibdin A bibliographical, antiquarian and picturesque tour in France and Germany. London 1821. 3 voll. ed. 2. 1829.

12) Willis Remarks on the archit. of the middle ages especially of Italy. Cambridge 1835. Von demselben Verfasser ist The architectural history of the cathedral of Canterbury. London 1845.

13) Gally Knight The ecclesiastical architecture of Italy. London 1842. 44. 2 voll.

§. 189. Belgien.

In Belgien hat wie auf das geschichtliche so auf das kunstgeschichtliche und archäologische Studium, welches dort schon einheimisch war, die Errichtung eines neuen Staats anregend eingewirkt, da man das Bedürfniss lebhafter empfand, die Wurzeln der Existenz in der Vergangenheit aufzusuchen. Mehrere Gesellschaften und literarische Unternehmungen wetteifern, die Quellen der Geschichte, Schriften, Urkunden und Denkmäler zu erforschen, zu sammeln, zu erläutern. Und die Behörden kommen diesem Streben entgegen. Im J. 1833 wurde zu Gent ein historisches Museum gegründet, dem im J. 1847 etliche Säle des Stadthauses zur Verfügung gestellt sind. Und zu Brüssel wurde im J. 1839 in der ehemaligen Kapelle von Nassau das zwei Jahre zuvor gegründete Museum der Alterthümer eröffnet. Unter den Zeitschriften steht voran der Messager des sciences et des arts, dessen erste Reihe schon von 1823—30 reicht (mit 96 Tafeln), und der seit 1833 mit dem Zusatz de la Belgique ohne Unterbrechung, wenn auch mit mehrmals verändertem Titel zu Gent erschienen ist[1]): zahlreiche Artikel betreffen die Geschichte der Architectur, das kirchliche Geräth, namentlich Taufgefässe und die Grabmäler des Landes. Ausschliesslich diesem Zweck, nehmlich der Archäologie, Numismatik und Heraldik widmet sich die Académie d'archéologie de Belgique zu Antwerpen, gegründet im J. 1842, welche seit 1843 ihre Annalen herausgiebt[2]). Aber auch die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Brüssel (welche seit 1772 als Kaiserliche Akademie bestand und 1816 reorganisirt wurde) hat ihren Antheil an diesem Zweige. In ihren Sitzungsberichten, die seit 1832 besonders erschienen

sind, ist zu dieser Zeit die klassische Archäologie durch Roulez vertreten, die Literatur des Mittelalters durch Baron von Reiffenberg, von dem auch ein Vortrag über die Glasmalereien in den Niederlanden mitgetheilt wird (1832)[1]). Sonst ist von Seiten der Akademie die christliche Kunstgeschichte und Archäologie zunächst durch Preisfragen gefördert. So wurden durch die Fragen: über die noch vorhandenen oder untergegangenen Denkmäler der mittelalterlichen Architectur in der Provinz Brabant, und über den Spitzbogenstil in Belgien die Abhandlungen von Schayes (1833. 1840)[4]), so wie durch die Frage über die Basiliken des griechischen und römischen Alterthums und die Umwandlung der heidnischen Basilica in eine Kirche die Schrift von Zestermann (1846)[5]) hervorgerufen. Welchen Fortgang diese Bestrebungen im Schooss der Akademie selbst genommen haben, wird der folgende Abschnitt anzeigen.

1) Messager des sciences historiques de Belgique (unter welchem Titel die Zeitschrift seit 1839 erscheint). Gand 1833—1863. 31 Bände.

2) Bulletin et Annales de l'Acad. d'archéologie de Belgique. Anvers 1843–65. 21 Bände.

3) Nouv. Mém. de l'Acad. roy. des sc. de Bruxelles. T. VII. 1832.

4) Letztere in den Mém. couronnés de l'Acad. roy. des sc. de Bruxelles T. XIV, 2. 1841. Der Bericht der Akademie über beide Abhandl. in ihren Bulletins T. I. p. 128. T. VII, 1. p. 274.

5) Mém. couronnés T. XXI. 1847. Der Bericht darüber von Roulez Bulletins etc. T. XIII, 1. p. 438 ff.

§. 190. Italien.

Italien beweiset für christliche Archäologie auch in diesem Zeitraum viel Regsamkeit. In den Anfang desselben (1816) trifft die Erneuerung der Accademia Romana di archeologia zu Rom, deren Arbeiten statutenmässig klassische und christliche Alterthümer, letztere ausgedehnt bis zum 15. Jahrhundert, umfassen: der erste Band ihrer Schriften ist im J. 1821 erschienen[1]). Das daselbst im J. 1828 unter preussischem Schutz errichtete Istituto di corrispondenza archeologica hat zwar grundsätzlich nur die Archäologie des klassischen Alterthums im Auge:

und für diese wie für die Belebung ihres Studiums hat es sehr förderlich gewirkt; doch ist es auch den altchristlichen Denkmälern, zumal Inschriften, nicht ganz fremd geblieben.

Bei den einheimischen Archäologen haben erstens die vaticanischen Krypten erneute Beachtung gefunden: nachdem eine zweite Ausgabe des Werks von Dionysius über dieselben im J. 1828 veröffentlicht war, erschien ein Anhang von Sarti und Settele im J. 1840[2]). Auch an andern Orten sind Spuren und Denkmäler des höhern christlichen Alterthums in kleinen Aufsätzen an's Licht gezogen und erläutert, wie ein Kirchhof bei Chiusi und ein Sarcophag in Fermo[3]). Zahlreiche grössere Publicationen hat das Interesse für die Architectur und die Alterthümer der Kirchen hervorgerufen. Theils Monographien: zu Rom erschien im J. 1815 das Werk von Nicolai über die Paulskirche (worin auch die altchristlichen Inschriften)[4]); später die übrigen Hauptkirchen Roms von Valentini[5]). In Mailand hat die Kirche S. Ambrogio sammt ihren Denkmälern eine neue Beschreibung erhalten durch Ferrario[6]). Und in Verona gab Graf Orti Manara eine Reihe von Schriften über einheimische Denkmäler mit altitalischer Munificenz heraus[7]). Anderntheils kommen ganze Klassen derselben zur Verhandlung: wie die Architectur unter der Herrschaft der Langobarden durch Graf Cordero[8]), die normannischen Kirchen in Sicilien durch Herzog Serradifalco[9]), die christliche Architectur überhaupt durch Canina[10]); die Grabmäler der Könige von Sardinien sind durch Cibrario veröffentlicht[11]). — Die Fresken Giotto's in der Kapelle Madonna dell' arena zu Padua erläuterte Selvatico[12]), der Verfasser der Geschichte der zeichnenden Künste.

1) Atti dell' Accademia Romana d'archeologia von 1821 bis 1864. 15 Bände 4°.

2) Sarti et Settele Ad Dionysii de Vaticanis cryptis Appendix. Rom. 1840.

3) (Pasquini) Ragguaglio di un ant. cimitero di Cristiani in vicinanza di Chiusi. Siena 1831. Id. Relazione di un ant. cimitero etc. con le iscrizioni ivi trovate. Montepulciano 1833. — De Minicis Sarcofago crist. nel tempio di Fermo. Roma 1843.

4) Nicolai Della basilica di S. Paolo. Roma 1815.

5) Valentini La patriarc. basilica Lateran. 2 voll. Roma 1832. 34. Liberiana 1839. Vaticana 1845.

6) Ferrario Monumenti sacri e profani della basilica di S. Ambrogio. Milano 1824.

7) Orti Manara Dell' antica basilica di S. Zenone maggiore 1839. Di due antichissimi tempi cristiani Veronesi 1840. L'antica cappella incavata nel monte detto di Scaclione o Costiclione in Verona 1841. Intorno all' antico battistero della chiesa Veronese 1843.

8) Cordero conte di S. Quintino Della italiana architettura durante il dominio de' Longobardi. Brescia 1829.

9) Serradifalco Del duomo di Monreale e di altre chiese Siculo-Normanne. Palermo 1838.

10) Canina Ricerche sull' architettura più propria dei tempi cristiani. Rom. 1843.

11) Cibrario Storia e descrizione della R. badia d'Altacomba. Torino 1843. 44. 2 voll.

12) Selvatico Sulla cappellina delli Scrovegni nell' arena di Padova. Padova 1836.

§. 191. Russland.

Die archäologischen Studien in Russland sind neuern Ursprungs: sie müssen auswärts um so mehr Theilnahme erwecken was insbesondere die christlichen Kunstdenkmäler betrifft, da diese eine zwiefache Cultur repräsentiren vermöge des Zusammenhangs mit Kunst und Alterthum des griechischen Reichs, unter deren Einfluss die religiöse Kunst in Russland von Anbeginn bis zum Sturz desselben gestanden hat.

Zuerst sind es die Fremden, welche der russischen Geschichte und Kunst sich angenommen haben: Schlözer ihres ältesten Annalisten (s. §. 95), Fiorillo der Geschichte der bildenden Künste[1]). Dann geht die Pflege auf die einheimischen Gelehrten über. Um das J. 1815 wurde in Moskau die Gesellschaft für russische Geschichte und Alterthümer gegründet, welche zuerst ihre „Jahrbücher und Arbeiten" erscheinen liess (seit 1846 „Vorträge"). Bald darauf (1822) gab Koeppen einen Ueberblick (in deutscher Sprache) über das ganze Gebiet der Alterthümer Russlands[2]), von deren fünf Klassen, der klassischen, scandinavischen, slawischen, germanischen und orientalischen die dritte hieher gehört: er verzeichnet daraus sowohl die ältesten

Sprach- als die ältesten Kunstdenkmäler[1]), hauptsächlich Malereien, unter denen einige Miniaturen des 11. Jahrhunderts voran stehen. Die Kunde von den erstern hat er im Russischen weiter ausgeführt „als Materialien zur slawischen Paläographie und Kunstgeschichte"[4]). — Er verweiset auch[5]) auf ein demnächst erscheinendes interessantes Werk über die Thüren der Sophienkirche in Nowgorod, von Adelung: das ist einer der frühesten Beiträge zur christlichen Kunstarchäologie, worin die Bildwerke erläutert und andere Erzthüren nachgewiesen werden[6]).

Das antiquarische Interesse zeigt sich nun einestheils in der Anlegung von *Sammlungen*, nachdem der Brand von Moskau deren mehrere verzehrt hatte: das ist zuerst das Museum des Grafen Rumjanzow, welches durch Vermächtniss (1826), und die Sammlung des Grafen Tolstoj, welche durch Ankauf (1830) in den Besitz des Staats überging. Darnach brachte Professor Pogodin in Moskau mit begeisterter Liebe und ausdauernder Thätigkeit das von ihm so genannte archäologische Museum zu Stande, welches ausser den seltensten Handschriften (darunter ein goldenes Evangeliarium vom J. 1508 mit bildlichen Darstellungen und den Namen aller Meister) und alten Drucken, ungefähr 200 gemalte und 400 gegossene Heiligenbilder so wie beinahe 2000 Münzen und Medaillen enthält: dasselbe ist im J. 1852 für den Staat angekauft und in Petersburg aufgestellt[7]).

Anderntheils erhalten die Alterthümer ihre *Literatur*: es kommen zunächst die Ursitze und Hauptorte an die Reihe. Der erste unter den Priestern zu dieser Zeit, der mit monumentaler Archäologie sich beschäftigte, ist Eugen, Mitglied der Petersburger Akademie der Wissenschaften und Metropolit von Kiew, Verfasser der Schrift über die dortige Kathedrale[8]); eine andere behandelt die Alterthümer von Pskow. Es folgen, veranlasst durch die erwähnte Gesellschaft für russische Geschichte und Alterthümer, von Snegirew, Professor der lateinischen, dann der russischen Sprache zu Moskau die „Denkmäler des moskowitischen Alterthums", eine Beschreibung der Kirchen, Klöster, Paläste und der Rüstkammer mit Plänen und Abbildungen von Sonzew (1842—45); voran geht ein Umriss der monumentalen Geschichte

der Stadt, worin die Entwickelung der Künste in Russland überhaupt ersichtlich wird[9]).

Diesen Bestrebungen bot sich von amtlicher Seite ein Mittelpunkt des Austausches und Umlaufs dar in dem Journal des Ministeriums der Volksaufklärung, welches durch den Minister Grafen Uwarow im J. 1834 in's Leben gerufen wurde und einen Abschnitt: Literatur, Kunst und Wissenschaft enthält. Darin hat es manche Aufsätze archäologischen Inhalts gebracht: im J. 1841 von einem Ungenannten über die kirchlichen Alterthümer der Stadt Polozk, namentlich die Klosterkirche aus dem 12. Jahrhundert und das berühmte Kreuz der Euphrosyne vom J. 1161[10]). Und von Dombrowskji über den Einfluss der Griechen auf die bürgerliche Bildung in Russland[11]): wobei auch die religiöse und kirchliche Seite zur Sprache kommt, demnächst der Einfluss auf die Baukunst und die Ausschmückung der Kirchen. — Dieser Zusammenhang, während in dem ehemaligen griechischen Reich die Ueberlieferung zerbrochen und ausgestorben ist, verleiht den russischen Kirchen-Alterthümern in ihrer grossen Folge und eigenthümlichen Entwickelung jene erhöhte Bedeutung, womit der kräftige Fortgang ihrer Erforschung in den letzten Decennien im Einklang steht.

1) Fiorillo Versuch einer Geschichte der bildenden Künste in Russland, in s. Kl. Schriften artistischen Inhalts. Götting. 1806. Bd. II. S. 1—104.

2) v. Koeppen Ueber Alterthum und Kunst in Russland (aus den Jahrb. der Literat.) Wien 1822.

3) *Ebendas.* S. 9—16. 4) S. 9. 5) S. 25.

6) Adelung Die Korssunschen Thüren in Nowgorod. Berlin 1823.

7) Erman Archiv für die wiss. Kunde Russlands Bd. VIII. S. 324—328. Bd. XII. S. 190 ff.

8) Eugen Ueber die Kathedrale von Kiew (russisch) mit Abbild. Kiew 1825.

9) Snegirew Pamjatniki Moskowskoj drewnosti. Moskwa 1842—45. S. Erman a. a. O. Bd. II. S. 71. Bd. III. S. 28. Auszüge ebendas. Bd. II. S. 328 ff. Bd. IV. S. 196—211.

10) Im Auszuge bei Erman Bd. I. S. 158—161.

11) *Ebendas.* S. 355 ff.

5. Die archäologische Arbeit der deutschen Theologen.

§. 192.

Kehren wir von diesem Umgang nach Deutschland zurück, zu der Arbeit diesseitiger *Theologen*, denen (ohne nationale „Empfindlichkeiten" zu erregen) die Theologen der Nachbarländer, Dänemarks und des Elsasses, zugezählt werden dürfen, welche an deutscher Wissenschaft sich genährt und in ihr gewirkt haben; so steht Augusti voran, Professor der Philosophie in Jena (seit 1800), dann der Theologie in Breslau und Bonn (geb. 1772, † 1841)[1]. Wie er in einem Ueberblick seiner Leistungen bemerkt[2], fehlte die Rubrik Kunst fast in allen frühern archäologischen Schriften: er zuerst hat ihrer Geschichte, oder wie er auch sagt der Archäologie der christlichen Kunst eine Stelle in den kirchlichen Alterthümern angewiesen, da er sowohl einen Grundriss der christlichen Kunstgeschichte aufstellte in seinem Lehrbuch der christlichen Alterthümer (1819), als auch in seinen Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie manches ausführlicher behandelte, namentlich im 12. Theil (1831). Und nachdem er in seinem Handbuch der christlichen Archäologie (1836—37) die Kunstgeschichte aus mehreren, aber unbekannten Gründen übergangen hatte, gab er als eine Art Ergänzung noch kurz vor seinem Tode die Beiträge zur Kunstgeschichte heraus und darin jenen Grundriss in erweiterter Gestalt (1841)[3]. Es bleibt ein verdienstlicher Anfang, wiewohl die Hülfsmittel noch unzureichend waren, anderntheils auch hier es empfunden wird, dass der Verfasser von den Kunstdenkmälern nur aus der Entfernung spricht, d. h. aus literarischer Kunde, ohne selbst gesehen zu haben.

Demnächst tritt Münter ein (der 11 Jahre eher als Augusti sowohl geboren als gestorben ist), Professor der Theologie zu Kopenhagen (seit 1788) und Bischof von Seeland (seit 1808)[4]. Seine Neigung zu den Kunstwerken des Alterthums wurde in früher Jugend durch Niebuhr, den Freund seines Vaters angeregt, der im J. 1767 von seiner morgenländischen Reise zurück-

gekehrt und dessen Bibliothek ihm zugänglich war: das ägyptische Alterthum und die Ruinen von Persepolis zogen ihn unbeschreiblich an. Nach Beendigung seines theologischen, insbesondere kirchengeschichtlichen Cursus in der Heimath, studirte er in Göttingen (1781—83) heilige und profane Philologie und Geschichte, namentlich Archäologie unter Heyne. Und bald nach seiner Rückkehr führte er eine Reise nach Italien und Sicilien aus (1784—87), auf welcher er Ein Jahr in Rom zubrachte, gefördert durch Zoega und beschützt durch Cardinal Borgia, dessen Haus, ein Mittelpunkt der gelehrten Alterthumsforscher, ihm offen stand. Doch sah er sich nur auf die klassischen Denkmäler hingewiesen. Insbesondere brachte er eine Münzsammlung aus Italien heim, die er im Lauf der Jahre bis auf etwa 10000 Stück vermehrte. Wie er ausserdem Alterthümer sammelte, über 600 Stück, von denen die grössern in dem Vorplatz der Bischofswohnung eingemauert sind; so regte er bei der Gesellschaft der Wissenschaften die Aufbewahrung der nordischen Alterthümer an: das hat zur Gründung des nordischen Museums in Kopenhagen geführt, welches vorchristliche wie mittelalterliche Denkmäler enthält. — Als Theolog machte er zuerst in einer Rede beim Abgang vom Rectorat der Universität (1803) den Nutzen geltend, der aus den Denkmälern besonders des Orients für die Schriftauslegung zu gewinnen sei[5]), indem er aus Aegypten die Architectur und Sculptur der Hebräer bei der Stiftshütte und dem Tempel ableitete so wie auf ihre häuslichen Alterthümer aus den dortigen Denkmälern Schlüsse machte; auch wies er auf die Denkmäler von Persepolis und Babylon hin. Näher liegt was er von dem Nutzen der Inschriften und Münzen bemerkt, unter denen die des Vespasian und Titus mit der eroberten Judaea namhaft gemacht werden. Auf die Sinnbilder der alten Kirche aber leiteten ihn seine Vorlesungen, welche Kirchen- und Dogmengeschichte und kirchliche Alterthümer umfassten: es sind zuvörderst zwei Denkmäler seines Museums, die er erläuterte, eine altchristliche Gemme, worauf ein Anker und zwei Fische mit der Inschrift Ἰησοῦ und eine Bleibulle aus dem 7. Jahrhundert (1810)[6]). Es folgte eine gleichfalls lateinische Abhandlung

über die Sinnbilder in den Kunstwerken der alten Christen (1819)[7]). Und da der Gegenstand ihm immer lieber wurde, erweiterte er sie zu der Schrift über die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen (1825), wodurch hauptsächlich die Denkmäler des unterirdischen Rom in eingehender und übersichtlicher Darstellung der deutschen Literatur angeeignet sind, nach den darüber vorhandenen italienischen Hauptwerken. Freilich auf diese Abbildungen und Beschreibungen erklärt er sich verlassen zu müssen, da er im fernen Italien sie nicht mit Augen sehen könne. Denn als er dort war hatte er versäumt, sich mit dem christlichen Alterthum gründlich zu beschäftigen, da der Kreis, in dem er lebte, keine nähere Veranlassung dazu gab und damals überhaupt auf die Gegenstände nicht sehr geachtet wurde. Mit dem Bedauern hierüber spricht er den Wunsch aus, ein andrer junger Gelehrte möge das christliche Kunstalterthum in Italien zu einem Hauptgegenstand seiner Untersuchung machen[8]). — Dieser Wunsch ist, was die freilich minder ergiebigen Katakomben von Neapel betrifft, durch Bellermann, preussischen Gesandtschaftsprediger daselbst († zu Bonn 1863 in seinem 70. Jahre) in Erfüllung gegangen, dessen Schrift schon erwähnt ist (S. 759).

Weiter ist das Studium geführt durch Grüneisen, Oberhofprediger in Stuttgart, dem in früher Jugend der Sinn für schöne Form geweckt wurde durch Dannecker, den Freund seines Vaters, und die Abgüsse von Antiken in dessen Wohnung, unter welchen er sich umherbewegte: seiner Pietät gegen diesen Meister hat er später ein Denkmal gesetzt sowohl durch Herausgabe seiner Werke als bei der Feier seines hundertjährigen Geburtstages (15. Oct. 1858)[9]). Jene Eindrücke wurden genährt während seiner Studienzeit in Berlin, wo er durch Tölken Zutritt zur Antiken-Sammlung erhielt (1824) und auf einer Reise in Italien (1824—25). Später zeigt er sich gerüstet in der Geschichte und Kritik der Kunst, sowohl der klassischen als der christlichen, worin thätig zu sein die Theilnahme an der Redaction des Kunstblattes besondere Veranlassung gab. So ist von ihm eine Reihe kunstgeschichtlicher Werke und Abhandlungen ausgegangen[10]); zur Kunstkritik und Religionsgeschichte aber

die Abhandlung über das Sittliche der bildenden Kunst bei den Griechen (1833)[11]), wodurch in dem Gegensatz, der zwischen Tholuck und Jacobs hervorgetreten war, betreffend einerseits den unsittlichen Einfluss des Heidenthums, insbesondere der antiken Kunst, andrerseits die Erziehung der Hellenen zur Sittlichkeit, eine Verständigung und Ausgleichung erstrebt wurde, die von dem Wesen der Kunst und der Schönheit so wie von dem Charakter des Hellenismus ausging. Das theologische Interesse an dieser Frage ist unverkennbar; ihm ist näher entsprochen durch die Abhandlungen von den Ursachen und Grenzen des Kunsthasses in den drei ersten Jahrhunderten nach Christus (1831); und von dem Verhältniss des Protestantismus zu den Künsten (1839)[12]). Dem geschichtlichen so wie dem theoretischen und praktischen Gebiet zugleich gehört die frühere Abhandlung über die bildliche Darstellung der Gottheit an (1828)[13]), welche gegenüber der „beredten Ausführung der Gründe für die Zulässigkeit und Zweckmässigkeit derselben in dem Werk von Wessenberg" eine allseitige Prüfung des Gegenstandes unternimmt und im Hinblick auf die Gefahr der Trübung und Versinnlichung der Vorstellung Gottes zu einer entgegengesetzten Entscheidung gelangt. Die wichtige Frage ist seitdem mehrfach aufgenommen, ohne schon geschlossen zu sein; die Verhandlung wird fernerhin an diesen Vorgang anzuknüpfen haben.

Das Gebiet der christlichen *Iconographie* ist überhaupt in dieser Zeit mit Vorliebe angebaut worden, und nicht bloss von Theologen. Zuvörderst gab Engelhardt in Strassburg bei seinen Auszügen aus dem Hortus deliciarum der Herrad von Landsperg vom J. 1175 von den Malereien der Handschrift Nachricht und Abbildungen (1818), die letztern jedoch nur in culturgeschichtlichem Interesse, so dass der theologische Gehalt zurücktritt[14]). Wohl aber ist derselbe beachtet bei gewissen Bilderkreisen aus dem Alterthum. Die Denkmäler, welche für die Geschichte der gnostischen Systeme in den ersten Jahrhunderten in Erwägung kommen, die Abraxasgemmen, wurden von Matter zur Anschauung gebracht und erörtert (1828)[15]). Und Müller, jetzt Bischof von Münster, handelte von den Mosaiken, die

in dem Sanctuarium christlicher Kirchen seit dem 5. Jahrhundert erhalten sind (1835)[16]). Endlich ist auch das eigenthümliche protestantische Interesse an der Kunst geschichtlich und praktisch gewürdigt. Darauf leitete schon das Werk von Schadow über die Denkmäler Wittenbergs (1825)[17]). Dann hat Grüneisen in der erwähnten Abhandlung die Reformation in Schutz genommen wider den Vorwurf, dass sie den Untergang so vieler Kunstwerke, ja der Kunst selbst verschuldet habe, und den letztern in sein Gegentheil umgewendet. Desgleichen ist (1838) das verschiedene Verhältniss der beiden protestantischen Religionspartheien zur Kunst mit Rücksicht auf ihre Eintheilung des Decalogs eingehend von Geffcken, Hauptpastor in Hamburg († 1864) behandelt[18]).

Allgemeinere Theilnahme erregten zumal die Werke der neuern Kunst seit dem Ausgang des Mittelalters, da durch neuentstandene Gallerien, wie die zu Berlin und München, und die Erfindung der Lithographie die Bilder so viel offenkundiger und zugänglicher geworden waren. Zum Studium derselben leitete einestheils ein religiöses Interesse, indem man sie als Beförderungsmittel christlicher Gesinnung hinstellte: in dieser Absicht gab Frh. von Wessenberg († 1860 in seinem 86. Jahre) jenes Werk über die christlichen Bilder heraus (1827)[19]). Anderntheils ein kritisches Bedürfniss, indem man nach den Attributen oder Kennzeichen fragte, wodurch die Heiligen zu unterscheiden sind. Diese Frage betrifft zwar nur einen Ausläufer der christlichen Symbolik, wie sie erst in der spät-mittelalterlichen Kunst Anwendung findet. Sie hat aber sowohl ein kirchliches Interesse vom Standpunkt sei es der Verehrung oder doch der Geschichte der Heiligen, theils ein kunstgeschichtliches, da ihre Beantwortung das Mittel giebt, viele Bilder zu benennen und damit in das Verständniss derselben weiter einzuführen. So erschienen in kurzer Zeit mehrere Schriften, von v. Radowitz, Helmsdörfer, v. Münchhausen, Alt[20]).

1) Hagenbach Art. Augusti, in Herzogs Theol. Real-Encyclopädie Bd. XIX. S. 123 ff.

2) Augusti Handb. der christl Archäol. Bd. I. 1836. S. 14.

3) Beiträge zur christl. Kunstgesch. u. Liturgik Bd. I. 1841. S. 3—71. s. S. V.

4) Mynster Münter, Bisch. von Seeland, eine biograph. Skizze, in den Theol. Studien und Kritiken 1833. H. 1. S. 13–53.

5) Münter Oratio de summa utilitate quam theologus ex vet. monumentorum, orientalium maxime, accuratiore notitia percipiet, in s. Antiquarischen Abhdl. Kopenhagen 1816. S. 3—24.

6) Epist. de duobus monumentis veteris ecclesiae, *ebendas.* S. 55—84.

7) Symbola veteris ecclesiae artis operibus expressa 1819.

8) Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 1825. S. VIII.

9) v. Grüneisen Vortrag über Dannecker an dessen 100jährigem Geburtstag, im Morgenblatt 1858. No. 46. Zu gleicher Zeit erschien ein Aufsatz von ihm über Dannecker im Christl. Kunstblatt 1858. No. 2.

10) Niclaus Manuel, Leben und Werke eines Malers und Dichters . . und Reformators im 16. Jahrh. Stuttg. 1837. Ulms Kunstleben im Mittelalter von Grüneisen und Mauch. Ulm 1840. Uebersichtliche Beschreibung älterer Werke der Malerei in Schwaben, Tüb. Kunstbl. 1840. No. 96. 97.

11) Ueber das Sittliche der bildenden Kunst bei den Griechen, in Illgens Zeitschr. für die histor. Theol. Bd. III, 2. 1833. S. 1—113.

12) Ueber die Ursachen und Grenzen des Kunsthasses u. s. w., im Tüb. Kunstblatt 1831. No. 28—30. De protestantismo artibus haud infesto. Tubing. 1839. und in der Deutschen Vierteljahrsschrift 1839. II. 4. S. 287 ff.

13) Ueber bildliche Darstellung der Gottheit. Stuttgart 1828. s. das. S. 2. 52.

14) S. oben S. 559. und meine Mythol. und Symb. der christl. Kunst I, 1. S. 26 ff. 240 ff.

15) Matter Hist. du gnosticisme. Par. 1828. mit 14 Tafeln. éd. 2. 1844. ohne die Tafeln. Dazu der Artikel Abraxas in der Theol. Real-Encyclop. Bd. I, worin (S. 80) der Verfasser die Herausgabe einer speciellen Sammlung gnostischer Denkmäler in Aussicht stellte.

16) J. G. Müller Die bildlichen Darstellungen im Sanctuarium der christlichen Kirchen vom 5ten bis 15. Jahrh. Trier 1835.

17) Schadow Wittenbergs Denkmäler der Bildnerei, Baukunst und Malerei. Wittenb. 1825.

18) Geffcken Ueber die verschiedene Eintheilung des Decalogs und den Einfluss derselben auf den Cultus. Hamburg 1838

19) v. Wessenberg Die christlichen Bilder. Constanz 1827. 2 Bände.

20) v. Radowitz Iconographie der Heiligen. Berlin 1834 und vermehrt in s. Gesammelten Schriften Bd. I. Berlin 1852. (Helmsdörfer) Christliche Kunstsymbolik und Iconographie. Frankf. 1839. (v. Münchhausen) Die Attribute der Heiligen. Hannover 1843. Alt Die Heiligenbilder oder die bildende Kunst und die theologische Wissenschaft in ihrem gegenseitigen Verhältniss historisch dargestellt. Berlin 1845.

§. 193.

Was nächst dieser freiern Thätigkeit in der monumentalen Theologie die geschlossenen theologischen Disciplinen betrifft, so finden allmälig die Monumente auch hier Eingang.

Zuvörderst in der *Exegese* des N. T. versteht es sich, dass zu den wenigen Stellen, welche Werke des heidnischen Alterthums anzeigen (s. §. 3) oder prophetisch darauf hindeuten, wie in dem Greuel der Verwüstung (Matth. 24, 15), diese in den Commentaren nicht übergangen werden. Aber auch ohne dies bieten für die Exegese wie für die biblische Geschichte die Monumente der alten Völker mannichfaltige Aufschlüsse. So hat Bleek zu dem hohenpriesterlichen Namen Jesu und dem Anker der Hoffnung im Briefe an die Hebräer (4, 14. 6, 19) auf Münzen verwiesen, die schon früher beigebracht waren, mit dem gleichen Namen und Bilde[1]); und Hengstenberg für die mosaische Geschichte von den ägyptischen Alterthümern Gewinn zu ziehen gesucht[2]). — Etwas anders ist die exegetische Rücksicht auf den *christlichen* Bilderkreis, der eine grosse Folge von Commentaren zur heil. Schrift begreift: diese Benutzung erfolgt erst später.

Vor allem ist die *Kirchengeschichte* auf diesen Inhalt anzusehn, da jedenfalls die heil. Oerter und die Bilder, wenigstens der Bilderstreit vorkommen müssen. Einige Aufmerksamkeit auf das Kunstgebiet in der spätern Periode zeigt Gieseler[3]), der ausserdem bei der Märtyrerverehrung der Katakomben gedenkt[4]) und für die älteste Zeit (Hadrian, Marc Aurel, Constantin) zuweilen von den Münzen Gebrauch macht[5]). — Entschiedener hat Hase gleich anfangs (1834) „für einige ungewohnte Gegenstände in der Kirchengeschichte Bürgerrecht gefordert, weil sie Geburtsrecht in der Kirche haben", namentlich die christliche Kunst[6]): das ist zwar in den frühern Perioden noch nicht durchgeführt, wo der Begriff der heiligen Oerter und ihrer Ausschmückung sie vertritt[7]); aber im 13. Jahrhundert als ihrer Blüthezeit erscheint bei ihm (wie bei Gieseler) die Kunst unter eigenem Na-

men und seitdem erhält sie ihre Charakteristik[8]). — Wie sehr der Verfasser selbst künstlerisch gestimmt ist, beweiset neuerdings seine protestantische *Polemik* (1862), die er in Rom begonnen und vollendet hat[9]). Manche Spur dieses Ursprungs ist in den Text verflochten, indem er römische Alterthümer und Heiligthümer berücksichtigt, z. B. den Cultus im Coliseum und auf der Scala santa[10]); ja er stellt das ganze Unternehmen unter einen künstlerischen Gesichtspunkt, es vergleichend dem borghesischen Fechter (vermöge dessen Ausfallstellung), nicht dem sterbenden Fechter[11]). So hatte er auch für seine Kirchengeschichte ein Gleichniss acceptirt von Hefele: dass sie zu einer katholischen, überhaupt orthodoxen Kirchengeschichte sich verhalte wie die florentinische zu der römischen Malerschule[12]).

In den *kirchlichen Alterthümern* wurde durch Augusti, wie wir sahen, eine Wendung herbeigeführt. Binterim aber (der auch auf die literarischen Quellen sich beschränkte) verschmähte die protestantischen Schriftsteller: „die von gestern sind, sagte er mit den Worten Tertullians, können über die Denkwürdigkeiten der alten Kirche nicht urtheilen"[13]). Ueber die Monumente, abgesehn von den Inschriften, gab er nur dürftige Kunde[14]). Aber auch auf protestantischer Seite erschienen mehrere Lehrbücher, die fast ganz davon sich fern hielten. Rheinwald (1830) bespricht anhangsweise die christlichen Bildwerke und Sinnbilder, während er die christliche Kunstgeschichte in der Archäologie für eine ungehörige Materie erklärt (s. oben S. 38): was ihm von Augusti verwiesen ist[15]). Die mindere Schätzung dieser Quellen bei mehreren Schülern des theuren Dr. Neander ist wohl auf den Einfluss seiner Methode zurückzuführen; er selbst aber, als die monumentalen Bestrebungen in der Theologie mehr hervortraten, sprach seine volle Zustimmung aus.

Auch die *Dogmengeschichte* ist nicht ganz leer ausgegangen in der Würdigung der Kunstvorstellungen. Auf ihre Bedeutung für dieselbe hat, nach Augusti's Vorgange, Lechler, wie wir gleich sehen werden, aufmerksam gemacht. Dann sind von Dorner in der zweiten Ausgabe seiner Lehre von der Person Christi (1845), wo er sich veranlasst sah gegenüber der Baurschen Schule die

christologische Idee in der Urzeit fester zu begründen, die Zeugnisse ihres Glaubens von Christo nächst der Schrift, aus dem Cultus abgeleitet: demnach auch die Anfänge der christlichen Kunst, d. h. die ältesten Kunstsymbole als solche Zeugen benutzt[16]). Und Redepenning hat bei der Vorstellung des Origenes von den Seraphim (Jes. 6) an die spätmittelalterliche Darstellung Christi in Gestalt eines Seraph erinnert (1846)[17]). — Die Consequenz aber jener Anerkennung dogmatischer Ideen in den Kunstwerken wird über die *Anfänge* der christlichen Kunst hinausführen, die vielmehr in ihrer ganzen Entwickelung für alle Oerter des Dogma ergiebig ist.

Endlich die *praktische Theologie*, wie sie neuerdings herausgebildet ist, sei es im Ganzen oder in besonderer Behandlung des liturgischen Theils, hat sich keineswegs dem entzogen (und sie hatte auf protestantischer Seite noch besondere Veranlassung dazu), die heil. Oerter, also das Gotteshaus und seine Einrichtung näher in Betracht zu nehmen: wovon schon die Rede war (§. 7). Ausserdem hat Nitzsch in der Einleitung jener Disciplin zum Beweise, dass das praktische Moment der Gottesgelahrtheit von jeher gegolten habe, unter anderm auf eine Darstellung des Hieronymus „in dem berühmten Gemälde eines venetianischen Meisters" sich berufen[18]); nur lässt der Ausdruck ohne einen Hermeneuten nicht erkennen, dass ein Gemälde des städelschen Museums gemeint ist.

Einen Maassstab dafür, wie die Theologie auf dieses Studium sich besinnt, geben die theologischen Zeitschriften, die innerhalb ihrer besondern Tendenz durch die Wahl und Behandlung der Stoffe die Richtungen und Neigungen des Zeitalters abspiegeln. So finden sich bis 1844 in den Theologischen Studien und Kritiken, die mit 1828 beginnen, nur einige Recensionen: von Hagenbach über Grüneisens Schrift von der bildlichen Darstellung Gottes; und von Grüneisen über die Schrift von Geffcken betreffend die verschiedene Eintheilung des Decalogs[19]). — Reichlicher ist die Illgensche Zeitschrift für die historische Theologie, seit 1832 erscheinend, damit ausgestattet, wie auch ihr Zweck es mit sich brachte. Denn ausser mehreren

Gegenständen der klassischen Archäologie[210]) enthält sie Abhandlungen über die Bilder Gottes und über das Verhältniss des Protestantismus zur Kunst von Brauer und Barthel, so wie von Kaiser eine Erklärung der Umschrift der Nürnberger Taufbecken aus der Dogmengeschichte[211]); ferner von Justi eine Nachricht von Holzschnitten mit der Antithesis Christi et Antichristi (vgl. oben S. 684), von Tischendorf eine Uebersetzung der Schrift von Schneegans über den Münster zu Strassburg, und von dem Hauptmann v. Train eine geschichtliche Wanderung durch die evangelischen Kirchen von Regensburg[212]). — Das praktisch-theologische Interesse ist in Tholucks Literarischem Anzeiger (1838) vertreten durch eine Recension von Ulrici, welche mit dem Bedürfniss der reformirten Kirche, das Kunstelement dem Cultus anzueignen, und dem evangelischen Kirchenbau (nach den Schriften von Vögelin und Preuss) sich beschäftigt[213]). Nur mit einem Wort wird daselbst (1840) von Krabbe in der Anzeige von Augusti's Handbuch der christlichen Archäologie dieser Disciplin die Kunst vindicirt: weil dieselbe zusammenhängt eben so sehr mit der kirchlichen Sitte als mit dem Cultus, welche beide der Archäologie angehören sollen[214]). — Dies findet seine Ergänzung durch ein Unicum in den Theologischen Jahrbüchern der neuern Tübinger Schule, dem Organ für eine „auf die Macht des Gedankens allein sich gründende theologische Wissenschaft", vorzugsweise in dem Gebiet der Dogmatik, Apologetik und biblischen Theologie, welche jedoch (1842) eine kurze Verhandlung von Lechler bringen: über die Benutzung der christlichen Kunst für die Dogmengeschichte[215]). Es wird dafür eine Probe aus der schon (S. 727) erwähnten Bilder-Handschrift des Gregor von Nazianz mitgetheilt. Indem aber der Verfasser hervorhebt, dass die Schriften des christlichen Alterthums aus seinen Bildern Licht nehmen können, beschränkt er deren Zeugniss auf die in's *Volk* übergegangene religiöse Betrachtungsweise, in der Meinung, dass für das Fortschreiten des wissenschaftlichen Lehrbegriffs aus ihnen nichts zu erheben sei.

1) Bleek Br. an die Hebr. II, 2. 1840. S. 5. 271.

2) Hengstenberg Die Bücher Moses und Aegypten. Berlin 1841.

3) Gieseler Kirchengesch. 4. Aufl. I, 1. S. 86: von Bildern Christi. II, 2. §. 81: Kunst im Dienst der Kirche.

4) I, 1. S. 377. 5) I, 1. S. 86. 176. 275.

6) Hase Kirchengesch. 1. Aufl. 1834. S. V. (9. Aufl. 1867. S. XIV).

7) *Ebendas.* 9. Aufl. §. 77. 127. 8) §. 246. 354. 366. 469.

9) Protestant. Polemik S. XIf. 10) S. 557. 555.* 11) S. VI.

12) Kirchengesch. Vorr. zur 3. Aufl. 1837.

13) Binterim Denkw. der christ-kathol Kirche. Bd. I, 1. 1825. S. XVI.

14) *Ebendas.* Bd. IV, 1. 1827. Kap. 1. 2: von den h. Oertern u. Gefässen. Kap. 7. 8: von den Bildern u. Kreuzen. Bd. VI, 3. 1831. Kap. 4. §. 14: von der Verzierung der Gräber.

15) Augusti Handb. der christl. Archäol. Bd. I. S. 28.

16) Dorner Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. Th. I. S. 290ff.

17) Redepenning Origenes Th. II. S. 282.

18) Nitzsch Prakt. Theol. Th. I. S. 12.

19) Ullmann u. Umbreit Theol. Studien u. Kritiken 1829. S. 379. 1840. S. 1043.

20) Illgen Zeitschr. für die histor. Theologie Bd. I, 2. 1832: *Münter* Ueber eine Votivgemme mit einer aesculap. Schlange; *Veesenmeyer* De diis paciferis etc. III, 2. 1833: *Grüneisen*, s. §. 192. A. 11.

21) V, 2. 1835. X, 3. 1840. XIV, 1. 1844.

22) XII, 2. 1842. VIII, 4. 1838. XIV, 2. 1844.

23) Tholuck Liter. Anzeiger 1838. No. 24. 25.

24) *Ebendas.* 1840. No. 69. S. 550. Vergl. S. 560f. 566.

25) Zeller Theolog. Jahrbücher Bd. I. 1842. S. 622—624.

c. Seit 1844.

1. Die Epoche.

§. 194.

Einen lebhaften Aufschwung hat das archäologische Studium genommen in den letzten Decennien seit 1844. Denn ein Stufenjahr ist culturgeschichtlich angezeigt wenn neue Bestrebungen von verschiedenen Seiten zusammentreffen und bedeutende Erfolge deren Reife bekunden: solches ist derzeit ringsumher in den Culturländern zu sehen.

Entscheidend ist dafür erstens die Entwickelung der *Kunstgeschichte*, besonders in Deutschland, wo dieselbe neu begründet

(s. §. 186) und ein weitgreifendes Bildungselement geworden ist. Das Werk von d'Agincourt, von welchem die Kupfer jetzt die Hauptsache sind, wurde durch eine wohlfeile deutsche Ausgabe, besorgt durch v. Quast (1840), allgemein zugänglich. Die erste deutsche allgemeine Kunstgeschichte von Kugler erschien 1842 (2 Aufl. 1848. 4. Aufl. 1861); die Geschichte der bildenden Künste im Mittelalter von Schnaase seit 1844. Und diese Werke ergänzen einander nach der Verschiedenheit der Methode, worüber beide Verfasser einverständlich sich ausgesprochen haben[1]): jener sucht die künstlerische Erscheinung möglichst gradeaus aufzufassen, ihre Eigenthümlichkeit einfach aus den zunächst liegenden Motiven zu erklären; dieser die individuelle Kunsterscheinung auf ihre allgemeinen Gründe und Bedingungen zurückzuführen und die Kunst in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung zu erfassen. Seitdem sind viele treffliche Arbeiten gefolgt sowohl über einzelne Theile als über das Ganze (ausser den schon genannten von Waagen) von Burckhardt, Förster, Guhl, Hagen, Hotho, Lübke, Sighart, Springer, Unger u. A.; so wie auf das Leben Rafaels von Passavant (das noch im J. 1858 einen Nachtrag erhalten hat) Künstlerbiographien von Grimm, Riegel, Woltmann u. A. — In Belgien ist im J. 1845 der Académie des sciences et belles lettres eine Klasse für die schönen Künste (Malerei, Bildnerei, Bildgraberkunst, Baukunst, Musik) hinzugefügt[2]): und diese hat sofort (1846) die Aufgabe sich gestellt, und eine Commission ernannt, die artistische Geschichte von Belgien zu Stande zu bringen; nachdem schon im J. 1842 die Klasse der Literatur eine Commission für die Alterthümer eingesetzt hatte, um eine archäologische Karte von Belgien zu entwerfen. Die letztere stellte alsbald den Antrag auf Bildung eines Nationalmuseums, welchen nun auch die Klasse der schönen Künste sich zu eigen machte[3]).

Anderntheils hat die *christliche Archäologie* sowohl im Zusammenhang mit der der vorchristlichen Völker sich entwickelt, als auch ausgehend von einer Vorliebe für die Kunst des Mittelalters, besonders ihre Blüthezeit in der Gothik, einen selbständigen Verlauf gehabt. Beides ist in Frankreich durch zwei

archäologische Zeitschriften repräsentirt, welche in demselben Jahr 1844 begonnen, seitdem ein Sammelpunkt für diese Studien geworden sind. Die eine ist die Revue archéologique, welche zwar das klassische Alterthum vorzugsweise berücksichtigt, aber werthvolle Beiträge auch für das Mittelalter bringt. Die andere, die Annales archéologiques, welche dem letztern ausschliesslich gewidmet sind, herausgegeben von Didron, der nächst de Caumont eine besonders erfolgreiche Thätigkeit diesem Studium und seiner Verbreitung zugewendet hat. Daneben haben erfreulichen Fortgang die Zeitschriften der beiden schon (S. 766) erwähnten Gesellschaften: die Mémoires der antiquarischen und das Bulletin monumental der archäologischen Gesellschaft für die Erhaltung der Monumente; letzteres, von de Caumont herausgegeben seit 1834, ist der Beschreibung und chronologischen Ordnung der Monumente Frankreichs, sowohl der celtischen und römischen als der mittelalterlichen gewidmet. Auch in England zeigt sich für das Studium seiner Alterthümer, ihre Erhaltung und Beschreibung ein neuer Anfang in Vereinen und Zeitschriften: es wurde zu London im December 1843 eine archäologische Gesellschaft gebildet, unter dem Namen the british archaeological Association, welche im folgenden Jahr das British archaeological quarterly journal begann, eingeleitet durch Albert Way. Doch trennte sich im Jahr 1847 von dieser Gesellschaft, bei der Wright und Roach Smith verblieben, ein Theil der Mitglieder, namentlich Way und Parker, und gründete zu Winchester das archaeological Institute of Great-Britain and Ireland; und beide liessen nun archäologische Journale erscheinen[4]). — Als Monographien dieser Epoche mögen genannt werden: in Frankreich die von Martin und Cahier über die Glasgemälde in Bourges (1841-44) und die Geschichte der Bilder Gottes von Didron (1843)[5]); in England das Werk über die mittelalterlichen Miniaturen von Westwood (1843—45)[6]) sowie die schon (S. 770 f.) erwähnten von Willis über die Kathedrale von Canterbury und von Petrie über die kirchliche Architectur von Irland (beide von 1845).

Was die *Erforschung und Sammlung der Monumente* selbst betrifft, so beginnt in Rom eine neue Periode der Erforschung

der altchristlichen Cömeterien: im J. 1843 liess das Generalvicariat an die Aufräumung der Gruft um S. Lorenzo f. le mura Hand anlegen, zugleich wurde das bevorstehende Erscheinen des Werks von Marchi über die Denkmäler der ältesten christlichen Kunst angekündigt[1]): und es ist grade unter dem jetzt regierenden Papst Pius IX. diese Sache eifrig gefördert worden, wobei die planmässige Behandlung der Ausgrabungen durch de Rossi schönen Erfolg gehabt hat. — Auch trifft um jene Zeit in verschiedenen Ländern die Eröffnung von Sammlungen mittelalterlicher Kunst: vor allem der Sammlung im Hôtel Cluny zu Paris im J. 1844; ferner des Saals für mittelalterliche Bildwerke im K. Museum zu Berlin im J. 1845. Und zu Dorpat wurde durch Kruse (der früher als Mitdirector der thüringisch-sächsischen Gesellschaft für Erhaltung und Erforschung der vaterländischen Alterthümer anregend gewirkt hatte) im J. 1843 ein Centralmuseum gegründet zu dem Zweck, die in den Ostseeprovinzen sich findenden Alterthümer aus heidnischer Zeit wie aus dem Mittelalter zu sammeln, zu erhalten und zu erklären, auch die wichtigsten Resultate zu veröffentlichen, nachdem dieser Antrag die Genehmigung des Ministers der Volksaufklärung erhalten hatte[5]).

Wenn wir diesen Bestrebungen weiter nachgehn; so kann nicht die Absicht sein, eine Geschichte zu geben: die so nahe der Gegenwart nicht möglich ist, überdies einer systematischen Behandlung vorgreifen würde. Sondern es soll nur der Gang der Entwickelung angezeigt werden, hauptsächlich um daraus zu entnehmen wie nun die theologische Aufgabe sich stellt.

1) Schnaase in der Zueignung seiner Kunstgesch. Bd. I. an Kugler. Und Kugler in mehreren Rec. des Werks von Schnaase, Kl. Schriften zur Kunstgesch. Th. II. S. 436 f. 481 614.

2) Der Bericht der Akademie zu Brüssel und das Dekret des Königs über ihre Reorganisation in Bullet. de l'Acad. roy. des sc. de Belgique T. XIII, 1. 1846. p. 14 ff.

3) Bulletins l. c. p. 133. 494. — p. 388. 396. 758. Auch ward im J. 1843 durch Schayes in der Akademie für Archäologie zu Antwerpen die Herstellung einer archäologischen Statistik der Provinzen Belgiens in Anregung gebracht, s. Bulletin de l'Acad. archéol. de Belgique. T. I. 1843. p. 37.

4) S. Revue archéol. T. I. p. 72. Soultrait Études archéologiques en Angleterre, in Didron Annal. archéol. T. I. p. 89. Reichensperger Sociétés archéologiques de l'Angleterre, *ebendas.* T. VI. 1847. p. 244.

5) Martin et Cahier Les vitraux de la cathédrale de Bourges. Par. 1841—44. Didron Iconographie chrétienne, hist. de Dieu. Par. 1843.

6) Westwood Palaeographia sacra pictoria. Lond. 1843—45.

7) Augsburger Allg. Zeit. 13. Nov 1843. S. 2486.

8) Die Aktenstücke über diese Gründung bei Kruse Russische Alterthümer, Erster Bericht über die Hauptresultate der Centralsamml. vaterländ. Alterthümer zu Dorpat. Dorpat 1844.

2. Die Sammlungen.

§. 195.

Das Neue in diesem Studium ist vor Allem, dass die Möglichkeit eröffnet ist, dasselbe quellenmässig an die Kunstwerke selbst anzuknüpfen und dass diese Quellen auch benutzt werden. Der Umschwung zeigt sich analog auf dem Gebiet der klassischen Archäologie, wo die Sammlung der griechischen Inschriften von Boeckh nach den literarischen Quellen unternommen wurde, jetzt aber bei der Sammlung der lateinischen Inschriften so viel möglich auf die Originale zurückgegangen wird, nachdem Mommsen mit seinen Inscriptiones regni Neapolitani (1852) damit den Anfang gemacht.

Nachdem man zuvor für *öffentliche Museen* vornehmlich auf die Sammlung von Antiken bedacht gewesen, hatten in dieser Zeit auch die mitelalterlichen Bildwerke gleicher Sorge in mehreren Ländern sich zu erfreuen. Eine der reichsten Sammlungen dieser Art hatte du Sommerard im Hôtel Cluny zu Paris zusammengebracht, welche sammt dem Gebäude von dem französischen Staat erworben und im J. 1844 eröffnet ist[1]). Zu Rom wurde ein zweites christliches Museum, nach dem Muster des durch Benedict XIV. im vaticanischen Palast errichteten (s. S. 735), durch P. Pius IX. in dem lateranischen Palast gegründet und im J. 1854 eröffnet, worin die Ausbeute der neuen Ausgrabungen, Inschriften und Sarcophage ihre Aufstellung gefunden haben; doch sind auch die altchristlichen Sarcophage aus

dem vaticanischen Museum nebst der Statue des Hippolytus dahin versetzt worden. — Im J. 1845 wurde der Saal für mittelalterliche Bildwerke im K. Museum zu Berlin und daselbst im neuen K. Museum die Kunstkammer mit ihren reichen Schätzen mittelalterlicher Kunst nach der neuen Aufstellung im J. 1859 eröffnet. Was insbesondere die nationalen Alterthümer betrifft, so wurde zu Nürnberg im J. 1852 das germanische Museum errichtet, welches seine Sammlungen von der ältesten Zeit bis zum J. 1650 ausdehnt; und in München vollendet sich gegenwärtig die Aufstellung des bayerischen National-Museums in den neuen schönen Räumen: beide enthalten aus dem Mittelalter jedoch nicht bloss Originale, auch Nachbildungen sind aufgenommen.

Die letztern, in plastischer Ausführung, gewähren die zweite Art, direct zu den Quellen zu gelangen: die um so wichtiger ist, da sie überall in beliebiger Auswahl zu haben sind und einem vergleichenden Studium zu Grunde gelegt werden können, während Originale stets nur in beschränktem Umfang beisammen sein werden. Die umfassendste Sammlung dieser Art ist bei London im Crystal-Palace, wo mit grossen Mitteln viel geschehen ist, um gleichwie von der klassischen so auch von der mittelalterlichen Architectur und Bildnerei eine Anschauung zu geben[1]). Demnächst verdient die Sammlung von Abgüssen mittelalterlicher Bildwerke im K. Museum zu Berlin genannt zu werden, welches auch eine Sammlung von Modellen mittelalterlicher Gebäude, namentlich Kirchen besitzt, die einzig in ihrer Art ist und für das Studium sehr instructiv. Ebenso einzig ist die Sammlung photographischer Nachbildungen von Werken byzantinischer Schrift und Kunst in den Klöstern des Berges Athos (darunter die Copie einer ganzen Bibel), die Frucht Jahre langen Aufenthalts und der aufopfernden Hingebung des jüngst verewigten russischen Staatsraths Sevastianoff († in Petersburg 1867)[2]), welche theils in dem neugegründeten öffentlichen Museum zu Moskau aufgestellt, theils nach Petersburg gekommen ist.

Als eine *Universitäts-Sammlung* für den Zweck des theologischen Unterrichts besteht das christlich-archäologische Museum zu Berlin. Ich habe schon im J. 1847 (in der Vorrede

zu meiner Kunstmythologie I. S. IX) auf das Bedürfniss und den Mangel solcher Sammlungen aufmerksam gemacht, woraus zum Theil sich erklärt, dass das christlich-archäologische Studium so zurückgeblieben ist gegenüber dem klassisch-archäologischen, dem durch die Sammlungen von Abgüssen an vielen Universitäten die nöthigen Quellen und Anschauungen dargeboten sind. Es wurde dann auf meinen Antrag vom 31. Dec. 1848 von der vorgesetzten Behörde die Gründung des Museums unter dem 23. Mai 1849 beschlossen und ich mit der Ausführung beauftragt. Nachdem die Erlangung eines angemessenen Locals im Universitätsgebäude mannichfaltige Schwierigkeiten gehabt, ist es daselbst in seinen gegenwärtigen Räumen 1855 eröffnet und seitdem sowohl bei theologischen (encyclopädischen, kirchen- und dogmengeschichtlichen und archäologischen) als kunstgeschichtlichen Vorlesungen so wie bei archäologischen Uebungen gebraucht. Dies Museum ist darauf angelegt, einen Inbegriff der christlichen Monumente in geschichtlicher und systematischer Folge zu geben: daher es nur ausnahmsweise Originalwerke besitzt (die selten einzeln, in irgend einer Vollständigkeit gar nicht zu erwerben sind); es enthält also vorzugsweise Abgüsse von Sculpturen und Nachbildungen der zeichnenden Künste. Und zwar Abdrücke altchristlicher Inschriften aus Italien und Frankreich; Abgüsse von Bildwerken aller Perioden von der Kunst der Katakomben an bis ins 16. Jahrhundert; Zeichnungen, Lithographien, Kupferstiche so wie Kupferwerke aus Text mit Abbildungen bestehend, ebenso Photographien und photographische Werke. Insbesondere seien bemerkt einestheils die Abgüsse altchristlicher Sarcophage aus Rom und Mailand, — darunter von dem Hauptwerk des christlichen Alterthums, dem Sarcophag des Junius Bassus († 359) in den Grotten der Peterskirche: da die Erlaubniss zur Abformung dieses und eines andern daselbst befindlichen Sarcophags, um die ich während meines römischen Aufenthalts im J. 1853 nachsuchte, bei den Behörden nicht zu erlangen war, wandte ich mich direct an den Papst, und seiner wohlwollenden Entschliessung ist die Genehmigung zu verdanken, welche durch Erlass des Cardinal-Staatssecretärs Antonelli vom

26. Jan. 1854 mir kund gegeben wurde. Andrerseits eine grosse Anzahl fliegender Blätter aus dem 16. Jahrhundert, Text mit Holzschnitten, von denen einige einzeln, die Mehrzahl aus der Sotzmannschen Sammlung erworben wurden: ein sehr werthvoller Beitrag zur Reformationsgeschichte und Polemik jener Zeiten. — Für die wichtigste Periode der Kirchengeschichte, die 6 ersten Jahrhunderte, dient zur Ergänzung der Monumente eine Sammlung der Werke der Kirchenväter, die gleichzeitig mit der Bildung des Museums angelegt und in dasselbe einverleibt ist, da das Studium der beiderseitigen Quellen, der monumentalen und der literarischen nicht zu trennen ist, demnach auch in diesem Museum die archäologischen Uebungen mit den patristischen verbunden werden. — Nachricht von der Gründung des Museums habe ich in einem Vortrag gegeben, der in der Versammlung deutscher Philologen zu Berlin im J. 1850 gehalten ist[4]). Nachdem sodann bis 1855 die Gründung dieses Museums zu einem Abschluss gebracht war, habe ich dasselbe beschrieben in einem Aufsatz, woran sich die schon (S. 68) erwähnten Erörterungen über die Errichtung christlicher Volksmuseen anschliessen[5]). Endlich sind von mir über die Art der Herstellung nähere Mittheilungen gemacht unter den Berichten über die Institute der Berliner Universität, die aus Anlass ihres Jubiläums im J. 1860 abgefasst und veröffentlicht sind[6]); so wie über die Erlangung einer festen Dotation in einem Bericht vom J. 1864[7]).

In dieser Zeit, im J. 1856 ist auch zu Basel, sehr förderlich für das Studium, ein mittelalterliches Museum durch Professor Wackernagel entstanden, welches „das Leben des Mittelalters in Werken der kunstbeflissenen, gewerbthätigen Menschenhand, in Originalwerken selbst oder in getreuen Nachbildungen solcher, zur Anschauung bringen soll." Die Grundlage bilden Abgüsse aus dem Baseler Münster (wozu dessen Wiederherstellung Gelegenheit gegeben) nebst einem Abguss der goldenen Altartafel, die noch unlängst ein Schmuck desselben war, — welche den Verlauf eines halben Jahrtausends belegen. Doch geht dasselbe bis in die altchristlichen Zeiten zurück, welche durch Lampen mit christlichen Symbolen aus den Katakomben Roms ver-

treten sind, und vorwärts bis in die Zeit der Renaissance. Der rasche Anwachs bezeugt, wie fruchtbar der Gedanke ist, wenn nur ein fester Punkt zur Ausführung geboten wird. — Nachricht davon und das Verzeichniss der Sammlung hat Wackernagel gegeben[8]).

Mehr einen praktischen Zweck verfolgt das erzbischöfliche Museum in Köln, welches im J. 1860 mit grosser Feier eröffnet worden. Aber auch für das archäologische Studium ist gesorgt bei den katholischen Priesterseminarien durch eifrige Anlegung mittelalterlicher Kunstsammlungen, wie solche zu Trier, Münster und an andern Orten bestehen.

Unter den evangelisch-theologischen Facultäten haben zunächst mehrere in den nordamericanischen Freistaaten das Interesse zu erkennen gegeben, mit einem christlich-archäologischen Museum, wie das in Berlin, sich zu versehen. Ein gleiches Verlangen ist jüngst (1867) in Sachsen für die Universität Leipzig hervorgetreten[9]).

1) S. de Guilhermy in Didron Annal. archéol. T. I. 1844. p. 21 ff. 44 ff. Waagen Kunstw. in Paris S. 768.

2) Guhl Der Krystallpalast zu Sydenham und dessen Kunstsammlungen in geschichtlicher Uebersicht, ein Vortrag. Berlin 1855.

3) v. Sevastianoff Bericht über seine Sendung nach dem Athos, aus dem Russischen in Didron Annal. archéolog. T. XXI. p. 173 ff. Vergl. Pischon Die Mönchsrepublik des Berges Athos, in v. Raumers Histor. Taschenbuch 1860. S. 68. — Von ihm ist auch die photographische Abnahme der Geographie des Ptolemäus nach einer Handschrift des 10. Jahrh. besorgt, welche zu Paris bei Didot erschienen ist.

4) Piper Ueber die Gründung der christl.-archäolog. Kunstsammlung bei der Univ. zu Berlin und das Verhältniss der christlichen zu den klassischen Alterthümern, in den Verhandl. der XI. Vers. deutscher Philologen. Berlin 1850. S. 77—95; so wie in der Deutschen Zeitschr. für christl. Wissensch. Berlin 1850. No. 52; auch besonders abgedruckt.

5) Das christliche Museum der Universität zu Berlin, nebst einem Plan in Holzschnitt, im Evang. Kalender für 1857. S. 55 ff.

6) Köpke Gründung der Univ. zu Berlin. Berlin 1860. S. 242 ff.

7) In Berliner öffentl. Blättern und in dem Christl. Kunstbl. Stuttg. 1864. No. 11. 12.

8) Wackernagel Ueber die mittelalterl. Sammlung zu Basel, Rectoratsprogr. für 1857. Verzeichniss der mittelalterl. Sammlung in der S. Nicolaus-Capelle und dem Conciliumssaale des Basler Münsters. Basel 1859.

9) Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1867. No. 27.

3. Die Veröffentlichung kirchlicher Kunstwerke.

§. 196.

Ferner sind in dieser Zeit die Denkmäler zugänglicher, viele überhaupt erst bekannt geworden durch zahlreiche und bedeutende Publicationen, bei denen auf eine stilgetreue Abbildung mehr als je Rücksicht genommen wird. Die Auswahl ist theils nach sachlicher theils nach geographischer Begrenzung getroffen. Während für alle Kunstgebiete in dem ganzen Verlauf der Geschichte gesorgt ist durch den Atlas zu Kuglers Kunstgeschichte[1]), ist eine übersichtliche Darstellung der Denkmäler der Baukunst, „dem Laien verständlich ohne dem strengern Kritiker ungenügend zu erscheinen", mit erläuterndem Text von Gailhabaud angelegt, die auch in deutscher Bearbeitung verbreitet ist[2]): der zweite und dritte Band umfasst die Denkmäler des Mittelalters. Insbesondere die altchristlichen Kirchen liess Hübsch, Oberbaudirector in Carlsruhe († 1863) nach vieljähriger Forschung erscheinen[3]). — An die Architectur schliesst sich die Ornamentik an, die nicht ohne mannichfaltigen figürlichen Inhalt ist: darüber verbreitet sich das Werk von Heideloff. Auf die kleineren Kunstgebilde hat v. Hefner in Gemeinschaft mit C. Becker die Aufmerksamkeit gelenkt in einer übersichtlichen Reihenfolge von der frühesten christlichen Epoche bis zu Anfang des 16. Jahrhunderts. Auch seine früher erschienenen Trachten des christlichen Mittelalters enthalten manches Kunstwerk von kirchlichem Ursprung: Mosaiken, Miniaturen, Wand- und Glasgemälde, so wie zahlreiche Grabmonumente[4]). Einige Elfenbeinwerke des christlichen Alterthums sind von Hahn aus eigenem Besitz bekannt gemacht[5]). Wiederum das ganze Gebiet der kirchlichen Bildnerei und Malerei seit dem 9. Jahrh. umfasst Ramboux († 1866) in seinen Beiträgen zur Kunstgeschichte des Mittelalters[6]). — Auch ist jüngst von Labarte als Frucht 20jähriger Arbeit die Geschichte der industriellen Künste im Mittelalter und in der Epoche der Renaissance mit einem Album von 148 Bildtafeln vollendet[7]).

Andrerseits ist die Erforschung der christlichen Denkmäler und ihre Zusammenfassung nach Oertern und Ländern fruchtbar gewesen. Die Restauration der Sophienkirche hat Gelegenheit gegeben, sie selbst und andere heilige Gebäude des christlichen Alterthums, die in den Händen der Muhammedaner sind, aufzunehmen, sogar die seit Jahrhunderten unter der Tünche verborgenen Mosaiken aufzudecken und abzubilden: dies gewährt das treffliche Werk von Salzenberg über die altchristlichen Baudenkmale von Constantinopel[8]). Mit der byzantinischen Architectur überhaupt beschäftigt sich das Werk von Texier, das wenigstens über einzelne Monumente, besonders die Folge der Kirchen zu Thessalonich werthvolle Mittheilungen bringt[9]). — Für Italien hat die Wiege der christlichen Kunst in den römischen Katakomben erneute Bearbeitung erhalten durch Marchi († 1860), Perret und de Rossi (s. S. 790)[10]). Die Veröffentlichung der Denkmäler des christlichen Alterthums überhaupt, die römischen inbegriffen, ist nach dem Tode des gelehrten und rastlos thätigen P. Martin († zu Ravenna 1856), wie es scheint in die Hände von Garrucci übergegangen, dem (nach dem Vorgange Buonarroti's) die Herausgabe der altchristlichen Gläser mit Figuren verdankt wird[11]). Die christlichen Denkmäler von Brescia hat Odorici, der Verfasser der Geschichte dieser Stadt, veröffentlicht[12]) und Osten die Bauwerke der Lombardei[13]). — Für Frankreich sind zahlreiche Monographien über einzelne Kirchen erschienen: über die byzantinische Architectur des Landes überhaupt das Werk von dem früh verstorbenen Verneilh († 1864)[14]). — Auch England hat zahlreiche und glänzend ausgestattete Bilderwerke aufzuweisen, namentlich ein solches über die Erzeugnisse decorativer Kunst, nachdem sie in der Ausstellung zu Manchester 1857 zu sehen gewesen, von Scharf u. A.[15]). — In Russland geht die Regierung mit gutem Beispiel voran: auf kaiserlichen Befehl sind die „Alterthümer des russischen Reichs," kirchliche, kaiserliche und volksthümliche, in treuer und prächtiger Ausstattung erschienen; der erste Band umfasst die kirchlichen: Bilder, Gemmen, Kreuze u. a. Geräth nebst Paramenten; der sechste die Denkmäler der alten russischen Kunst[16]). Ferner sind Denkmäler der russi-

schen Architectur von Martinow[17]) und von Richter herausgegeben. Funduklay hat die Alterthümer von Kiew[18]), Bischof Macarius die von Nowgorod und von Nischni-Nowgorod beschrieben. — Für Deutschland ist das Werk von E. Förster, welches alle Kunstarten umfasst und auf 12 Bände berechnet ist, schon weit vorgerückt[19]). Auch erhielten die einzelnen deutschen Länder und Stammgebiete ihre vollständigere kunstgeschichtliche Illustration durch Puttrich, Eisenlohr, Heideloff, Heider nebst Eitelberger und Hieser, Adler, aus'm Weerth u. A.

In archäologischer und theologischer Hinsicht bieten zwei Klassen von Denkmälern ein besonderes Interesse, welche abgesehn von der Aufnahme in jene Sammelwerke, öfter auch einzeln herausgegeben sind. Einestheils die *Kirchenschätze*, die bis auf unsere Zeit sich erhalten haben: die von Hildesheim waren schon 1840 durch Kratz beschrieben. Neuerdings sind veröffentlicht die von Quedlinburg, Köln, Aachen u. a.; so wie die ehemaligen Kleinodien des deutschen Reichs auf Kosten der österreichischen Regierung. Sodann die *Bilderhandschriften*: in Deutschland sind solche aus Hamburg, Wien, Constanz (die Biblia pauperum) publicirt. Auch in Frankreich und England ist man jüngst dafür thätig gewesen. In Russland ist aus dem Kloster des h. Sergius bei Moskau dessen Leben lithographirt hervorgegangen nach einer Handschrift, deren zahlreiche Miniaturen auch eine Reihe biblischer Scenen zu Ehren der Zahl 3 (das Kloster ist der Dreieinigkeit geweiht) enthalten[20]). Das öffentliche Museum zu Moskau hat sich durch sorgfältige photographische Nachbildung von griechischen Bilderhandschriften biblischen und liturgischen Inhalts aus der Synodalbibliothek, mit Text von Viktorow, verdient gemacht[21]). Aus dem Schatz der Patriarchal- oder Synodal-Sakristei zu Moskau, einem der merkwürdigsten in Russland, sind die bedeutendsten Stücke durch Bischof Sabas veröffentlicht[22]).

1) Lübke und Caspar Denkmäler der Kunst, neue Ausg. Stuttg. 1858. Volksausg. von Lübke 1864.

2) Gailhabaud Monumens anciens et modernes. Par. 1850. In

deutscher Bearbeitung herausg. von Lohde. Hamb. 1852; der Prospect derselben in Kuglers Kl. Schriften zur Kunstgesch. Th. II. S. 408.

3) Hübsch Die altchristlichen Kirchen nach den Baudenkmalen und ältern Beschreibungen. Carlsruhe 1862.

4) Heideloff Ornamentik des Mittelalters. Nürnb. 1843—52. 4 Bde. v. Hefner Trachten des Mittelalters. Frankf. 1840—54. 3 Theile. v. Hefner u. Becker Kunstw. und Geräthschaften des Mittelalters und der Renaissance. Frankf. 1852. 57. 2 Bde.

5) Hahn Fünf Elfenbeinschnitzwerke des frühesten Mittelalters. Hannov. 1862.

6) Ramboux Beiträge zur Kunstgesch. des Mittelalters. Köln 1860. Von demselben sind Umrisse zur Veranschaulichung altchristlicher Kunst in Italien von 1200—1600. Köln 1858. 300 Tafeln.

7) Labarte Hist. des arts industriels au moyen âge et à l'époque de la renaissance. Par. 1864—66. 4 voll. 8°. und 2 voll. 4°.

8) Salzenberg Altchristliche Baudenkmale von Constantinopel vom 5—12. Jahrh. Berlin 1854.

9) Texier et Pullan L'architecture byzantine. Londres 1864. Vergl. Unger in d. Göttinger Gel. Anz. 1865. No. 46.

10) Marchi Monumenti delle arte cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo. Architettura. Rom. seit 1844. Perret Les catacombes de Rome. Par. 1851—55. 6 voll. de Rossi Roma sotterranea cristiana. T. I. Rom. 1864.

11) Garrucci Vetri ornati di figure in oro. Rom. 1858. ed. 2. 1864.

12) Odorici Antichità crist. di Brescia. Brescia 1845. 58. 2 Theile.

13) Osten Die Bauwerke in der Lombardei vom 7 - 14. Jahrh. Darmstadt 1846—59.

14) Verneilh Architecture byzantine en France. Paris 1852.

15) The art treasures of the united kingdom, illustrating sculpture . . and other decorative arts by Scharf, Robinson, Franks etc. London 1858.

16) Drewnosti rossijskago gossudarstwa. Moskwa 1849—53. 6 Bände Tafeln in fol. mit Text in 4°. Die Ausführung besorgte nach dem Tode Olenins eine Commission unter Aufsicht des Kaisers; die Zeichnungen sind von Solnzew.

17) Martinow Russisches Alterthum etc. Moskau 1846—47. S. Erman Russisches Archiv Bd. VIII. S. 318—324.

18) Funduklay Obosrenie Kiewa w otnoschenii k drewnostjam. 1845. s. Sabatier Notions sur l'iconographie sacrée en Russie, zu Anfang.

19) E. Förster Denkmale deutscher Baukunst, Bildnerei und Malerei. Leipz. seit 1855.

20) Citie Sergija Radonečskago 1853. in der Lithographie des Klosters der h. Dreieinigkeit bei Moskau.

21) *Copies photographiées* des miniatures des manuscr. Grecs etc. Livr. I. II. Moskwa 1862. 63.

22) Sabas Sacristie patriarcale dite synodale de Moscou. éd. 2. Mosc. 1865.

4. Die archäologische Forschung.

§. 197.

Alle diese Werke sind mehr oder weniger mit Text versehen: und manche darunter enthalten viel treffliche archäologische Forschung. Ausserdem ist dieselbe niedergelegt in den schon genannten, noch forterscheinenden archäologischen Zeitschriften: dem Bulletin monumental, den Annales archéologiques und der Revue archéologique nebst vielen Provinzial-Zeitschriften in Frankreich, so wie in mehreren Zeitschriften von Belgien, den Niederlanden und England. — Ebenso ist Deutschland reich an Publicationen seiner Alterthums-Vereine, worin die Epigraphik wie die Kunst des Mittelalters ihre Stelle hat. Das Tübinger Kunstblatt (welches 1849 zu Ende ging) hat auf die Archäologie besondere Rücksicht genommen; auch das von Eggers herausgegebene Deutsche Kunstblatt brachte Aufsätze zur christlichen Archäologie. Die ihr besonders gewidmete Zeitschrift von v. Quast und Otte ist nur in 2 Bänden (1856. 1858) erschienen. Aber Fortgang hat der zu Nürnberg seit 1854 erscheinende Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, das Organ des germanischen Museums; und die seit 1856 in Wien erscheinenden Mittheilungen der K. K. Centralcommission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale. Seit derselben Zeit giebt der im J. 1853 gestiftete Alterthums-Verein in Wien seine Berichte und Mittheilungen heraus, der, zunächst auf das Erzherzogthum sich beschränkend, die heimathlichen Denkmäler der Vorzeit zu erforschen und zu verzeichnen, dann ihre bildliche Darstellung und wissenschaftliche Würdigung zum Gemeingut zu machen, so wie ihre Erhaltung zu vermitteln sich vorgesetzt hat. Ueberhaupt ist in Oesterreich in neuester Zeit ein schöner Eifer für die christlich-archäologischen Studien erwacht, dem bei wohlwollender Theilnahme der Regierung und zweckmässiger Einwirkung durch die Centralcommission die erfreulichsten Erfolge in Gewinnung wie in Bearbeitung des reichen Materials entsprechen[1]). Auch die Sitzungsberichte und Denkschriften der Wiener Aka-

demie der Wissenschaften enthalten werthvolle Arbeiten zur mittelalterlichen Denkmälerkunde, namentlich von dem unlängst verstorbenen Georg Zappert. — In Rom erscheint seit 1863 das Bulletino cristiano von de Rossi, welches ausschliesslich den christlichen Alterthümern gewidmet ist, insbesondere von dem Fortgang der römischen Ausgrabungen berichtet. — In Russland lassen neben der schon (S. 774) erwähnten Gesellschaft für russische Alterthümer und Geschichte in Moskau die beiden daselbst neugegründeten Gesellschaften, welche einen ähnlichen Zweck verfolgen, auch Zeitschriften erscheinen: die „archäologische Gesellschaft" für das Studium der Archäologie überhaupt, insbesondere der russischen, unter dem Vorsitz von Graf Uwarow und mit Prof. Görz als Secretär; und die „Gesellschaft für altrussische Kunst" mit Prof. Buslajeff als Secretär und Conservator Filimonow als Redacteur: jene giebt Alterthümer (Drewnosti) seit 1865, diese ihre Sammlung (Sbornik) seit 1866 heraus. Die in Petersburg bestehende Kais. archäologische Commission beschäftigt sich in ihrem Compte rendu vorzugsweise mit klassischer Archäologie, welche an den Alterthümern von Kertsch eine so reiche Fundgrube hat. Doch erscheint daselbst seit 1864 eine Zeitschrift „Christliche Alterthümer", redigirt von Prochoroff, welche Altes und Neues zur christlichen Denkmälerkunde an's Licht bringt.

Ferner geben zahlreiche Schriften in Deutschland, Italien, Frankreich, England, Russland Zeugniss von dem Fortschritt der mittelalterlich-archäologischen Studien, der insbesondere dadurch bedingt ist, einestheils dass die Monumente in ihrem territorialen Zusammenhang studirt werden und nach Ländern und Provinzen eine monumentale Statistik entsteht: nachdem man in Frankreich mit solchen Arbeiten vorangegangen war, ist eine Statistik der Kunst in den Ländern deutscher Zunge durch Lotz zu Stande gebracht (1862. 63); und einzelne Landschaften haben ausführlichere archäologische Wegweiser erhalten. Das andere ist, dass die gleichartigen Monumente zusammengefasst und verglichen und die geschriebenen Quellen zum Verständniss herangezogen werden. Grössere Arbeiten dieser Art sind in Frank-

reich[2]) erschienen namentlich von Bordeaux, de Caumont, Didron, de Guilhermy, Jourdain und Duval, Labarte, Lasteyrie, Martin und Cahier, Maury, Mérimée, Rigollot, Madame Félicie d'Ayzac und vielen Andern. Auch in Italien, wiewohl die klassisch-archäologischen Studien dort ein Uebergewicht haben, Abhandlungen von Cavedoni, dem verdienten Verfasser der biblischen Numismatik († 1865), Gazzera, Garrucci, Odorici, de Rossi, Selvatico, Zardetti. In Russland ist zumal die christliche Iconographie angebaut worden durch Snegireff, Sabatier, Sabielin, Ravinsky, Filimonow; worauf Buslajeff (s. S. 265) die Kunstgeschichte in Zusammenhang mit der Literaturgeschichte behandelt und in jener für die Erzeugnisse der geistlichen Malerei sowohl die Quellen der Ueberlieferung verfolgt, als die Kunstvorstellungen selbst hervorgezogen, auch ihre Symbolik erörtert hat; die beigegebenen Abbildungen enthalten viel Merkwürdiges und lassen die Wanderung der Ideen aus der byzantinischen Kunst erkennen. Graf Uwarow, der auf grossen Reisen im In- und Auslande eine umfassende Sammlung russischer und griechischer Alterthümer zusammengebracht und sowohl einzelne Bildwerke erklärt als einzelne Punkte der Iconographie behandelt hat, lässt eine Geschichte der griechischen und russischen Kunst-Symbolik erwarten[3]). — In Deutschland möge erinnert werden an Braun (in Bonn, † 1863), Guhl († 1862), Essenwein, Giefers, Glückselig, Gregorovius, Heider[4]), Herberger, Klein, Kreuser, Lind, Lisch, W. Menzel, v. Reumont, v. Sacken, Sighart, Unger, Wocel, so wie in der Schweiz an Burckhardt, Keller, Vögelin, die mit Andern dies Gebiet angebaut haben.

Eine besondere Erwähnung verdienen die Handbücher und lexicalischen Hülfsmittel. Unter den letztern für die Architectur das Werk von Viollet-le-Duc und das bei Parker in Oxford erschienene Glossary, für Geräth das Glossaire von de Laborde, für die Bilder das Dictionnaire von Guénebault, für die altchristlichen Denkmäler überhaupt das Dictionnaire von Martigny[5]). Unter den Lehrbüchern ist schon erwähnt (S. 768) die Architecture religieuse von de Caumont, die in neuer Bearbeitung unter verändertem Titel erschienen ist[6]). Und manche sind ihm ge-

folgt[7]). Eine Uebersicht des Bilderkreises gab Crosnier[8]). Die Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters ist zuerst von Otte, Pastor in Fröhden bearbeitet (seit 1842), hervorgegangen aus einer mehr praktischen Absicht, als Anweisung über die Kunstalterthümer im Umkreis des thüringisch-sächsischen Vereins[9]). Den kunstkritischen Standpunkt nimmt die Vorschule von Lübke ein, die sich von einem Abriss der Architecturgeschichte zu einer Einleitung in die kirchliche Kunst des deutschen Mittelalters überhaupt erweitert hat[10]).

1) Vergl. W. Lübke Die Archäologie in Oesterreich, Augsb. Allg. Zeitung vom 20. Oct. 1861. Beilage.

2) Vergl. Corblet Des progrès de l'archéologie religieuse en France et à l'étranger depuis 1848. Amiens 1855.

3) Als ein „Bruchstück aus der russischen Symbolik" hat Uwarow die Erklärung einer Abbildung des Schutzengels gegeben in dem Russischen Archiv 1864. Lief. 1.

4) G. Heider Die romanische Kirche zu Schöngrabern in Nieder-Oesterreich. Wien 1855. Der Altaraufsatz zu Klosterneuburg. Wien 1860. Die Darstellungen der Biblia pauperum etc. Wien 1863.

5) Viollet le Duc Dictionn. raisonné de l'architecture franç. du XI. au XVI. siècle. Par. seit 1854. *A Glossary of terms* used in Grecian, Roman. Italian and Gothic architecture. ed. 5. Oxford. Parker 1850 de Laborde Notice des émaux etc. du Louvre. P. II. Documents et glossaire. Par. 1853. Guénebault Dictionn. iconogr. des monuments chrét. Par. 1845. 2 voll. Martigny Dictionn. des antiquités chrét. etc. jusqu'au moyen âge exclusiv. Par. 1865.

6) de Caumont Abécédaire ou rudiment d'archéologie (Architecture religieuse) Caen 1850. éd. 4. 1859. éd. 5. 1867.

7) z. B. Batissier Éléments d'archéologie. Par. 1843. und dessen Hist. de l'art monumental dans l'antiquité et au moyen âge. éd. 2. Par. 1860.

8) Crosnier Iconographie chrét. (im Bulletin monumental, und daraus besonders) Par. 1848.

9) Otte Handbuch der kirchl. Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters. 4. Aufl. Lief. 1. 2. Leipz. 1863. 66. Von dem Verfasser ist derselbe Gegenstand noch mehrfach, in engerm und weiterm Umfang behandelt: Grundzüge der kirchl. Kunstarchäol. des deutschen Mittelalters 1855. (2. Ausg. 1862). Archäologischer Katechismus 1859. Geschichte der deutschen Baukunst. 1. 2. Lief. 1861. 62. Dazu kommt: Archäologisches Wörterbuch 1857.

10) Lübke Vorschule zum Studium der kirchl. Kunst des Mittelalters. 5. Aufl. Leipz. 1866.

5. Die Arbeit der Theologen.

§. 198.

Gleichzeitig hat die *theologische* Behandlung der archäologischen Aufgabe in verschiedenen Ländern Fortgang gehabt, wenn nehmlich die Denkmäler der christlichen Kunst als Hervorbringungen und Zeugnisse des christlich-kirchlichen Lebens und in Wechselwirkung mit demselben betrachtet werden, — eine Anforderung, welche in der Vorrede zu meiner Kunstmythologie näher erörtert ist. Der Kreis erweitert sich, wenn man nicht bei den Kunstwerken stehn bleibt, sondern überhaupt die körperlichen Reste der Vorzeit als Quellen und Gegenstand zunächst der historischen Theologie auffasst. Die umfänglichste Aufgabe aber wird durch die Bilder gestellt, welche kirchengeschichtlich als Maassstab der ganzen Culturstufe, dann vornehmlich für Schriftauslegung, biblische und Dogmen-Geschichte ein überreiches Material darbieten. Daher der Anspruch an eine eigene Gestalt der Theologie, die über den Monumenten sich aufzubauen hat, — wovon in dem Artikel Monumentale Theologie, der diesem Buch zum Grunde liegt, Rechenschaft gegeben ist.

Das Erforderniss, den Monumenten (Kunstdenkmälern und Inschriften) eine andere Stellung als bisher in dem theologischen Studium einzuräumen, ergab sich mir bei der Ausarbeitung von Vorlesungen über die kirchlichen Alterthümer im Wintersemester 1843/44. So viel aber auch, zumal in der jüngsten Zeit, an's Licht gestellt war, so lag doch und liegt noch ein grosses, theilweise das wichtigste Material in Bibliotheken und Museen des In- und Auslandes; weshalb ich seit 1845 bemüht gewesen bin, auf Reisen mich dessen zu bemächtigen. Daraus sind die Abhandlungen hervorgegangen: der älteste christliche Bilderkreis, aufgefunden in einer griechischen Bibelhandschrift der vaticanischen Bibliothek, und Verschollene und aufgefundene Denkmäler und Handschriften[1]). Die religionsgeschichtliche Frage an der Grenze zwischen Heidenthum und Christenthum ist zur Sprache gekommen in dem Aufsatz: Ueber einige Denkmäler der K. Mu-

seen zu Berlin von religionsgeschichtlicher Bedeutung[2]). Den Uebergang der Kunst aus dem Heidenthum in das Christenthum und die Durchführung antiker, insbesondere mythologischer Motive, demgemäss die Auffassung und Darstellung vornehmlich der Naturerscheinungen in der altchristlichen und mittelalterlichen Kunst behandelt meine Mythologie der christlichen Kunst (1847. 51); die Fortsetzung wird die Symbolik der christlichen Kunst enthalten. Inzwischen sind in dem von mir herausgegebenen Evangelischen Kalender seit dessen zweitem Jahrgang (für 1851 bis 1867) 20 archäologische Aufsätze erschienen, welche hauptsächlich (ausser der Archäologie des Lebens Jesu) die letztere Aufgabe im Zusammenhang mit der biblischen Theologie und der Dogmengeschichte verfolgen: darunter die Weltschöpfung (1854), der Baum des Lebens (1863), der Rathschluss der Menschwerdung und Erlösung (1859), Adams Grab auf Golgatha (1861), die Weltalter (1866), Christus der Weltrichter (1853). Der Aufsatz Rom, die ewige Stadt (1864) bezweckt in die Geschichte und Alterthümer derselben und dadurch in die der Kirche überhaupt einzuführen. Bei diesen Aufsätzen sind mehrere Denkmäler zum erstenmal publicirt. — Eine Uebersicht über die Entwickelungsgeschichte der christlichen Bilder enthält die Schrift: Der christliche Bilderkreis (1851). Aus Vorträgen stammen auch die Abhandlungen: über die Entwickelung der Bilder des Gekreuzigten und über die Darstellung der Offenbarungen in der christlichen Kunst[3]). Die methodologische Seite, die Bedeutung der Kunstdenkmäler als Bildungsmittel, ist zur Sprache gebracht in den Aufsätzen: über die Errichtung christlicher Museen für die Schule und die Gemeinde (s. S. 794), über die Einführung der monumentalen Studien in den Gymnasialunterricht und über die Kunst als nationales Bildungsmittel[4]).

Der Beschreibung und Auslegung der Monumente, so wie der Kritik und einer zusammenfassenden Darstellung hat H. Merz in Marbach eine Reihe von Arbeiten gewidmet, welche (nächst Abhandlungen über den Tempel in Jerusalem) insbesondere die Kunstdenkmäler seines Heimathlandes betreffen[5]): über die Kunst-Symbolik hat die Theologische Real-Encyclopädie einen

ausführlichern Artikel gebracht. Desgleichen C. Schmidt in Strassburg, dessen Geschichte und Beschreibung der dortigen Thomaskirche auch eine Erklärung der merkwürdigen Bildwerke an dem Sarcophag des Adeloch und anderer Sculpturen enthält[6]). Eine Kunstvorstellung an der Grenze des christlichen Alterthums und ein Sinnbild desselben sind, nach dem gleich zu erwähnenden Vorgang italienischer Archäologen, von F. Becker behandelt[7]).

Innerhalb der theologischen Disciplinen hat die Rücksicht auf die Denkmäler in dieser Zeit den Gang genommen, dass erst specielle Theile der Kirchengeschichte, dann der biblischen Geschichte ihnen näher getreten sind. Namentlich von Rettberg in seiner Kirchengeschichte Deutschlands bis auf den Tod Karls des Gr. (1846. 48) sind die Denkmäler, die für die Bekehrung der Alamannen wie der Sachsen in Betracht kommen; und von Gelpke in seiner Kirchengeschichte der Schweiz (Th. 1. 2. 1856. 61) die frühesten monumentalen Spuren des Christenthums daselbst, welche für die Urgeschichte der Kirche nicht unergiebig sind, angemessen verwendet. Einen für die Volksbildung wichtigen Zweig der kirchlichen Literatur vom Ausgang des Mittelalters behandelt Geffcken (s. S. 781) in seinem Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts (1855). — Für die Geschichte der Schriftauslegung ist von den Kunstvorstellungen der alten Kirche wie des Mittelalters in Beziehung auf das Buch der Richter von Bachmann Gebrauch gemacht (1861)[8]). Und bei dem Leben Jesu, jedoch in volksthümlicher Bearbeitung, von Ziethe, ist in jedem Abschnitt „auf die reichen und schönen Kunstwerke hingewiesen, welche das Leben und Leiden, die Worte und Werke des Heilands darstellen und feiern" (1865)[9]).

Aus dem protestantischen England kommen die Arbeiten zweier Frauen dem theologischen Interesse sehr entgegen. Von Miss Luisa Twining die Veröffentlichung von Bildern, vornehmlich aus Handschriften, nach der Folge des dogmatischen Systems, in ihren Sinnbildern der christlichen Kunst (1852); so wie hauptsächlich nach der Folge des Lebens Jesu in ihrer Erläuterung der biblischen Vorbilder aus der Kunst (1855)[10]). Und

von Mrs Anna Jameson, die bis nahe an ihr Lebensende für archäologische Zwecke grosse Reisen unternommen († 1860), die Bearbeitung biblischer und kirchlicher Stoffe durch Zusammenfassen der geschriebenen und der künstlerischen Ueberlieferung in ihren drei Werken über die heilige und legendarische Kunst; worauf als viertes das Leben Jesu, nach ihrem Tode durch Lady Eastlake vollendet, erschienen ist[11]).

Zugleich zeigt sich eine eifrige Wahrnehmung des kirchlichen Interesse an der Kunst nach ihren Schöpfungen im Mittelalter auf *katholischer* Seite: dasselbe ist vertreten durch anerkannte Führer der kirchlich-politischen Parthei, Graf Montalembert in Frankreich und A. Reichensperger in Deutschland. Aus Frankreich, insbesondere im Gebiet der Iconographie sind hervorzuheben die umsichtigen und gelehrten Commentare zu gewissen Bilderkreisen von Martin und Cahier in dem schon genannten Hauptwerk über die Glasmalereien der Kathedrale zu Bourges (s. S. 789), sodann in einem archäologischen Sammelwerk[12]). Und die Histoire de Dieu von Didron (s. ebendas.), welche die Bilder Gottes, der Dreieinigkeit und Christi behandelt, zum erstenmal in solcher Ausbreitung mit Rücksicht auf die wirklichen Kunstvorstellungen; doch nicht in specifisch katholischer, auch nicht grade in theologischer Absicht: dies Werk hat direct den angekündigten Fortgang nicht gehabt; was aber folgen sollte, giebt der Verfasser als einzelne Abhandlungen in seinen Annales archéologiques. — In England hat Cardinal Wisemann ein schönes Denkmal seiner Studien über das christliche Alterthum und dessen Monumente gegeben in seiner Fabiola or the church of the Catacombs (1854)[13]). In Italien sind gleichfalls für das höhere christliche Alterthum werthvolle Aufschlüsse dargeboten theils durch Berichte über neue Funde: wie über ein Spottbild auf den Gekreuzigten von Garrucci[14]) und über die ältesten Papstgräber, theils durch zusammenfassende Behandlung einzelner Punkte der Iconographie, wie über den Ἰχθύς von de Rossi[15]). Für die Kirchengeschichte überhaupt aber ist die archäologische Ausrüstung in übersichtlicher Weise, wie einst von Blanchini, jedoch mit mehr Geschick und Erfolg unternommen von Mozzoni in seinen Tavole

cronologiche critiche u. s. w., welche die 7 ersten Jahrhunderte umfassen. Es sind nehmlich Tafeln, welche von Jahr zu Jahr unter gewissen Rubriken Namen und Ereignisse verzeichnen und den Gang der Geschichte durch Abbildung von Monumenten aller Art, Bauwerken, Sculpturen, Gemälden, Münzen und Inschriften erläutern: diesen Tafeln ist in Gestalt von Anmerkungen ein Text beigegeben; der Verfasser lässt mit dem 6. Jahrhundert die christliche Archäologie und Epigraphik (d. h. doch nur ihre erste grosse Periode) zu Ende gehen[16]). — Unter den katholischen Theologen Deutschlands hat Braun in Bonn († 1863) als Vorsitzender des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinland in einer Reihe von Abhandlungen um das Verständniss altchristlicher und mittelalterlicher Denkmäler in Rheinland und Westphalen sich verdient gemacht: wie denn von ihm zuerst der Kesselstadtsche Sarcophag in Trier seine evidente Auslegung empfangen hat[17]). In grösserem Zusammenhang, nach manchen Vorarbeiten ist von Sighart in Freising die Beschreibung und Auslegung der christlichen Kunstdenkmäler in Bayern gefördert[18]. Hefele in Tübingen hat nächst einigen übersichtlichen Artikeln über kirchliche Bilder und Geräthe, insbesondere den liturgischen Gewändern von der archäologischen Seite Studien gewidmet[19]), nachdem dieselben von Canonicus Bock in einem grössern Werk mehr von der technischen Seite behandet waren. — In kirchengeschichtlicher Anwendung für das 3. Jahrhundert sind die monumentalen Quellen von Döllinger in München benutzt (1853), sowohl positiv, da er auf die Statue des Hippolytus und die Glasscheiben mit Figuren näher eingeht, als durch negative Kritik wider das von Prudentius beschriebene Gemälde seines Martyriums, da er, in diesem Punkte vorurtheilsfrei, wie noch in manchen andern, der Missdeutung von Bildern einen grossen Antheil an der Ergänzung und Ausbildung christlicher Sagen beimisst[20]). Desgleichen in seinen Papstfabeln (1863) verzichtet er auf die römische Taufe Constantins des Gr., die Baronius noch festhielt (S. 702) und findet den nächsten Anlass zu der Sage in einem Bauwerk, dem Baptisterium Constantini[21]). Und jüngst (1866) hat Friedrich in München für die älteste Periode

des Christenthums in Deutschland den Inschriften und Kunstvorstellungen, als Quellen für die Kenntniss des christlichen Lebens, einen Abschnitt gewidmet, indem er überhaupt die Nothwendigkeit anerkennt, „unter die Zweige der theologischen Wissenschaft auch die monumentale Theologie aufzunehmen, der von protestantischer Seite (in dem S. 804 genannten Artikel der Theologischen Real-Encyclopädie) längst das Wort geredet wurde"[11]).

1) Piper Der älteste christliche Bilderkreis, in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wiss. 1856. No. 19. 20. Verschollene u. aufgef. Denkm., in den Theol. Studien u. Kritiken 1861. H. 3.

2) In Niedners Zeitschr. für die histor. Theol. 1846. H. 1.

3) Die erstere in der Deutschen Zeitschr. für christl. Wiss 1852. No. 16. 17; die andere in den Theol. Studien u. Kritiken 1865. S. 129 ff.

4) Der erstere im Evang. Kalender für 1867 S. 17—38; der andere im Auszuge in Berliner öffentl. Blättern vom 2. März 1867.

5) H. Merz Die Entwickelung der christl. Kunst in Deutschland und Frankreich, Deutsche Vierteljahrsschrift 1843. H. 1. S. 237—300. Uebersicht über die hauptsächlichsten alten Denkmale christl. Architectur und Sculptur in Schwaben, Kunstbl. 1843. No. 47—52. Spaziergang durch württemberg. Kirchen, im Evang. Kirchenbl. für Würtemberg 1845—47. Text zu Weissers Bilderatlas seit 1855. Recens. in den Theol. Stud. u. Krit. 1860. Aufsätze im Christl. Kunstblatt.

6) C. Schmidt Hist. du chapitre du St. Thomas. Strasb. 1860. Liv. V. ch. 3. Liv. VIII. Uebersicht einiger das relig. Leben im Mittelalter betr. Werke, und Rec. von Geffckens Bilderkatechismus, in den Theol. Stud. u. Kritiken 1851. H. 1. 1857. H. 1.

7) F. Becker Das Spottcrucifix der römischen Kaiserpaläste; Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches. Breslau 1866.

8) Bachmann in der Theol. Zeitschr. von Dieckhoff und Kliefoth Bd. II, 1. Schwerin 1861.

9) Ziethe Das Leben Jesu. Berlin 1865. s. S. XIII.

10) Luisa Twining Symbols and emblems of early and mediaeval christian art. London 1852. Types and figures of the bible, illustrated by the art of the early and middle ages. London 1855.

11) Mrs Jameson Sacred and legendary art, in 4 Abth.: First Series Legends of the saints and martyrs, Second Series Legends of the monastic orders, Third Series Legends of the Madonna — as represented in the fine arts, die zweite in 2. Aufl. London 1852, die dritte in 2., die erste in 3. Aufl. 1857. Fourth Series The history of our Lord. London 1864. 2 Bände.

12) Martin et Cahier Mélanges d'archéologie. Par. 1847—56. 4 Bde.

13 Wisemanns Fabiola ist in mehrere Sprachen übertragen und in deutscher Uebersetzung von Reusch erschienen, 4. Aufl. Köln 1856.

14) Garrucci Il crocifisso graffito in casa dei Cesari. Roma 1857.

15) de Rossi De christ. monumentis ΙΧΘΥΝ exhibentibus, in Pitra Spicileg. Solesm. T. III.

16) Mozzoni Tavole cronologiche critiche della storia della chiesa universale illlustr. con argum. d'archeologia e di geografia. Venezia 1856—1860. 7 Hefte fol.

17) Braun Erklärung eines antiken Sarcophags in Trier. Bonn 1850. Die Externsteine 1858. etc. Sein *Necrolog* in den Jahrb. des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinland H. 36. 1864. S. 1—12. — Von Münz in Frankfurt a. M. enthalten die Annalen des Vereins für nassauische Alterthumskunde Bd. VIII. archäolog. Bemerk. über das Kreuz u. s. w. und die altchristlichen Symbole; besonders abgedr. Wiesbaden 1866.

18) Sighart Der Dom zu Freising; Die Frauenkirche zu München. Landshut 1852. 53. Die mittelalterliche Kunst in der Erzdiöcese München, dargestellt in ihren Denkmälern. Freising 1855. Geschichte der bildenden Künste in Bayern. München 1863.

19) Hefele Beitr. zur Kirchengesch., Archäologie und Liturgik. Bd. II. S. 150 ff.

20) Döllinger Hippolytus und Callistus S. 25 ff. 39 ff. 58. 62 ff.

21) Papstfabeln S. 53.

22) Friedrich Kirchengesch. Deutschlands Bd. I, 1. S. 383.

6. Der Antheil der Philologen an der christlichen Archäologie.

§. 199.

Nachdem in dem theoretischen Theil (§. 16) auf den *Vorgang* der Philologen in dem Aufbau einer monumentalen Philologie hingewiesen ist, werden wir hier, am Schluss des geschichtlichen Theils, gern noch der *Mitwirkung* gedenken, welche von jener Seite der theologischen Aufgabe an den Monumenten zu Theil wird. Es kommt aber nicht bloss die klassische, sondern auch die germanistische Philologie in Betracht.

1. Da das heidnische Alterthum noch eine lange Dauer hatte, als das Christenthum heranwuchs und sich ausbreitete, und sie vielfach in Wechselwirkung getreten sind; so giebt es nicht allein ein Grenzgebiet auf beiden Seiten, sondern auch ein gemischtes, deren Erforschung eben so sehr eine philologische als theologische Aufgabe ist, wobei es gegenseitiger Handreichung

bedarf. Das hat sich in neuerer Zeit bewährt. Doch ist die Stellung der Philologen, die es mit dem klassischen Alterthum zu thun haben, zu dem christlichen Alterthum verschieden. Manche, denen nicht allein die Bildung, sondern auch die Weltanschauung des erstern der Art imponiren, dass sie diese allein gelten lassen, sehen geringschätzig wie ein alter Römer auf das Christenthum und lassen auch das Recht der Nachbarschaft ausser Acht. Andere betrachten mit wissenschaftlicher Objectivität die verwandten oder entgegengesetzten Bestrebungen im Bereich der alten Kirche. Noch andere finden im Christenthum selbst den Schlüssel, um die weltgeschichtliche Aufgabe des klassischen Alterthums zu ermessen. Solche Gegensätze sind in der vorangegangenen Generation vertreten durch berühmte Namen, wie Gottfrid Hermann (der bei dem Jubiläum der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig einen Vortrag aus der „Affentheologie" zum Besten gab) und Nägelsbach. — Danach ist auch die Stellung zu den christlichen Monumenten verschieden.

Abgesehn von diesem persönlichen Verhältniss, zeigt sich die philologische Betheiligung an denselben in verschiedenen Stufen. Einestheils die Erforschung der Denkmäler, dass sie neben den klassischen Alterthümern, wo sie am Wege liegen, nicht übersehen, dass sie mit diesen kund gemacht werden. So hat Ross auf seinen Reisen durch die griechischen Inseln die ältesten Spuren des Christenthums daselbst an's Licht gezogen. Auch Welcker und Stephani, welche Griechenland im J. 1842 bereisten, haben auf christliche Alterthümer, Bau- und Bildwerke geachtet; letzterer giebt von der Metropolitankirche zu Athen eine ausführliche Beschreibung[1]).

Zweitens führt die Bearbeitung des klassisch-archäologischen Stoffes vermöge jener Grenzstellung oder auch bei entfernten Perioden durch Ideenverknüpfung auf die christliche Seite hinüber. So hat O. Müller in seiner Kunstarchäologie Denkmäler und Kunstvorstellungen des christlichen Alterthums berührt, z. B. das Toilettengeräth einer römischen Christin mit heidnischen Figuren und die Christusbilder. Und Welcker in seiner Griechischen Götterlehre, wo er zuweilen auf christliche Ideen und

Cultusformen Rücksicht nimmt[1]), bringt auch christliche Monumente zur Sprache: Grabinschriften mit dem Ausdruck des Friedens; und bei dem Fries des Erechtheion erinnert er an die Pietas des Michelangelo[2]). — Ebenso hat O. Jahn von altchristlichen Denkmälern Gebrauch gemacht: sei es dass sie mythologische Motive enthalten, z. B. die Figur des Himmelsgottes[3]); oder dass sie zur Erläuterung antiker Sitte dienen wie die Vorstellung eines Bildhauers bei der Arbeit, beides auf Sarcophagen.

Es sind aber von solchen, deren Lebensaufgabe in dem klassischen Alterthum beruht, auch selbständige Arbeiten auf dem christlich-archäologischen Gebiet unternommen, wie dies bei Millin und Raoul-Rochette zu bemerken war. Hiernächst ist von Maury durch Zusammenfassung von Bilderkreisen aus klassischer und christlicher Zeit die Erklärung der letztern gefördert. — Unter den deutschen Archäologen hatte Braun, Secretär des archäologischen Instituts in Rom († 1856) sowohl Interesse als ein feines Verständniss auch für die mittelalterliche und die neuere Kunst, welches er unter anderm durch seinen Text zu den Basreliefs am Dom zu Orvieto und der Passion des Duccio bewiesen hat. In dem erstern wird die archäologische und theologische Aufgabe treffend angezeigt. „Der Gegenstand, sagt er, ist von hinreichender Wichtigkeit, auch unter dem Gesichtspunkt der Geschichte der christlichen Ideenentfaltung, um selbst die Begabtesten unter den mit Kunstverständniss begabten Gelehrten zur vollen Anstrengung ihrer Kräfte herauszufordern. Von einer Geschichte der Ideenentfaltung, welche die christliche Weltanschauung im gesammten Volksbewusstsein zu Tage gefördert hat, wird erst dann einmal die Rede sein können, wenn man sich nicht bloss darauf beschränkt, die Zeugnisse der Literatur zusammenzustellen, sondern sich mit gleichem Eifer bemüht, den geistigen Gehalt derjenigen Kunstwerke auszubeuten, in denen sich der gläubige und kindlich einfältige Sinn der gesammten Volksmenge spiegelt"[4]). — Ferner hat Stark in Heidelberg sowohl durch Beschreibung in topographischem und geschichtlichem Zusammenhang als in der Charakteristik der Epochen sich der christlichen Kunstdenkmäler angenommen; Wieseler in Göttingen der

Statue des Hippolytus eine Abhandlung gewidmet; und Friederichs in Berlin Werke und Meister der christlichen Kunst in Aufsätzen charakterisirt, die an ein grösseres Publikum sich wenden.

2. Den Germanisten liegt es noch näher, der mittelalterlichen Kunst sich zuzuwenden, da Poesie und bildende Kunst auf demselben Boden entsprossen sind und die beiderseitigen Werke sich ergänzen, sowohl für ihr eigenes Verständniss als für die Erkenntniss des Volksthums. Daher es seit Beginn der germanistischen Studien nicht an solchen gefehlt hat, welche diese vertretend, auch im Gebiet der mittelalterlichen Kunst geforscht haben. v. d. Hagens Reisebriefe sind schon erwähnt (S. 757); später hat er manche Bilder mit Beziehung auf die Minnesinger publicirt und erläutert. Von W. Grimm ist zur Geschichte der Christusbilder durch Verfolgung der Sage wie der Kunstvorstellung ein werthvoller Beitrag geliefert. Massmann in Berlin hat den Externstein und den Todtentanz zum Gegenstand der Untersuchung gemacht; und Wackernagel in Basel sowohl einzelne Denkmäler und ganze Klassen erläutert, als für gewisse Bilder- und Ideenkreise den Gang der Ueberlieferung dargelegt.

Im Gebiet endlich der *angelsächsischen* Kunst und Literatur ist das Kreuz von Ruthwell (s. S. 769), bedeutend durch Volksthum, hohes Alter und die Verbindung von Bild und (lateinischer und northumbrischer) Schrift Gegenstand einer Abhandlung von Dietrich in Marburg, dem es gelungen ist, durch Lesung der letztern und kritische Combination den Autor nachzuweisen. Diese Abhandlung geht dem Lectionenverzeichniss der Universität Marburg (für den Sommer 1865) voran: es mag als ein günstiges Omen bemerkt werden, dass an solcher, mehrentheils der Wortkritik vorbehaltenen Stelle ein so ehrwürdiges und lebenvolles Denkmal Einlass gefunden hat.

1) Welcker Tagebuch einer Griechischen Reise Bd. I. S. 51. 165. 189. 267. 292. 320. Th. II. S. 230. 241. 333. Stephani Reise durch einige Gegenden des nördlichen Griechenlands S. 83 ff.

2) Welcker Griech. Götterlehre Th. II. S. 529. 569 f. 633.

3) *Ebendas.* S. 523. 553.

4) O. Jahn Ueber einige Darstellungen des Parisurtheils, Ber. der Sächs. Gesellsch. der Wiss. Phil.-hist. Cl. Bd. I. 1849. S. 64.

5) E. Braun bei Gruner Die Basreliefs an der Vorderseite des Doms von Orvieto. Leipz. 1858. S. 2.

7. Die praktisch-theologische Anwendung.

§. 200.

Die Theologen finden an der Grenze der bisher verfolgten wissenschaftlichen Arbeit, nicht als Nachlass, sondern als Blüthe derselben, die Aufgabe Kunst und Alterthum der Kirche der Gemeinde nahe zu bringen und sie zur Theilnahme an den christlich-archäologischen Studien und ihren Früchten zu bewegen. In diesem Sinn ist die Fabiola von Wisemann verfasst; und die erwähnten Aufsätze des Evangelischen Kalenders haben eben den Zweck.

In dieser Richtung erscheinen mehrere Zeitschriften. In Deutschland auf katholischer Seite das Organ für christliche Kunst, herausgegeben von Baudri zu Köln seit 1851, welches das Organ des katholischen Kunstvereins ist, der viele eifrige Theilnehmer zählt. Auf protestantischer Seite das Christliche Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus, herausgegeben zu Stuttgart seit Oct. 1858 unter Leitung von Grüneisen, Schnaase und Schnorr, die, wie die Ankündigung besagt, „sich mit dem Antlitz gegen die Gemeinde stellen und es einfach mit Gegenständen der religiösen Kunst für das Interesse und Verständniss des christlichen Volks zu thun haben wollen."

Anderntheils haben Geistliche und Theologen vielfach persönlich an das Volk in gleicher Absicht sich gewendet; und offenbar kommt derselben in weiten Kreisen ein empfänglicher Sinn entgegen. Zuvor gedenke ich einer kleinen Schrift von de Wette, welche durch einen Aufenthalt in Rom veranlasst und hauptsächlich an die Künstler gerichtet ist, denen Wünsche und Hoffnungen für die Ausbildung der historischen Malerei im Sinn einer Durchdringung des Realen und Idealen an's Herz gelegt

werden (1846)[1]). — In Elberfeld zum Besten des Gustav-Adolf-Vereins hat Pastor Schröder „nach 16 unvergesslichen Tagen in Rom" drei Vorträge gehalten über römische Localitäten in welt- und kirchengeschichtlicher Bedeutung und Vergleichung (1858—61)[2]): der erste, über die Peterskirche und die Katakomben von S. Callisto, sucht an ihnen den Gegensatz der katholischen und der protestantischen Richtung aufzuzeigen. Auf Veranlassung des Vereins für kirchliche Kunst in Leipzig haben zwei Theologen über diese sich ausgelassen: Luthardt, der in Nürnberg aufgewachsen ist und wie er bekennt, in der Lorenzkirche die Predigt der Steine selbst vernommen hat, über die religiöse Malerei: zu zeigen, wie die Entwickelung des religiösen Geistes in ihrer Geschichte sich wiederspiegelt; sodann über den Kirchenbau, wie das Wesen der Kirche selbst sich darin' ausspricht[3]). Und Kahniss über das Wesen der Kunst überhaupt, insbesondere über die christliche im Verhältniss zur Kirche[4]). Der erstgenannte Vortrag knüpft an die Weihnachtszeit an; das Weihnachtsfest und die Kunst ist das Thema eines eigenen Vortrags von Meuss in Breslau, welcher entwickelt, wie die Kunst von den Motiven desselben bewegt worden ist und welchen Beitrag sie selbst für die Weihnachtsfeier leistet[5]). — Die psychologische Frage, wie die Phantasie zur Religion sich verhält und die Kunst zwischen eintritt, ist von Kögel dargelegt in einem reichhaltigen Vortrage, den der evangelische Verein in Berlin veranlasst hat; es wird darin die Ohnmacht des Künstlers berührt, der das Heilige darstellen will ohne selbst bekehrt zu sein, und die Macht des Bildes, die ebenso schnell als nachhaltig ist: „Bilder vom jüngsten Gericht, sagt er, wiegen oft die Wirkung vieler Jahrgänge von Predigten auf"[6]). Aber auch in der Predigt neigt derselbe sich dahin, monumentale Stützpunkte aus Inschriften und Bildwerken zu gewinnen. „Auf der Kuppel unseres Domes, sagt er in einer Charfreitagspredigt, ragt das Kreuz, dort vom Altar her winkt das Kreuz, und die Kanzel sollte vom Kreuze schweigen?"[7]). — Endlich aus Vorträgen, gehalten in mehreren Städten am Rhein, ist das Buch von Frommel, Pastor in Barmen hervorgegangen, von der Kunst im täglichen Leben (1867):

der Verfasser, der einst auch „über die Alpen in das Land der Schönheit und der Kunst gezogen ist", fasst die sittlich-sociale Seite der Kunst, d. h. der bildenden und der Musik, in's Auge, wie sie in das Volksleben eingedrungen ist, und, verwahrloset, Schaden bringt; wogegen er zu zeigen sucht, was in Kirche, Haus, Schule und Volksleben gethan werden könne, um durch die Kunst erziehend zu wirken. Im ersten Abschnitt von der Verbreitung des Kunstsinnes berichtet er aus eigener Wahrnehmung: dass ein Knabe von vier Jahren, der zum erstenmal im Strassburger Münster eine Kirche von innen sah, ungeheissen die kleinen Hände faltete'). Das ist eine That, welche ein Wort Napoleons I. im Dom zu Chartres (s. oben S. 33) ergänzt.

Mit diesem Zeugniss eines Kindes wollen wir die lange Reihe der Zeugen für die heilige Kunst und ihre theologische Bedeutung schliessen, eingedenk des Wortes Matth. 21, 16; welches seine Wahrheit hat wie im Evangelium so auch in der Wissenschaft, die von ihm ausgeht.

1) de Wette Gedanken über Malerei u. Baukunst. Berlin 1846.

2) Schröder Aus 14 Tagen in Rom: I. Die Peterskirche u. die Katakomben von S. Calisto. II. Septicollis. III. Das Colosseum. Elberf. 1858. 60. 61.

3) Luthardt Der Entwickelungsgang der religiösen Malerei; Ueber kirchliche Kunst. Leipz. 1863. 64. S. den letzten Vortrag S. 16. — Von demselben ist ein Vortrag: Ueber die Darstellung des Schmerzes in der bildenden Kunst Leipz. 1864, welcher in dieser Beziehung den Fortschritt des Christenthums gegenüber der antiken Kunst zu zeigen sucht.

4) Kahniss Kunst und Kirche, in s. Drei Vorträgen. Leipz. 1865.

5) Meuss Das Weihnachtsfest und die Kunst. Breslau 1866.

6) Kögel Die Phantasie als relig. Organ. Bremen 1866. S. 24. 30. 33.

7) Kögel Lasset euch versöhnen mit Gott. Berlin (1864). S. 93.

8) Frommel Von der Kunst im tägl. Leben. Barmen 1867. S. 18.

Zweiter Abschnitt.

Geschichte der christlichen Epigraphik.

§. 201.

Die Aufmerksamkeit auf die Inschriften ist so alt als die Kirche: der Apostel Paulus hat das Zeichen dazu gegeben in seiner Predigt zu Athen, in der er von der Inschrift einer heidnischen Ara Gebrauch machte (s. S. 10). Sie hat sich bewiesen zu allen Zeiten derselben, sei es gleichfalls durch ein praktisch-christliches Interesse erregt, oder in wissenschaftlichem Zusammenhang. Es kommen aber in beiderlei Hinsicht die Inschriften theils aus frischer Berührung und unmittelbarer Anschauung theils aus schriftlicher Ueberlieferung zur Sprache. Und so treten durch die Beschäftigung mit ihnen sie selbst, wie sie in der Folge der Zeiten entstehen, in die literarische Kunde ein. Eine grosse Literatur hat sich dadurch gebildet, auf welche die Theologie den ersten Anspruch hat wie sie vor allen ihr verpflichtet ist (vergl. §. 12). Um diesen zu begründen, verfolgen wir den Gang der Studien: wobei es, ausser dem Wege zu ihrer Kenntniss zu gelangen, vornehmlich darauf ankommt, welche Motive zu der Beschäftigung mit den Inschriften geleitet haben und welcher Gebrauch von ihnen gemacht ist.

Wir legen aber für die Geschichte der christlichen Epigraphik dieselbe Eintheilung in Perioden zu Grunde, welche für die der christlichen Kunstarchäologie (§. 23) angenommen ist. Es wird also unterschieden die alte, mittlere und neuere Geschichte; und weiter in der alten Geschichte das Zeitalter der Kirchenväter, die fünf ersten Jahrhunderte umfassend, welches sich noch theilt durch die Epoche beim Aufhören der Verfolgungen, und die Uebergangszeit vom sechsten bis zum achten Jahrhundert.

Erste Periode. Das Zeitalter der Kirchenväter.

Die Kirchenväter, von den Heiden zur Verantwortung herausgefordert, waren wachsam und achtsam auf die Inschriften der *Heiden*, wie auf ihre Kunstdenkmäler; und haben sie als offenkundige und prägnante Zeugnisse heidnischen Sinnes zu allen Zeiten apologetisch verwendet. Auch polemisch, den Häretikern gegenüber ist davon Gebrauch gemacht. Erst in späterer Zeit tritt die historische Rücksicht auf sie ein, d. h. ihre Benutzung in eigentlichen Geschichtswerken; obwohl in geschichtlichen Urkunden sie frühzeitig vorkommen. — Ebenso gehört die Mittheilung *christlicher* Inschriften erst dem Zeitalter an, in welchem das Christenthum öffentlich ein freies Bekenntniss hatte.

a. Die drei ersten Jahrhunderte.

§. 202.

Zuerst finden sich Inschriften von Grabmälern und Götterbildern nur im Allgemeinen herübergenommen in die Polemik gegen die *Häretiker*. Ignatius (der gern von Kunstwerken Gleichnisse entlehnt, s. S. 73) ist unter den apostolischen Vätern auch der einzige, der in ähnlicher Weise auf die Inschriften hindeutet, und zwar im Gegensatz gegen die Judaisten: wenn sie von Christo nicht reden, sagt er[1]), sind sie mir Säulen und Grabmäler der Todten, worauf bloss Namen von Menschen geschrieben sind. Wogegen Justin d. M. solche Häretiker, welche sich Christen nannten, aber Christum durch die That (Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten) verleugneten, den Heiden selbst vergleicht, welche den Namen Gottes auf die Werke von Menschenhand schrieben[2]). Tertullian aber gebraucht den Begriff der Inschrift überhaupt zuweilen bildlich wider das System des Marcion. Da dieser den höchsten Gott und den Herrn der Welt unterschied, hält er ihm das Zeugniss Christi entgegen von dem Schöpfer, der seine Sonne aufgehen lässt über Gerechte und

Ungerechte: welches in die Welt selbst eingeschrieben ist (quo ipse mundus *inscriptus* est) und von Allen gelesen wird[3]). Und was für eine Inschrift (*titulus*) er diesem Gott setzen will, werden wir sogleich sehen.

Ferner hält Justin den *Heiden* vor, dass sie die verstorbenen Kaiser in Inschriften Götter nennten[4]); was wohl auf das Prädikat divus geht. Umgekehrt bemerkt Tertullian, dass sie den Göttern, als Verstorbenen, sowohl Statuen nach ihrer frühern Gestalt als Altäre errichteten und diese mit Inschriften versähen[5]). — Er macht aber auch apologetischen Gebrauch von den Grabschriften der Heiden, welche sie zum Nachruhm[6]), für die Ewigkeit setzten und dadurch den Todten gewissermaassen eine Auferstehung bereiteten (s. S. 155).

Demnächst kommen bestimmte Inschriften zur Sprache: zuerst gleichfalls wider die *Häretiker*. Justin d. M. erwähnt eine einzige von der Tiberinsel in Rom: *Simoni sancto Deo*, auf den Namen des Simon Magus, dem die Römer als einem Gott eine Statue mit dieser Widmung errichtet haben sollten (s. S. 154). Clemens von Alexandrien sagt von den antinomistischen Gnostikern, sie seien nicht besser als Sardanapal, dessen Wandel und Gesinnung die Grabschrift offenbare: ταῦτ' ἔχω, ὅσα ἔφαγον u. s. w.[7]). Und Hippolytus rügt, dass die Sethianer eine heidnische Göttergruppe mit einer Inschrift durch speculative Deutung ihrem gnostischen System angeeignet hätten (s. S. 141). — Tertullian aber macht von der Inschrift auf die dii ignoti zu Athen und auf die dii incerti der Römer spöttisch gegen Marcion Gebrauch: „welche von beiden Inschriften sollen wir seinem Gott errichten? Ich denke beide, da er derzeit incertus ist und vormals (vor Chr. Erscheinung) ignotus war"[8]).

In Einem Fall, den Tertullian anzeigt, war von einem *Juden* in Carthago ein Spottbild auf Christus umhergetragen mit einer entsprechenden Umschrift, worin er als *deus Christianorum* bezeichnet war[9]). Dass dieser Fall nicht vereinzelt gewesen, hat die neuerliche Auffindung eines solchen Spottbildes zu Rom bewiesen (s. S. 807).

Oefter macht Clemens wider die *Heiden* von ihren Inschriften Gebrauch. In seiner Mahnrede an dieselben will er aus der

Inschrift des Phidias an der Statue des Zeus Παντάρχης καλὸς beweisen, dass dieser selbst den Stoff verächtlich gefunden habe (s. S. 150); und aus der Grabschrift des Hippo, wonach der Tod ihn den unsterblichen Göttern gleich gemacht habe, dass diese nichts anderes als sterbliche Menschen gewesen[10]). Auch rügt er in den Stromata bei der Inschrift über einem Hause: ὁ καλλίνικος Ἡρακλῆς ἐνθάδε κατοικεῖ· μηδὲν εἰσίτω κακόν (aus Diogenes Laertius) den Aberglauben an die Kraft solcher Verwahrung; und dies hat Theodoret von ihm abgeschrieben[11]). Clemens wendet aber, getreu seiner Auffassung von der unter den Heiden ausgestreuten göttlichen Wahrheit Tempel-Inschriften derselben zur Bestätigung seiner Lehre an: namentlich den delphischen Spruch γνῶθι σεαυτόν, dessen reichen Inhalt er entwickelt[12]); und den Spruch am Eingang des Tempels zu Epidauros[13]):

ἁγνὸν χρὴ νηοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα
ἔμμεναι· ἁγνείη δ' ἔστι, φρονεῖν ὅσια.

Auch Tertullian berichtet von der heidnischen Inschrift an einer Ara, welche dadurch merkwürdig ist, dass sie im Circus maximus eben ausgegraben worden: darnach war die Ara und der Ort dem Consus u. a. Göttern geweiht; woraus er folgert, dass die Circusspiele aus dem Götzendienst stammten. Das führt er den Christen zu Gemüthe, um sie von dem Besuch derselben abzuhalten[14]).

Weiter erscheinen Inschriften in *geschichtlichem* Zusammenhang, zuerst in den Documenten der Verfolgung. Schon aus dem zweiten Jahrhundert, in dem Briefe der Gemeinde zu Lyon über die Verfolgung unter Marc Aurel[15]) verlautet, dass daselbst im Amphitheater ein Christ umhergeführt wurde unter Vortragung einer Tafel mit der Inschrift: *Hic est Attalus christianus.* Das ist die Inschrift, welche nach römischer Sitte Verbrechern angeheftet wurde, um die Ursache der Strafe zu verkünden: denn der Name Christ war das ganze Verbrechen. — Daran reiht sich im Fortgang der Verfolgungen eine andere schlimmere, die *inscriptio frontis* (wie Seneca sie nennt)[16]), worauf das Maalzeichen, χάραγμα an der Stirn Apoc. 13, 16. sich

bezieht: es wurden Sklaven dadurch als Eigenthum bezeichnet, wonach Clemens von der Erkennung der Entflohenen durch die στίγματα spricht[17]). Sie wurde aber auch als Strafe angewendet, und zwar wider die Christen zu Carthago in der decianischen Verfolgung, aus der sie im Leben Cyprians die secunda inscriptio der Bekenner heisst[18]); denn die erste ist die Bezeichnung mit dem Kreuz, insbesondere bei der Taufe, wie sie bei Cyprian schon vorkommt. Kaiser Constantin aber erliess im J. 315 ein Gesetz, dass die zu den Gladiatoren-Spielen oder den Bergwerken Verurtheilten jene Strafe nicht im Gesicht erleiden sollten wegen des göttlichen Ebenbildes, da sie vielmehr an Händen und Schenkeln geschehen könne[19]).

1) Ignat. Epist. ad Philad. c. 6. 2) Justin. M. Dial c. 35.
3) Tertullian. Adv. Marc. II, 17. 4) Justin. M. Apol. I. c. 55.
5) Tertullian. Ad nat. I, 10. 6) Testim. anim. c. 5.

7) Clem. Alex. Strom. Lib. II. p. 491, 12. ed. Pott. Von dem vielgenannten Epigramm auf Sardanapal finden sich die beiden ersten Verse in der Anth. Palat. ed. Jacobs T. I. p. 399; das Ganze vollständiger in der Anth. Planud., s. bei Jacobs l. c. T. II. p. 632. und noch einmal App. p. 790.

8) Tertullian. Adv. Marc. I. c. 9. 9) Ad nat. I, 14. Apol. c. 16.

10) Clem. Alex. Protrept. p. 48. 32. Darnach bei Jacobs Anth. Palat. App. T. II. p. 770:

Ἵππωνος τόδε σῆμα, τὸν ἀθανάτοισι θεοῖσιν
ἶσον ἐποίησεν Μοῖρα καταφθίμενον.

11) Strom. VII. p. 843, 20. Theodoret. Graec. affect. curat. Serm. VI. p. 88. Sylb. p. 239. Gaisf. Clemens hat in der Erzählung zwei Stellen des Diogenes Laert. vermischt, s. Potter zu d. St. Von diesen Inschriften vgl. O. Jahn Ueber den Aberglauben des bösen Blicks, Berichte der K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. Phil. hist. Cl. Bd. VII. 1855. S. 75.

12) Strom. l. p. 351, 12. V. p. 658, 19.

13) *Ebendas.* V. p. 652, 21. Darnach bei Jacobs l. c. T. II. p. 791.

14) Tertullian. De spectac. c. 5. Vergl. Preller Röm. Mythol. 2. Aufl. S. 421. A. 6.

15) Eccles. Lugd. et Vienn. Epist. bei Euseb. H. e. V, 1.

16) Seneca De ira III, 3.

17) Clem. Alex. Paedag. Lib. III. c. 2. p. 258, 2.

18) Pontius Vita Cyrian. p. 4 ed. Oxon. Vergl. Bingham Orig. eccles. XI, 9, 5. T IV. p. 311.

19) *Cod. Theodos* Lib. IX. tit. 40. leg. 2. Vergl. Baron. Martyrolog. Röm. 22. Dec. not. zu *Flavianus inscriptione damnatus*, was noch unter K. Julian Apostata sich ereignete.

b. Das vierte und fünfte Jahrhundert.

§. 203.

Auch in dieser Zeit zeigt sich jene bildliche Anwendung des Begriffs der Inschrift (s. S. 818 f.); namentlich zu Anfang, bei Eusebius. Der Lapidarschrift vergleicht er das Wort Gottes, wenn er zu Jes. 45. bei der Anrede an Cyrus, als Typus Christi, erklärt: Gott habe dessen Namen in seine prophetischen Bücher wie in ewige Säulen gegraben[1]). Ebenso die Rede zur Einweihung der Kirche zu Tyrus bezeichnet die Prophetien, welche an den Verfolgern der Kirche sich erfüllt hätten, als geschrieben vor Alters an die heiligen Säulen[2]). Aber auch sein eigenes Geschichtswerk stellt er in diesen monumentalen Rang: er will darin die Briefe Constantins des Gr. an die Bischöfe zur Wiederherstellung der Kirchen, auf dass sie auch den kommenden Geschlechtern kund würden, ὥςπερ ἐν ἱερᾷ στήλῃ ἐγχαράξαι[3]).

Uebrigens treten nun bei den Kirchenvätern neben heidnischen auch christliche Inschriften auf.

1. Heidnische Inschriften.

Erstens führt das *geschichtliche* Interesse zur Aufnahme solcher Inschriften. Einestheils im Rückblick auf die Verfolgungen: Eusebius, der in dem (S. 820) erwähnten Brief aus Lyon die kurze Inschrift auf den Attalus hat, theilt auch das Edict mit, welches von Kaiser Maximinus an die unter ihm stehenden Städte zur Aufmunterung ihrer Christenverfolgung erlassen und überall in eherne Säulen eingegraben war, nach einem Exemplar zu Tyrus[4]). Umgekehrt bringt die Geschichte der Zerstörungen Inschriften an's Licht. Zuerst aus politischer Feindschaft liess K. Valens die Mauern von Chalcedon brechen, deren Steine zum Bau von Thermen in Constantinopel verwendet wurden: auf einem derselben fand sich ein Orakel eingegraben, welches bei Socrates zu lesen ist[5]). Derselbe äussert sich ausführlicher über die Inschriften, welche bei Zerstörung des Serapistempels zu

Alexandrien unter Theodosius (s. S. 139) zum Vorschein kamen: das Henkelkreuz ☥, welches bekehrte Heiden für das Zeichen des zukünftigen Lebens erklärten; und andere Hieroglyphen, laut deren der Tempel des Serapis ein Ende haben werde, wenn das Zeichen des Kreuzes erscheine. Für die ursprüngliche und derzeitige Bedeutung jenes Zeichens erinnert er an die Inschrift zu Athen und den Gebrauch, welchen der Apostel Paulus davon gemacht[6]). — Hieronymus aber in den Zusätzen zur Chronik des Eusebius hat die Grabschrift des Virgil *Mantua me genuit* etc. wahrscheinlich aus Suetonius (seiner untergegangenen Schrift de poetis) aufgenommen[7]).

Ferner wird von den Inschriften, wie zuvor, ein *apologetischer* Gebrauch gemacht. Vor allem hat das Grab des Jupiter in Creta die Aufmerksamkeit der Kirchenlehrer auf sich gezogen, wie schon des Clemens, Tertullian u. A. (s. S. 133); nun bringen sie auch, zunächst Lactantius in einer Stelle aus Ennius[8]), die Inschrift dieses Grabes ZAN KPONOY, zum Beweise, dass Jupiter ein gewöhnlicher Mensch gewesen, da es sonst bei den Heiden in dem Begriff des Gottes lag, dass er unsterblich sei.

In *exegetischem* Zusammenhang aber giebt Chrysostomus die Grabschrift: ἐνταῦθα Ζὰν κεῖται ὃν Δία κικλήσκουσι zu dem Sprichwort von der Lügenhaftigkeit der Kreter Tit. 1, 12. Er schreibt es dem Epimenides zu, der dabei dies Grab im Auge habe; und reiht daran den Vers, worin den Kretern diese Lüge vorgehalten wird, welchen schon Athenagoras angeführt hatte, aber aus dem Munde des Kallimachus[9]). — So findet die Grabschrift des Jupiter als Zeugniss seines Todes in diesem und dem vorigen Fall eine entgegengesetzte Behandlung: hier gilt sie für erlogen, dort dient sie zum Beweis wider das Heidenthum, jenes aber nach heidnischem Urtheil, dies zwar auch aus heidnischem Munde, aber in euhemeristischem Sinn.

Der *Geschichte* und zugleich dem *Dogma* gehört die Veranlassung an, in welcher der Verfasser des Buchs über die Verheissungen unter dem Namen des Prosper (um 430) bei Erfüllung der Verheissungen über den Untergang der Götzen, der vor seinen Augen geschah, die Inschrift des Tempels der Caelestis

zu Carthago anzeigt: *Aurelius pontifex dedicavit*, welche mit grossen ehernen Buchstaben an der Front angebracht war. Es wurde nehmlich unter Honorius dieser Tempel, nachdem er eine Zeit lang verschlossen und vernachlässigt gewesen, zu einer christlichen Kirche durch den Bischof Aurelius eingeweiht. Und bei dieser Gelegenheit entdeckte der Verfasser, damals jugendlich, mit seinen Genossen die Inschrift, die nun allgemeine Verwunderung erregte als Beweis einer göttlichen Fügung: denn jedes Wort, die Bezeichnung des Namens, des Amtes und der Handlung liess auf den gegenwärtigen Vorgang sich anwenden[10]).

Endlich in einer *Predigt*, worin Augustinus das christliche Volk ermahnt, es einstweilen dabei bewenden zu lassen, dass der Statue des Hercules der Bart, den die Heiden vergoldet hatten, abgeschnitten worden (s. S. 151), erwähnt er die Inschrift derselben: *Herculi Deo* und erweiset deren Nichtigkeit; nachdem er zuvor den steinernen Götzen den lebendigen Gott entgegengestellt hatte, „dessen Inschrift (titulus) wir nicht auf Stein lesen, sondern im Herzen tragen"[11]). Das Bild gehört dem Apostel Paulus, der die Gemeinde einen Brief Christi nennt, eingeschrieben mit dem Geiste des lebendigen Gottes nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf die fleischernen Tafeln des Herzens (1. Cor. 3,3).

2. Christliche Inschriften.

Christliche Inschriften kommen bei den Kirchenvätern auch in dieser Periode nur spärlich vor. Doch in ihren verschiedenen Arten: und zwar sowohl aus historischer, dogmatischer und ethischer, als aus praktisch-christlicher Veranlassung.

Zuvörderst bei den *Geschichtschreibern*. Eusebius entnimmt einen Beweis für die Hinrichtung des Paulus und Petrus in Rom (wofür er auch ein Zeugniss über ihre Gräber beibringt, s. S. 163) aus der Benennung (πρόσρησις) in den dortigen Cömeterien, die bis auf seine Zeit gekommen sei[12]). Es kommt freilich darauf an, aus welcher Zeit dieser Name oder die Inschrift, wenn eine solche gemeint ist, stammt. Sodann wird von öffent-

lichen Inschriften Nachricht gegeben, die den weltgeschichtlichen Wendepunkt unter Constantin dem Gr. bezeichnen. Da man ihm zu Rom nach Besiegung des Maxentius eine Statue errichtete, befahl er dieser ein Kreuz in die Hand zu geben und eine auf dieses und die Befreiung der Stadt bezügliche Inschrift beizusetzen, welche Eusebius mittheilt (s. oben S. 172)[13]). Eine zweite Epoche ist die Gründung Constantinopels, als der andern Hauptstadt, wovon Socrates berichtet: in steinerne Säulen sei ein Gesetz gegraben, wonach dasselbe δευτέρα Ῥώμη sei[14]).

Demnächst beziehen sich lateinische Kirchenväter in Erörterung der *Lehre und Sitte* auf Sprüche aus dem N. T., welche in den Kirchen angeschrieben wurden. Ambrosius erinnert eine gefallene Jungfrau an ihre Einweihung in dem abgeschlossenen Raum der Kirche und an das Gebot, das an der Wand zu lesen war aus 1. Cor. 7, 34[15]). Und Augustinus spricht von einem Platoniker, der den Anfang des Evangeliums Johannis (1, 1—5) mit goldenen Lettern in allen Kirchen an hervorragender Stelle angeschrieben wissen wollte[16]). — Von ihm selbst gedichtete Inschriften theilt Paulinus von Nola reichlich mit: sowohl die, welche er auf Verlangen seines Freundes Severus für die Kirchen zu Primuliacum bestimmt, als die er in den Kirchen zu Nola angebracht hatte (s. S. 169).

Endlich gedenkt Prudentius in seinen *Gesängen* öfter im Allgemeinen der christlichen Grabschriften. Einestheils von den Gräbern der Märtyrer, die er in Rom gesehn, in einem der Siegesgesänge: „viele Gräber, sagt er, enthalten den Namen oder die Inschrift (epigramma) eines Märtyrers; aber zuweilen zeigt der stumme Marmor nur die Zahl der Begrabenen an, einmal waren es 60, deren Namen nur Christo bekannt sind." Anderntheils nimmt er Rücksicht auf die Gräber der Zeitgenossen, wie es am Schluss seines Begräbnisshymnus heisst: „lasst uns die Inschrift (titulum) und den kalten Stein mit flüssigem Duft besprengen"[17]). — Eine individuelle Grabschrift aber aus Bethlehem vom J. 404 ist von Hieronymus überliefert in der Gedächtnissschrift auf die Paula, der er selbst sie errichtet hatte[18]).

1) Euseb. Comment. in Jes. 45, 3. p. 531. E. ed. Montf.

2) Hist. eccles. X, 4. p. 471, 17. ed. Read. 3) X, 2. 4) IX, 7.

5) Socrat. H. e. IV, 8. 6) V, 17. u. Sozomen. VII, 15.

7) Hieronym. Chron. Ol. 190, 2. Vergl. Hermann Disp. de viris illustr. quorum tempora Hieronymus ad Eusebii Chron. annotavit. Gottingae 1848. p. 23. §. 57.

8) Lactant Div. instit. I, 11. aus Ennius in Euhemero, fragm. 12; s. Ennianae poeseos Reliq. ed. Vahlen p. 174.

9) Chrysostom. In ep. ad Titum Hom. III. c. 1. Opp. T. XI. p. 744 A S. oben S. 134. A. 6. 7.

10) Ps.-Prosper De promiss. P. III. c. 38. Opp. Par. 1711. App. p. 186. Vergl. p. 85. Der Verfasser schrieb nach dem angef. Cap. zu Anfang der Regierung Valentinians III., also nach 425.

11) Augustin. Serm. XXIV. §. 3. p 91. A. C: titulus accusans scriptorem, confundens adoratorem etc.

12) Euseb. H. e. II, 25.

13) Euseb. H. e. IX, 9. Vit. Constant. I, 40. *Chron. pasch* p. 280 ed. Par.

14) Socrat. H. e. I, 16.

15) Ambros. Ad virg. lapsam c. 6. §. 24. Opp. ed. Ben. T. II. p. 311.

16) Augustin. De civ. dei Lib. X. c. 29, 2.

17) Prudent. Peristeph. XI. v. 3–16. Cathemerin. hymn. X. v. 171.

18) Hieronym. Epist. CVIII., Epitaphium Paulae c. 33. Opp. ed. Vall. T. I. p. 718.

Zweite Periode. Der Uebergang zum Mittelalter.

Es sind die Geschichtschreiber dieser Zeit, welche manche Inschriften überliefern sowohl kirchlichen als weltlichen Inhalts: bei den Griechen im 6. Jahrhundert, bei den Lateinern durch die ganze Periode.

a. Bei den Griechen, im 6. Jahrhundert.

§. 204.

Zuvörderst Kosmas, der Indienfahrer, wie er in seiner christlichen Topographie hin und wieder Kunstwerke beschreibt (s. S. 176), so ist er auch auf Inschriften achtsam gewesen: die Hebräer, sagt er, hätten in der Wüste Sinai und an den Lager-

stätten Inschriften in Steine gegraben, welche von den Bergen herabgefallen, ihm dort zu Gesicht gekommen wären; den Inhalt hätten einige Juden ihm erklärt, dass sie Namen, Stamm und Datum anzeigten: er glaubt, dass sie der Ungläubigen wegen bis auf die Gegenwart erhalten seien[1]). — Er hat aber auch eine umfangreiche griechische Inschrift aufgenommen, die er zu Adule, dem Hafen von Axuma, von einer Marmortafel und einem Marmorsessel copirt hatte auf das Verlangen des dortigen Präfecten für den König der Axumiten Elesbaan. Es sind aber zwei Inschriften verwandten Inhalts aus verschiedenen Zeiten: die eine auf der Tafel, von Ptolemäus Euergetes (247 — 222 vor Chr.), zählt seine Siege und die Ausbreitung seiner Macht auf; die an dem Sessel führt ebenfalls Unterwerfung durch Kriege, auch durch Ueberredung auf, aber von Seiten eines Königs der Axumiten, der sich einen Sohn des Mars nennt und diesem den Sessel geweiht hat (wie es scheint im 2. Jahrh. nach Chr.). Kosmas unterscheidet zwar die Bestandtheile, aber fasst die Inschriften (da der Anfang der zweiten fehlt) in eine zusammen, durch welche er beweisen will, dass Ptolemäus die Enden Aethiopiens gekannt habe[2]).

Von Procopius sollte man erwarten, dass er in der Beschreibung der Bauten Justinians, zumal der Kirchen (s. S. 177), ihre Inschriften nicht übergangen hätte; aber selbst von der Sophienkirche theilt er keine einzige mit. Hingegen seine Kriegsgeschichten enthalten einige, die für die biblische Geschichte, zugleich in kritischer Hinsicht von Interesse sind. Die eine angeblich aus der Zeit der Richter: er hatte nehmlich in Numidien an der Stelle der Stadt Tingis zwei Säulen von weissem Stein gefunden mit einer phönicischen Inschrift von Seiten der Cananäer, die vor Josua geflüchtet wären; welche er griechisch mittheilt[3]) und zum Beweise dienen lässt, dass die Einwohner aus Palästina gekommen seien. Die andere Inschrift, zu Edessa, enthielt den Brief Christi an Abgarus mit dem Zusatz, dass die Stadt den Barbaren stets unüberwindlich sein werde; so hatte man sie an den Thoren der Stadt zur Schutzwehr angebracht. Procopius bemerkt aber, dass die frühern Historiker den Zusatz nicht gekannt

hätten; auch kam ihm der Gedanke, Christus habe das wohl nicht geschrieben[4]).

Evagrius endlich hat in seiner Kirchengeschichte, die, wie wir sahen, auch mit einiger Kunstbeschreibung ausgestattet ist (S. 178ff.), jene Erzählung des Procopius aus Numidien mit der beweisenden Inschrift, nicht ohne den Ausdruck der Verwunderung, doch gläubig aufgenommen[5]). Als Augenzeuge aber theilt er zwei religionsgeschichtlich denkwürdige Inschriften mit von einem goldenen Kreuz und einer goldenen Scheibe, welche der heidnische König der Perser Chosroes II. dem Bischof von Antiochien als Weihgeschenke für den h. Sergius, der in Sergiopolis ruhte, gesandt hatte: das eine für die Wiedererlangung seiner Herrschaft; das andere, nachdem eine seiner Frauen Sira, eine Christin, die er vorzüglich liebte, schwanger geworden. In beiden Inschriften spricht er seine Zuversicht zu der Macht des Heiligen aus, der seine Bitten erhört habe; er schätzt sich in der letztern glücklich, dass sein Name an dem heiligen Geräth des Sergius eingeschrieben sei[6]).

1) Cosmas Indicopl. Topogr. christ. Lib. V. p. 205. D. E.

2) *Ebendas.* Lib. II. p. 140—144. Darnach bei Boeckh Corp. inscr. Graec. T. III. n. 5127. s. das. p. 509.

3) Procop. Bell. Vandal. II, 20. Auch bei Fabric. Cod. pseudepigr. T. I. p. 891.

4) Id. Bell. Pers. II, 12.

5) Evagr. Hist. eccles. IV, 18. 6) *Ebendas.* VI, 21.

b. Im Abendlande, vom 6—8. Jahrhundert.

§. 205.

Die Geschichtschreiber des Abendlandes unter den neuen Völkern geben etwas ausgedehntere Kunde von Inschriften an Kirchen und besonders auf Grabmälern: Gregor von Tours, Beda, Paulus Diaconus.

Gregor von Tours in seiner fränkischen Geschichte unterlässt es zwar bei den Kirchen, die er näher beschreibt (s. S. 189f.). die Inschriften anzuführen. Er gedenkt aber der Verse über

der südlichen Thür von S. Martin in Tours um des Martinus von Braga willen, der sie gedichtet habe[1]). — Ergiebiger sind seine *Heiligengeschichten*. Bei den Märtyrern Chrysanthus und Daria weiset er auf ihre Kirche zu Rom hin und die dieselbe schmückenden Verse des Damasus[2]). Aus der Basilica des Märtyrers Ferreolus zu Vienne theilt er die Inschrift selbst mit[3]). Und in der Krypte zu Lyon, worin Bischof Helius begraben war, zeigt er eine Inschrift an als Quelle seiner Erzählung von der wunderbaren Ergreifung eines Heiden, der den Leichnam hatte berauben wollen[4]). Auch hat er die Grabschriften einiger Heiligen aufgenommen, aus der Kirche des Venerandus zu Clermont: *Sanctae memoriae Gallae*; und aus Paris: *Hic requiescit Crescentia sacrata Deo puella*[5]).

Hingegen *kirchengeschichtlich* bedeutsam sind die Inschriften, welche Beda in seiner Kirchengeschichte der Angelsachsen überliefert hat. Sie sind alle von Gräbern, darunter zwei aus Rom. Die beiden ersten gehören den Gründern der angelsächsischen Kirche an, P. Gregor dem Gr. und ihrem Apostel Augustinus[6]). Merkwürdig ist sodann die Grabschrift des Königs Ceadvalla, der laut derselben zu Rom am Ostersabbat 689 getauft und noch in den weissen Kleidern am 18. April gestorben ist[7]). Von den angelsächsischen Bischöfen sind es Theodorus und Wilfrid, deren Epitaphien hier erscheinen[8]).

Paulus Diaconus endlich in seiner Geschichte der Langobarden theilt nach Beda die metrische Grabschrift des Ceadvalla mit[9]); aus eigener Wissenschaft aber die des Herzogs Droctulf, der unter den Langobarden aufgezogen, in Ravenna ihnen tapfer widerstanden hatte und daselbst gestorben war[10]). — Von ihm selbst verfasst im Auftrag Karls des Gr. sind Grabschriften für die Glieder seines Hauses, die in S. Arnulf zu Metz bestattet waren; daher er sie seiner Geschichte der Bischöfe von Metz (s. S. 309) eingefügt hat[11]).

Aber unmittelbar kommt noch die Geschichte der römischen Bischöfe in Betracht, das Pontificalbuch, wie es bis zum 8. Jahrhundert, das heisst bis auf Gregor II. abgeschlossen war (s. §. 81). Zwar bringt es wörtlich nur zwei Inschriften, die es

vor dem Papstcatalog des 6. Jahrhunderts voraus hat: die eine mit dem Namen des Constantin und der Helena auf dem goldenen Kreuz, welches sie in die Peterskirche stifteten (s. S. 322): die andere aus Joh. 1, 29. in der Hand der silbernen Figur Johannes des T., welche nebst einem goldenen Lamm in dem lateranischen Baptisterium stand, angeblich einem Werk desselben Constantin[1][2]). Aber öfter werden sie dem Inhalt nach angeführt: Belisar weihte dem Petrus aus der vandalischen Beute ein goldenes Kreuz, worauf er seine Siege verzeichnet hatte[1][3]). Damasus schmückte die ehemalige Grabstätte des Petrus und Paulus in den Katakomben mit Versen in Marmor gegraben[1][4]); und Sixtus III. liess in dem Cömeterium des Callistus die Namen der Bischöfe und Märtyrer in Marmor eingraben. Von demselben sind die Porphyrsäulen des lateranischen Baptisteriums errichtet und mit Versen geschmückt[1][5]). — Auch die Papstbiographien des 8. Jahrhunderts, die auf Gregor II. folgen, bieten einige epigraphische Kunde: Gregor III. liess eine Verordnung über die täglichen Messen in dem von ihm errichteten Oratorium der Maria und aller Heiligen (woraus auch eine Stelle mitgetheilt wird), daselbst auf steinerne Tafeln schreiben; und Zacharias stattete die Abbildung des Weltkreises, die er in einem Triclinium des lateranischen Palastes hatte herstellen lassen, mit Versen aus[1][6]): im letztern Fall ist der seltene Gegenstand der Inschrift, im erstern auch die Form der Publication bemerkenswerth.

1) Gregor. Turon. Hist. Franc. V. c. 38.

2) Glor. mart. l. c. 38. S. Ruinart zu der St. p. 1315.

3) De mirac. Juliani c. 2:

Heroas Christi geminos haec continet aula:
Julianum capite, corpore Ferreolum.

4) Glor. confess. c. 62. Er sah: in ostio esse scriptum etc.; nachher steht: quae in ostio picta cernebantur.

5) *Ebendas.* c. 36. 105.

6) Beda Hist. eccles. II. c. 1. 3.

7) *Ebendas.* V. c. 7. Beda hat in seinem Text den Todestag, 18 Apr. mit dem Tag des Begräbnisses (depositio) 20. Apr. verwechselt.

8) *Ebendas.* V. c. 8. 19.

9) Paul. Diac. De gestis Langobard. VI. c. 15. 10) III. c. 19.
11) Gesta episc. Mettens. Pertz Mon. Germ. Scr. T. II. p. 265—267.
12) *Lib. pontif. Rom.* c. 34, 17. 13. ed. Vign. T. I. p. 92. 88.
13) *Ebendas.* c. 60, 2. p. 214. 14) c. 38, 2. p. 123.
15) *Ebendas.* c. 45, 7. p. 145. 16) c. 90. 6. 91, 18. T. II. p. 47. 75.

Dritte Periode. Das Mittelalter.

A. Bei den Griechen.

§. 206.

1. Der *Streit über die Bilder*, der im 9. Jahrhundert sich erneuert, hat überhaupt nur wenig mit ihren Inschriften zu thun. Doch ein theoretischer Punkt kommt öfter zur Sprache bei den Gegnern wie bei den Vertheidigern: das Verhältniss der Inschrift zu der Bedeutung des Bildes. Schon in den Carolinischen Büchern wird gegen die Bilderverehrung angeführt, dass ja nur die Unterschrift den Gegenstand kenntlich mache und z. B. entscheide ob eine schöne Frau mit dem Kinde aus dem Evangelium oder dem A. T. oder dem Heidenthum genommen sei (s. S. 228); nachdem zuvor die Wahrheit der Sache von dem Bilde unterschieden und ihr gegenüber die Aehnlichkeit der Figur sammt der Unterschrift als Schein hingestellt war[1]). Hingegen der Patriarch Nicephorus behauptet, dass ein Bild Christi, nach der Aehnlichkeit mit ihm gemacht und mit der Inschrift versehen, die Wahrheit ausdrücke[2]). Und Theodorus Studita lässt in einem Dialog den Ketzer fragen: was man anbeten solle, die Buchstaben oder das Bild, auf dem die Unterschrift steht; worauf der Orthodoxe versetzt: man könne die Verehrung des Bildes nicht von dem Namen trennen[3]). — Derselbe behandelt auch einen dogmatisch bedeutsamen Punkt: die Unterschrift θειότης und κυριότης unter dem Bilde Christi, die er verwirft, da dieser Begriff auch den Vater und den heil. Geist umfasst: es müsse vielmehr θεὸς oder κύριος heissen[4]).

Aber auch in der Praxis des Bilderstreits erscheint ein grau-

samer Vorgang mit einer epigraphischen Wendung: Kaiser Theophilus liess den Brüdern Theophanes und Theodorus Graptos, weil sie von der Verehrung der Bilder nicht ablassen wollten, in's Gesicht zwölf griechische Verse, verfasst von Christodulos, schreiben, d. h. eingraben, worin sie als böse Gefässe des gottlosen Irrthums geschildert werden. Nach Ausführung der Marter erklärten sie dieselbe vor dem Präfecten für eine unerhörte Maassregel und dass ihnen allein seit ewiger Zeit solches geschehen sei[5]). Indessen abgesehn von dem was in der heidnischen Verfolgung vorgekommen war (s. S. 820), hatte unlängst im J. 793, wie Theophanes anzeigt, Kaiser Constantinus eben diese Strafe nach Besiegung der Armenier über tausend Gefangene verhängt, auf deren Gesicht er die Worte Ἀρμενιακὸς ἐπίβουλος eingraben liess[6]).

2. Hiernächst haben die *byzantinischen Geschichtschreiber* hin und wieder der Inschriften sich angenommen und manches nachgeholt was früher übergangen war. Von Theophanes ist unter andern eine zu seiner Zeit aufgefundene orakelhafte Inschrift zuerst überliefert, die wegen ihrer grossen Verbreitung bei Griechen und Lateinern Beachtung verdient. Im J. 780-781 sollte nehmlich bei den langen Mauern von Thracien ein Grab gefunden sein, welches den Körper eines Mannes enthielt und in dem Sarge die griechische Inschrift: „Christus wird von der Jungfrau Maria geboren werden und ich glaube an ihn. Unter Constantin und Irene wirst du, o Sonne, mich wiedersehn"[7]). Sie macht also den Anspruch auf eine doppelte Prophetie: von der Geburt Christi und von der Zeit der Aufdeckung der Leiche: aus welcher letztern hervorgeht, dass sie unter jener Regierung erfunden ist. Von dem Eingang, den die Erzählung im Abendlande gefunden, wird weiterhin (§. 208) die Rede sein. Man hat in neuerer Zeit sie mit der damaligen Wiederherstellung der Bilder in Verbindung gebracht, obwohl sie selbst keinen Grund dazu giebt; ihr ist dadurch aber eine Stelle in der Geschichte des Bilderstreits und zugleich die Ehre einer strengen Kritik zu Theil geworden[8]). — Die spätern Annalisten wenden ältern Inschriften sich zu: Cedrenus hat die des Justinian und

der Theodora, erhalten, durch welche sie den goldenen Altartisch der Sophienkirche weihten[9]); und die anonyme Beschreibung der Sophienkirche die Inschrift auf den Steinen der Kuppel: „Gott ist mitten in ihr und sie wird nicht erschüttert werden", Ps. 45, 6[10]). Mehrere finden sich bei Zonaras, weltliche aus justinianeischer Zeit; und einige Grabschriften: die Erzählung (nach Theophanes) von der Katastrophe des Kaisers Mauritius († 603) ergänzt er durch Mittheilung der Grabschrift der Constantina, seiner Gemahlin, aus der Kirche des Mamas, welche den blutigen Untergang ihres ganzen Hauses beklagt[11]). — Auch in der Kirchengeschichte des Nicephorus sind die Inschriften berücksichtigt: namentlich meldet er von der ehernen Statue Constantins des Gr. auf der Porphyrsäule: das Kreuz auf dem goldenen Apfel in ihrer Rechten habe die Inschrift: σοὶ Χριστὲ ὁ θεὸς παρατίθημι τὴν πόλιν ταύτην[12]). Ferner theilt er die Sage und die Inschrift von den vor Josua flüchtigen Stämmen nach Procopius mit[13]); doch nicht direct, die ganze Stelle ist aus Evagrius (s. S. 827 f.) herübergenommen.

Inzwischen treten mit ihren Bestandtheilen von Inschriften die *Sammlungen der Epigramme* ein, die in erster Linie allerdings aus dem klassischen Alterthum schöpfen: wie denn der Kyklos des Agathias unter Justinian in seinen 7 Büchern, welche die Vorrede anzeigt[14]), als Thema derselben kein christliches aufstellt. Aber die erste erhaltene Sammlung, von Constantin Kephalas aus dem 10. Jahrhundert, hat die christlichen Epigramme (ausser denen, die unter verschiedenen Rubriken zerstreut sind) im ersten Abschnitt zusammengefasst; mit der ausgesprochenen Absicht sie voranzustellen, wenn auch die Heiden (οἱ Ἕλληνες) damit unzufrieden wären[15]). Das scheint jedoch auf eine frühere Anlage hinzuweisen, da man einen solchen Gegensatz wohl bis unter Justinian und Justin II. (Epigr. 3), doch schwerlich im 10. Jahrhundert vor Augen haben konnte. Auch ist Grund vorhanden zu der Annahme, dass der voranstehende Abschnitt dieser Sammlung fremd ist.

3. Eine ausgedehnte Anweisung zur Epigraphik innerhalb des christlichen Bilderkreises enthält das Handbuch der griechi-

schen Kirchenmalerei vom Berge Athos (s. S. 263), welches nicht allein den Inschriften gleiche Aufmerksamkeit widmet wie den Malereien, sondern jene noch besonders betont. Die daselbst angezeigten Inschriften dienen einestheils zur Erläuterung und Verdeutlichung der Figuren und Gruppen, wie bei Jonas unter der Kürbislaube, Hiob mit seinem Weibe, Christi Gespräch mit den Pharisäern wegen des Aehrenraufens, und zumal bei allegorischen Vorstellungen, z. B. der vergänglichen Zeit dieses Lebens. Sie haben aber auch selbständigen Werth, wenn die Bedeutung der Person nur aus der Rede erhellt oder auf diese allein es ankommt, wie die Weissagung Bileams. So werden in einem besondern Abschnitt die Propheten aufgeführt mit Unterschriften aus ihren Büchern und andere Weissagungen auf das Leben Jesu und die Marienfeste; aber auch die griechischen Weisen mit Sprüchen, welche auf die Menschwerdung sich beziehen[16]). Schliesslich enthält ein Abschnitt die Beinamen in den Bildern Christi und der Maria, die Inschriften für das geöffnete Buch in der Hand der Personen der Gottheit, besonders Christi nach verschiedenen Beziehungen so wie die Aufschriften der Feste[17]).

1) *Libr. Carolin.* I, 2. p. 33.

2) Nicephor. Antirrhet. I, 38. p. 38. ed. Mai (s. oben S. 245. A. 1 3).

3) Theodor. Studit. Antirrhet. I, 14. p. 100. E. ed. Sirm.

4) Id. Epist. Lib. II. ep. LXVII. ad Naucrat. p. 496. C—E.

5) Theodori Grapti Epist., worin auch die eingegrabenen Verse mitgetheilt werden, in s. Vita ed. Combefis. Orig. Constantinop. Manipulus p. 206. 210. Der Befehl des Kaisers lautet p. 206: γράψον τὰ πρόσωπα αὐτῶν, ἐγκολάψας τούσδε τοὺς ἰάμβους. Nachher heisst es p. 209: τὰς ὄψεις ἐκόλαπτον· ἐπὶ πολλὴν δὲ τὴν ὥραν ἐκκεντούντων τὰ πρόσωπα etc. Vergl. Walch Hist. der Ketzereien Bd. X. S. 716 f., welcher bemerkt, über die Art der Ausführung schwiegen alle Alten; es scheine wenigstens durch keine schmerzhafte Operation geschehen zu sein. Aber die angeführten Worte beweisen das Gegentheil. Die Verurtheilten wurden auf einer Bank ausgestreckt und erlitten so das Ausstechen der Verse; womit man an dem Tage nicht fertig wurde. Als noch von ihren Gesichtern das Blut rieselte, wurden sie in's Gefängniss geführt.

6) Theophan. Chronogr. p. 396. ed. Par.: ὧν ἐπιγράψας τὰ πρόσωπα μέλανι κεντήτῳ, Ἀρμενιακὸς ἐπίβουλος. Cedren. Hist. p. 472.

7) Theophan. p. 383 f. Cedren. Hist. p. 469. Mich. Glycas Ann. P. IV. p. 285. Zonaras Ann. XV, 10. T. II. p. 115.

8) Vergl. Walch Hist. der Ketzereien Bd. X. S. 529f.

9) Cedren. Hist. p. 386. Darnach bei Boeckh-Kirchhoff Corp. inscr. Gr. T. IV. n. 8643.

10) Anonym. De templo S. Sophiae ed. Combefis. l. c. p. 255.

11) Zonaras Chron. XIV, 14. p. 79. Er hat auch die Inschrift aus Chalcedon (s. S. 822) und die Verse, welche den beiden Graptoi auf das Gesicht geschrieben worden XIII, 16. p. 32. XV, 27. p. 146.

12) Nicephor. Hist. eccles. Lib VII. c. 49. 13) XVII, 12.

14) Agathias Prooem., in Jacobs Anthol. Gr. T. VI. p. LVIIf. cf. p. LIX. und Anthol. Palat. T. I. p. 77f.

15) Jacobs Anthol. Gr. l. c. p. LXVII. Anthol. Palat. T. III. p. 7.

16) *Handb. der Malerei* vom Berge Athos §. 204—207.

17) §. 450—456.

B. Im Abendlande.

a. Das neunte Jahrhundert.

§. 207.

Das neunte Jahrhundert beweiset Theilnahme für die Inschriften in mannichfaltiger Beziehung. Und zwar in praktischer Weise sofern die bedeutendsten Theologen zu Anfang desselben, Alcuinus, Theodulfus, Rabanus Epigramme für Kirchen und kirchliches Geräth verfasst haben; wovon früher die Rede gewesen ist (S. 270. 297. 272). Hier handelt es sich um die Kenntniss und Benutzung fremder Inschriften, unter denen besonders Grab- und Weihinschriften hervortreten; aber auch historische Documente sind inschriftlich überliefert.

Hauptsächlich die Geschichtschreibung tritt dafür ein; selbst die annalistische, sodann die biographische. Und die Anregung, die von Karl dem Gr. ausging, lässt sich thatsächlich auch in diesem Gebiet verspüren. Die Annalen von Lorsch und Moissac melden beim Tode des P. Hadrian, dass der König eine Grabschrift auf ihn (deren Text anderweit erhalten ist s. S. 845) in Marmor mit goldenen Buchstaben herstellen liess, um sie nach Rom zu senden[1]). Einhard aber im Leben Karls des Gr. theilt dessen Grabschrift selbst mit; er gedenkt überdies der Inschrift an der Kirche zu Aachen (s. S. 309), welche den Stifter an-

zeigte: von dem am Schluss stehenden *Carolus princeps* war wenige Wochen vor seinem Tode das princeps erloschen[2]). In seiner Geschichte der Versetzung des Marcellinus und Petrus, deren Gebeine aus Rom für ihn entwendet wurden, kommt er auf die Inschrift in ihrem Cömeterium zu reden, eine Marmortafel zu Häupten des Marcellinus, welche dessen Gebeine kenntlich machte (s. S. 496). Auch der Mönch von St. Gallen weiss aus Anlass des Streites Leo's III. mit den Römern, wobei K. Karl zu Gericht sass, von einer römischen Inschrift zu erzählen: da manche Gefangene durch einen Eidschwur am Grabe des Petrus sich reinigen wollten, verlangte der Papst, weil der h. Petrus leicht Verzeihung gewähre, dass am Grabe des dreijährigen Knaben Pancratius dies geschehe; der König möge unter den Gräbern der Märtyrer suchen lassen bis sich die Inschrift finde, welche seinem Andenken gesetzt sei: da wurden denn die Verbrecher offenbar[3]). — Endlich theilt Hincmar in den bertinianischen Annalen aus Inschriften die Beschlüsse Leo's IV. von 853 und Hadrians II. von 868 mit, die wider den Presbyter Anastasius ergangen waren: zwei betreffend seine Excommunication enthielt ein Gemälde dieser Handlung in der Peterskirche; der Beschluss seiner Absetzung war über den silbernen Thüren derselben angebracht[4]).

Es folgen die Pontificalbücher. Das römische, dessen epigraphische Bestandtheile bis zum 8. Jahrhundert schon erwähnt sind (S. 829f.), ist zwar im 9. Jahrhundert reich an Nachrichten über Kirchenbau und Kirchengeräth; aber die epigraphische Ausbeute ist dürftig. Doch enthält gleich das Leben Leo's III. einige interessante Angaben. Karl der Gr. schenkte bei seiner Krönung an die Confession der Peterskirche eine goldene Patene 30 Pfund schwer mit der Inschrift *Karulo.* Und der Papst stiftete daselbst zwei silberne Schilde 94 Pfund schwer, denen das Glaubenssymbol, einmal griechisch, das anderemal lateinisch eingeschrieben war[5]). Im Leben Gregors IV. und besonders Leo's IV. (vergl. S. 340) macht sich das Streben bemerklich auf das von ihnen gestiftete Kirchengeräth ihren Namen zu setzen: de nomine Domni Gregorii IIII.[6]) oder Leonis IV.[7]) heisst es gewöhnlich:

am ausführlichsten einmal auf einem goldenen Bilde der Maria von dem erstern: *de donis Dei et sanctae Mariae Domini Gregorii PP. IIII. qui puro corde obtulit III gabatas saxiscas*[8]). Doch hatte schon P. Zacharias (741—752), wie das Pontificalbuch von Ravenna meldet[9]), eine Altardecke dorthin geschenkt, auf der sein Name ausgeprägt war. Schliesslich heisst es noch von P. Stephan V. (885—891), dass er einen goldenen Kelch nebst Patene für eine Kirche Roms mit der Inschrift seines Namens in griechischen und lateinischen Buchstaben „geschmückt" habe[10]). — Ebenso weiset das Pontificalbuch von Neapel (s. §. 84) bis auf einen Bibelspruch in Mosaiken nur Namen-Inschriften an kirchlichem Geräth aus dem Ende des achten und dem neunten Jahrhundert nach, worin Bischöfe und Herzog Sergius sich als Stifter bekunden[11]). — Desto bedeutender für die Epigraphik ist das Pontificalbuch von Ravenna (vergl. S. 355. 356. 357. 358), auch in subjectiver Hinsicht; denn man sieht, wie vielen Werth Agnellus auf die Inschriften als Geschichtsquellen legte, wie er eifrig nachforschte und nicht selten Mühe hatte, die Schrift zu lesen, die zuweilen ganz verloschen war[12]). Dass bei Erforschung der Gebeine des Bischofs Petrus eine Inschrift ihm half, ist schon erwähnt (S. 359). Auch sonst ist er auf die Grabschriften der Bischöfe aufmerksam, deren er mehrere seit dem 6. Jahrhundert mittheilt[13]). Ausserdem hat er zahlreiche Widmungs- oder Stiftungsinschriften an Kirchen und kirchlichem Geräth. Letztere zuerst von der Galla Placidia, z. B.: *parabo lucernam Christo meo*; und an einem Kelch: *offero S. Zachariae Galla Placidia Augusta*[14]). Einmal aus der Peterskirche, welche Bischof Neo vollendet hatte, einen Spruch im Namen der Gemeinde: *Domnus Neo episcopus senescat nobis*[15]). Von historischem Interesse ist die Gründungsinschrift der Kirche S. Martini in coelo aureo:

Theodericus rex hanc ecclesiam a fundamentis in nomine Domini nostri Jesu Christi fecit,

welche mit den andern arianischen Kirchen unter Justinian den Katholischen überwiesen wurde[16]). Und die Grabschrift des

Bischofs Maurus, der sich von Rom unabhängig gemacht hatte (vergl. S. 353):

Hic requiescit in pace Maurus Archiepiscopus, qui vixit annos plus minus LXVII. qui tempore Domini Constantini imperatoris liberavit ecclesiam suam de jugo Romanorum servitutis[17]).

Endlich sind manche Inschriften von Mosaiken wichtig durch ihre Beschreibung derselben, um so mehr wenn diese selbst untergegangen sind. Durch eine musivische Inschrift von 6 Buchstaben im Fussboden der Kirche S. Stephani wurden Unkundige, wie er bemerkt, irre geführt; er giebt deshalb die richtige Lesung: *MV·SI·VA* (musiva)[18]).

Hiernächst bieten die Klostergeschichten hin und wieder Inschriften dar, wie die Geschichte der Aebte von Wandrille eine einfache Grabinschrift aus dem 8. Jahrh.: *Hic requiescit Erinharius praepositus*[19]). — Selbst eine Beschreibung der heiligen Stätten Palästina's von dem Mönch Bernardus (aus dem J. 870) ist daran nicht leer: sie weiset einen Marmorstein nach, auf welchem die Schrift bewahrt werde, welche der Herr auf die Erde schrieb (Joh. 8, 6. 8)[20]). Das heisst, man hatte diese Worte in dem Stein copirt.

Während in dieser ganzen Literatur die Inschriften dem geschichtlichen Zweck sich unterordnen, werden sie auch einmal zu einem polemischen Zweck, in Sachen des Cultus verwendet durch Dungal, der damit dem Claudius von Turin widerstehen wollte (s. S. 288). Es sind theils bekannte Inschriften aus Paulinus von Nola (S. 825), welche zur Verherrlichung des Kreuzes dienen[21]). Anderntheils hat er die Grabschrift von Ambrosius auf seinen Bruder Satyrus aufgenommen, wegen des Werthes, den sie auf die Nähe eines Märtyrergrabes legt[22]): dadurch ist dieselbe erhalten.

Endlich kommen die Inschriften in diesem Jahrhundert um ihrer selbst willen und ausschliesslich in Betracht, indem eigene locale Sammlungen entstehen. Vornehmlich die Sammlung römischer Inschriften in einer Handschrift zu Einsiedeln, die wegen ihres topographischen Inhalts schon vorhin (S. 497. 503) nachgewiesen ist (vergl. §. 232). Sie enthält 80 Inschriften von öffentlichen

Bauwerken und Denkmälern meist in Rom nebst einigen in Pavia, aus heidnischer wie aus christlicher Zeit, die letztern theils nur von bürgerlichem, theils von kirchlichem Interesse; die jüngste ist (Bl. 71. a. b.) in der Kirche des Pancratius von P. Honorius I. († 638). Aus dem Kloster Reichenau ist durch eine Abschrift des 17. Jahrhunderts eine kleine Sammlung von Inschriften aus dem Anfang des neunten erhalten, welche der Kirche, ihrem Geräth (Ciborium, Altar) und den Klosterräumen (Kapitelsaal, Refectorium) angehört haben und wohl damals schon gesammelt sind; wenigstens ist die auf die Kirche zwischen 806 und 823 niedergeschrieben[2 3]).

So sind diese Sammlung aus Rom und das Pontificalbuch von Ravenna die epigraphischen Hauptschriften aus der frühern Zeit des Mittelalters.

1) *Annal. Lauresh.* und *Chron Moissiac.* a. 795., in Pertz Mon. Germ. Scr. T. I. p. 36. 302.

2) Einhard. Vita Caroli M. c. 31. 32.

3) Monachus S. Galli De gestis Caroli M. Zusatz der Handschrift von S. Florian zu I, 26. bei Wattenbach Uebersetz. S. 29. A. 1.

4) *Annal. Bertin.* a. 868. Pertz T. I. p. 477 f.

5) *Lib. pontif. Rom.* c. 96, 24. 84. ed. Vignole T. II. p. 255. 297 f.

6) *Ebendas.* c. 101, 16. T. III. p. 18.

7) *Ebendas.* c. 103, 56. 65. 83. T. III. p. 102. 108 f. (2 mal) 122. Oder auch *nomen Domni Leonis IIII.* c. 103, 43. 108. p. 94. 139.

8) *Ebendas.* c. 101, 26. p. 23.

9) Agnell. Lib. pontif. Ravenn. c. 40, 2. p. 173, 1. B.

10) *Lib. pontif. Rom.* c. 110, 14. p. 272.

11) Joann. Diac. Chron. episc. Neapol. p. 310: Stephanus episc. fecit s. altaris velamina .. figurato vultu et praetitulato in omnibus suo nomine. p. 317, 1. B: Sergius in altare cooperuit velamen . ., quod ipsius et uxoris ejus Drusu continet nomen.

12) Agnell. Lib. pontif. Ravenn. c. 25, 1. p. 103, 1. D: tabulam descripsit literis aureis tesselatis, in qua laboriose legere curavimus etc. c. 20, 1. p. 64, 2 C: in arcu majoris tribunae in quantum valuimus legere ex parte, invenimus continentia ita. c. 27, 3. p. 114, 2. A: versus metrici, quos non potui clare videre. S. auch die folg. Anm.

13) Hingegen bemerkt er c. 35: epitaphium ipsius (Reparati) deletum est. c. 36, 4: epitaphium ejus (Theodori) clare legere non potui.

14) c. 16, 3. 20, 5. 15) c. 18, 1. 16) c. 27, 2. 17) c. 34, 4.

18) c. 26, 2.

19) *Gesta abbat. Fontanell.* c. 10. Pertz T. II. p. 284.

20) Bernardus Monach. De locis sanct. c. 13. Mabillon Acta Sanct. ord. Ben. Sec. III. P. 2. p. 525.

21) Dungal Respons. adv. Claud. p. 210. 22) p. 223.

23) Mone Quellensamml. der badisch. Landesgesch. Bd. III. S. 133—135.

b. Vom zehnten bis zum vierzehnten Jahrhundert.

§. 208.

Dieses Zeitalter ist in der That erfüllt von regem Eifer für Bewahrung, Sammlung, selbst Verarbeitung des vorliegenden epigraphischen Materials. Und es trägt dasselbe viel dazu bei der Geschichte einen urkundlichen Charakter zu geben. Welchen Werth man in diesem Sinn auf die Inschriften legte, beweiset eine inschriftliche Schenkungsurkunde (um 943) in S. Maria maggiore zu Rom, welche schliesslich erklärt, dass dies aus authentischen Schriften entnommen, in dem Marmor eingegraben sei pro cautela et firmitate temporum futurorum. Freilich ist die Authentie nicht immer gewahrt; im Gegentheil der Betrug ist geschäftig gewesen, sich inschriftliche Beweise zu schaffen. Und die Leichtgläubigkeit kam dem entgegen. Eine Probe giebt die Geltung, welche die angeblich aus einem thracischen Grabe gekommene Weissagung bei Theophanes (s. S. 832) im Abendlande erlangt hat: nachdem im 9. Jahrhundert Anastasius sie herübergenommen, folgt ihm die ganze Reihe der Geschichtschreiber; im 13. Jahrhundert Vincentius von Beauvais in seiner Welt- oder Kirchengeschichte, Jacobus de Voragine in seiner Heiligengeschichte[1]). Und selbst Roger Bacon, der sie aus der Chronik des Eusebius (?) anführt, benutzt sie zum Beweise, dass Gott auch die Heiden mit höherer Weisheit erleuchtet habe[2]).

Wir ziehen beide Seiten, die Ueberlieferung und die Erfindung der Inschriften in Betracht. Und zwar sehen wir vorerst auf die Behandlung der Inschriften aus dem römischen Alterthum.

1) Anastas. Hist. eccles. p. 158. ed. Par. *Hist. misc.* Lib. XXIII. p. 165. ed. Mur. Sigebertus, Ekkehardus, Annal. Saxo Chron. sämmtlich

zum J. 782. Orderic. Vital. Hist. eccles. I, 24. V, 9. Vincent. Bellov. Spec. hist. XXIII, 172. Jacob. de Vorag. Leg. aur. c. 181. p. 835.

2) Roger Bacon Op. majus p. 40.

aa. Inschriften aus dem römischen Alterthum.

§. 209.

Wie im 9. Jahrhundert zu Rom eine Sammlung von Inschriften gemacht wurde, welche heidnische und christliche umfasste; so sind fernerhin von den Schriftstellern des Mittelalters, vornehmlich im 12. Jahrhundert, neben den letztern manche altrömische Inschriften berücksichtigt: solche, die es wirklich sind oder die es sein sollen. Ihre Auffassung und Behandlung lässt die Motive erkennen, mit welchen man solchen Denkmälern überhaupt, also auch den christlichen näher trat.

Erstens führt Johann von Salisbury im Eingang seines Polycraticus vom J. 1156 den Gedanken aus, dass ohne den Gebrauch der Schrift alle Kunde voriger Zeiten erloschen wäre, und nimmt unter anderm zum Beispiel die Triumphbögen. „Sie dienen berühmten Männern alsdann zum Ruhme, wenn die Inschrift lehrt, wessen sie sind und aus welchen Gründen. Den *liberator patriae*, *fundator quietis* erkennt erst dann der Beschauer, wenn die Inschrift als Triumphator den Constantinus anzeigt, den unser Britannien erzeugt hat"[1]). Das geht also auf den Constantinsbogen in Rom, der beide Ausdrücke enthält: der Verfasser konnte genaue Kunde von dort haben, da er nach seiner Aeusserung um das J. 1159 10 mal über die Alpen gestiegen und 2 mal in Apulien gewesen war[2]). — Von einer entgegengesetzten Betrachtung wurde Wilhelm von Malmesbury auf ein Inschriftfragment geführt: er schildert im Eingang seiner Geschichte der Erzbischöfe von York die ungeheure Verwüstung der Provinz, sonderlich der Städte; aber ein Rest von wunderbarer römischer Arbeit in der Stadt Lugabalia (Carleil) in Cumberland hatte der Zerstörung widerstanden, ein gewölbtes Triclinium, an dessen Vorderseite man las *Marii victoriae*. Er weiss nicht was das bedeuten mag, „wenn nicht etwa ein Theil

der Cimbern (also Cimbri = Cumbri) einst hier, von Marius aus Italien vertrieben, sich niedergelassen hat"[3]).

Demnächst werden Inschriften geltend gemacht, um den römischen Ursprung von Ansiedelungen darzuthun: wie Rupertus von Deutz die Frage über den Ursprung des dortigen Kastells, ob von Julius Cäsar oder von Constantinus, durch eine Inschrift entscheidet, die zerbrochen, aber noch herstellbar unter Mauerstücken aufgefunden war (s. S. 489)[4]). Weniger Werth legt Sigebert auf eine ausgegrabene Steinschrift, welche die Ableitung des Namens der Stadt Metz von einem römischen Heerführer Metius aus Cäsars Zeit nach Einiger Meinung beglaubigen sollte[5]).

Mit welcher Sorglosigkeit aber solche Inschriften gelesen oder unbesehens umgedeutet wurden, davon bietet ein stärkeres Beispiel, als das bei Justin dem M. (s. S. 819), der Bogen zu Susa, der den Namen des Augustus trägt. Aber die Chronik von Novalese aus dem 11. Jahrhundert giebt ihm einen mittelalterlichen Ursprung von dem Patricier Abbo, der das Kloster im J. 726 gründete; sie findet dies auch in der Inschrift ausgedrückt, wodurch derselbe sein Vermächtniss an das Kloster verewigt habe, damit dessen Ehre allen Reisenden kund werde, und wenn es einst zerstört sei, die wiederherstellenden Mönche das Verzeichniss der Besitzungen dort fänden[6]). Aehnlich ist es mit dem Monument der Secundiner zu Igel ergangen, welches dem Attila beigelegt ist und so zu Trier im Munde des Volks, demnächst in geschichtlicher Aufzeichnung im 12. Jahrhundert vorkommt[7]). Im ganzen Mittelalter galt die Pyramide des Cestius für das Grabmal des Remus und noch Petrarca sieht sie dafür an (s. S. 657). Bei der Inschrift des vaticanischen Obelisken aber hat nicht bloss eine Umdeutung, sondern, wie wir gleich sehen werden, selbst eine Neubildung stattgefunden.

Denn freilich man erdichtete auch Inschriften und die Geschichtschreiber überliefern sie, zu Ehren der Städte, denen Alterthum und Glanz dadurch verliehen werden sollte. Besonders stark darin ist man zu Trier gewesen, wie die Gesta Trevirorum beweisen (vergl. S. 576). Sie nennen als Stifter der

Stadt den Trebetas, Sohn des Ninus, den die Semiramis vertrieben habe; zum Beweise dient die von dessen Sohn Hero ihm gesetzte Grabschrift[8]); die, wie Otto von Freising sagt, zu seiner Zeit gefunden war[9]). Die Gesta theilen auch von Constantius, Vater Constantius des Gr., der in Trier begraben sein sollte, eine Grabschrift mit, worin derselbe mit dem um mehr als 100 Jahre jüngern Constantius verwechselt wird[10]). — Ferner sind von Rom zu dieser Zeit solche Fälschungen ausgegangen. Wilhelm von Malmesbury, der manche Mährchen von dort zu erzählen weiss, hat auch die Geschichte von der Auffindung der Leiche des „Pallas, Sohnes des Evander, von dem Virgil erzählt", welche so viele Jahrhunderte unverletzt gelassen hätten, mit der Inschrift:

Filius Evandri Pallas, quem lancea Turni
Militis occidit more suo, jacet hic.

Er meint aber, das sei nicht damals gemacht, sondern von Ennius oder einem andern alten Dichter[11]). Nur eine Verwechselung scheint es, wenn die Mirabilia urbis berichten[12]), der vaticanische Obelisk sei dem Andenken Cäsars geweiht, wozu die Inschrift Anlass geben mochte: divo Caesari divi Juli F. Augusto etc., welche die Widmung an Augustus und Tiberius enthält. Aber erdichtet ist der Zusatz, seine Asche ruhe oben in der Kugel; und die Inschrift, „die man noch lieset", welche dies bestätigen soll:

Cesar tantus eras quantus et orbis:
Et nunc in modico clauderis antro.

Anders ist es mit Vincentius von Beauvais, der in seinem Geschichts-Spiegel mehrere vorchristliche Grabschriften von ältern, klassischen oder christlichen Autoritäten entlehnt hat: das Epigramm auf Sardanapal (s. S. 819) aus Cicero; die Worte des Scipio Africanus mit der Klage des Undanks, welche er einer Erklärung des Augustinus über ihn anhängt, wohl aus Valerius Maximus; die Grabschrift des Virgil ex chronico, d. i. Hieronymus oder einer der Chronographen, die ihm folgen, wie noch Ekkehard von Aura sie aufgenommen hat; — eine Grabschrift auf Terentius, ohne Angabe der Quelle, wie sie im Mittelalter in Umlauf war[13]).

1) Joann. Saresb. Polycrat Prolog. lib. I.

2) Id. Metalog. Prolog. lib. III. Die Inschrift dieses Bogens bei Orelli Inscript. collect. n. 1075.

3) Willelm. Malmesb. De gestis pontif. Angl. Prolog. lib. III. p. 1551.

4) Diese Angabe ist in die neuern Inschriften-Sammlungen übergegangen, bei Orelli n. 1086 (wo statt *Castris* zu lesen ist *Castrum*). Aber auch eine falsche darnach verfertigte Inschrift, bei Orelli n. 1085; vergl. Brambach Corp. inscript. Rhenan. App. spur. 26. p. 362.

5) Sigebert. Gembl. Vita Deoderici I. c. 17. Pertz M. G. Scr. T. IV. p. 477.

6) *Chron. Novalic.* II, 18. Pertz T. VII. p. 95. Die Inschrift bei Maffei Mus. Veron. zu p. CCXXXIV; s. auch Bethmann zu der Chron. l. c.

7) *Miracula S. Matthiae.* Pertz T. VIII. p. 232.

8) *Gesta Trevir.* Pertz T. VIII. p. 131.

9) Otto Frising. Chron. I, 9.

10) *Gesta Trevir.* l. c p. 151. Vergl. Waitz zu d. St.

11) Willelm. Malmesb. Gesta reg. Angl. Lib. II. c. 206. Pertz T. X. p. 472.

12) *Mirabilia urbis* p. 15. ed. Grässe. Darnach Gervas. Otia imper. II, 9; s. dazu Liebrecht p. 87.

13) Vincent. Bellov. Spec. hist. II, 93. V, 60. 72. VI, 60. Ekkehard. Chron. univ. a. 25. Augusti. Pertz T. VI. p. 94, 42.

bb. Christliche Inschriften.

1) Die Ueberlieferung der Inschriften.

§. 210.

Sehen wir zuerst auf die Ueberlieferung und ihre Quellen, so fehlt es nach dem vorhin (S. 838 f.) bemerkten Vorgang auch nicht an eigentlichen *Sammlungen*, die jedoch auf einzelne Oerter sich beschränken. Die erste von ausschliesslich christlichen Inschriften aus den Kirchen Roms, besonders der Peterskirche (woraus namentlich eine Folge von päpstlichen Epitaphien überliefert wird), aber auch aus Mailand, Pavia, Piacenza, Vercelli, Ivrea findet sich in einer Heidelberger Handschrift der vaticanischen Bibliothek (Cod. Palat. 833) vom Kloster Lorsch aus dem 11. Jahrhundert: sie ist von Gruter veröffentlicht; und neuerdings die metrischen Epitaphien der Päpste, nach der Zeit

geordnet, genauer von Sarti und Settele[1]). Eine Pariser Handschrift des 12. Jahrhunderts aus St. Amand enthält eine kleine Sammlung von Grabschriften des Klosters, wohl aus der Zeit nach der Herstellung der Kirche von 1088[2]). — Auch die Beschreibung mancher Kirchen hat es auf die Inschriften besonders abgesehn. Namentlich die Schrift von Mallius über die Peterskirche (s. S. 500), welche dieselben sowohl als Quellen (nächst dem Pontificalbuch) nennt, als sie selbst anführt, nehmlich die Grabschriften der dort bestatteten Päpste, darunter die auf Hadrian von Karl dem Gr.[4]). Und die Schrift des Abtes Suger über seine Restauration der Kirche von St. Denis, worin die Inschriften vornehmlich der Glasgemälde sich finden (s. S. 464); daher sie in iconographischer Hinsicht von Werth ist.

Hauptsächlich vertheilt sich dieser Stoff in den *Geschichtswerken*. Zuerst die *Biographien* fügen häufig das Epitaphium bei. So das Leben des Bischofs Deodericus I. von Metz († 984) durch Sigebert von Gemblours, welches überdies zwei Inschriften von ihm auf den Tod seines Neffen enthält: die eine zur Widmung eines goldenen Kelches *Everardi vita juxta cari pro anima*; die andere auf seinem Grabe, welche der Verfasser mit den Worten einleitet: „wie er dessen Namen in das Buch des Lebens mit goldenen Buchstaben eingeschrieben glaubte, so setzte er seinem Grabe folgendes Epitaphium in goldener Schrift bei"[4]). — Folgeweise haben die *Geschichten der Bisthümer und Abteien* ganze Reihen von Grabschriften und Weihinschriften. Die Geschichte der Kirche von Reims durch Flodoard im 10. Jahrhundert enthält unter andern mehrere Inschriften von Hincmar, zuletzt seine von ihm selbst verfasste Grabschrift so wie die auf seinen ermordeten Nachfolger Fulco[5]). Und das Pontificalbuch von Eichstädt im 11. Jahrhundert giebt auf Veranlassung des Bischofs Gundechar die Inschriften zu der von ihm verrichteten Weihe von Kirchen und Altären[6]). In demselben Jahrhundert zeichnen die Klostergeschichten von St. Gallen und von Montecasino (s. S. 479) durch epigraphische Bestandtheile sich aus.

Es kommt die *Landesgeschichte* hinzu. Zwar Thietmar von Merseburg in seiner Chronik der sächsischen Herrscher, so viele

Grabstätten er auch anzeigt, hat nicht eine ihrer Inschriften: nur einmal, bei dem Erzbischof Waltherd von Magdeburg († 1012) spricht er symbolisch davon, indem er den Leser auffordert, sein Epitaphium (eine preisende Charakteristik) anzuhören, das nicht in Stein, sondern in einem gedenkenden Herzen eingegraben werden müsse"[7]). Aber im 12. Jahrhundert giebt Cosmas von Prag wenigstens Eine Grabschrift, der Fürstin Emma (1006)[8]):

Quae fuit ut gemma, vilis jacet en cinis Hemma.
Dic, precor: huic animae da veniam, Domine.

Mehrere hat Wilhelm von Malmesbury in seiner Geschichte der Könige von England aufgenommen. Reich daran ist die normannische Geschichte von Ordericus Vitalis (s. S. 512), hauptsächlich aus der neuern Zeit von den kirchlichen und weltlichen Häuptern des Landes: einige betreffen die Erzbischöfe von Rouen, andere die Herzöge der Normandie Rollo, Wilhelm; zuletzt die Königin Mathilde und ihren Gemahl Wilhelm den Eroberer. Bemerkenswerth ist die Concurrenz in ihrer Abfassung: nach dem Tode dieses Königs wurden von trefflichen Verskünstlern viele schöne Gedichte über ihn verfertigt; aber auf sein Grab gesetzt das von Thomas Erzbischof von York[9]). Mehrere Epitaphien, die er mittheilt, sind von ihm selbst verfasst[10]); zuletzt auf den Abt Guarinus von St. Evroul, der im J. 1137 gestorben ist[11]).

Nur selten konnten in der *allgemeinen Geschichte* Inschriften Aufnahme finden. Otto von Freising theilt (ausser der neu aufgefundenen auf den angeblichen Gründer von Trier s. S. 842f.) aus Rom einige päpstliche mit, namentlich auf Alexander II. wegen seiner Ueberwindung des Carolus, Bischofs von Parma folgende: *Regnat Alexander, Carolus cadit et superatur*, die er selbst im lateranischen Palast wahrgenommen hatte[12]). Aus literarischer Kunde aber hat Vincentius von Beauvais mehrere aufgenommen: nächst denen aus der vorchristlichen Zeit (s. S. 843) die Grabschriften auf Beda und auf Johannes Erigena[13]).

Endlich in der *Heiligengeschichte* zeigt Jacobus de Voragine, dem die Rücksicht auf die Monumente vorzüglich eigen ist

(s. S. 592), auch ein besonderes Interesse an Inschriften. Und die Auswahl derselben bestätigt den weitern Umblick, der an seiner Wissenschaft zu bemerken war (S. 590). Er nimmt vorchristliche auf, die durch Weissagung dem Christenthum verwandt schienen: die Inschrift zu Athen *ignoto deo*, und die Inschrift des Altars auf dem Kapitol, welchen Kaiser Augustus errichtet haben soll *haec est ara primogeniti dei*; ferner die Inschrift, welche gewissermaassen die Kehrseite der letztern bildet *templum pacis aeternum*, angeblich an den Thüren des Tempels mit der Statue des Romulus, der in der Nacht der Geburt Christi eingestürzt sein soll, — die beiden letzten in dem Abschnitt über diese, die erste im Leben des Dionysius Areopagita[14]). Auch das Henkelkreuz aus Alexandrien wird nicht übergangen bei dem Fest der Kreuzerhöhung[15]). Im Gegensatz erscheint die angebliche Inschrift auf den Simon Magus im Leben des Petrus, der ihn bekämpfte[16]). — Aus christlicher Zeit sind aufgenommen das Distichon von dem Tisch des Augustinus:

Quisquis amat dictis absentum rodere vitam,
Hanc mensam indignam noverit esse sibi;

und die Grabschrift auf Gregor den Gr.[17]), beide in deren Lebensbeschreibung; so wie in der geschichtlichen Uebersicht am Schluss vier Verse auf die Elpis, angeblich die Gemahlin des Boethius, aus der schönen Grabschrift, welche vollständig durch die Heidelberger Handschrift erhalten ist[18]). Ausserdem manche sagenhafte und wundersame Inschriften, in deren Aneignung der Verfasser die Schuld seiner Zeit trägt: davon wird weiterhin (§. 212) die Rede sein.

1) Gruter. Thes. inscript. T. II. p. 1163–1177. Sarti et Settele Ad Dionysii opus de Vatic. cryptis App. Rom. 1840. p. 121 ff.

2) Bethmann in Pertz Mon. Germ. Scr. T. XI. p. 413.

3) Petr. Mallius De basilica s. Petri c. 3–5. Zwei sind unvollständig, die der Päpste Theodorus und Stephanus II.; s. p. 45. not. g.

4) Sigebert. Vita Deoderici I. c. 19. 22. Pertz T. IV. p. 480. 482.

5) Flodoard. Hist. Rem. eccles. III, 30. IV, 10.

6) Gundechar. Lib. pontif. Eichstet. Pertz T. VII. p. 246—248.

7) Thietmar. Chron. VI, 46. 8) Cosmas Chron. Boem. I, 39.

9) Orderic. Vital. Hist. eccles. Lib. VIII. T. III. p. 257. Ebenso

beim Tode des Wilhelm, Abtes von Fécamp, wo das Gedicht des Hildebert Bischofs von Mans aufgenommen wurde, Lib. XI. T. IV. p. 270.

10) *Ebendas.* Lib. VI. p. 287. 304. 454.

11) *Ebendas.* Lib. XIII. T. V. p. 87.

12) Otto Frising. Chron. VI, 34. Vergl. VII, 16.

13) Vincent. Bellov. Spec. hist. XXIII, 150. XXIV, 42.

14) Jacob. de Vorag. Leg. aur. c. 153. p. 682. c. 6. p. 44. 42.

15) c. 137. p. 611. 16) c. 89. p. 372. 17) c. 124. 46. p. 555. 199.

18) c. 181. p. 832. In dem Vers: *porticibus sacris jam nunc peregrina quiesco* ist *non* statt *nunc* zu lesen. — Noch sind in diesem Abschnitt zwei geschmacklose Grabschriften aufgenommen p. 842 f., welche der deutschen Kaisergeschichte angehören sollen; die eine auf Heinrich IV. in Speier: *Filius hic, pater hic, avus hic, proavus jacet istic;* die andere auf die Römer, die unter Friedrich Barbarossa zu Tausenden getödtet worden: *Mille decem decies sex decies quoque seni.*

2) Die historische Anwendung der Inschriften.

§. 211.

Ausser der gewöhnlichen Ueberlieferung, wo die Inschriften um ihrer selbst willen erscheinen und der Inhalt für sich spricht, findet sich nicht selten ein näheres Eingehen auf dieselben, als Mittel des historischen Beweises. Damit hängt ein treueres Beachten des Wortlauts zusammen, welches gegenüber jener Sorglosigkeit anzuerkennen ist. So erweiset Flodoard den Namen des Remigius, obwohl er in alten Schriften auch Remedius genannt werde, aus der Inschrift eines Kelchs, welchen er Gott geweiht hatte: *Remigius reddit Domino sua vota sacerdos*[1]). Und Wilhelm von Malmesbury bemerkt bei zwei Inschriften, wodurch Erzbischof Dunstan dem h. Aldelmus in Glastonbury die Orgel und ein Gefäss gewidmet hatte, von denen die erste anfängt: *Organa do sancto praesul Dunstanus Adelmo*, die poetische Licenz, dass aus metrischer Rücksicht in dem Namen des Heiligen der Buchstabe L weggelassen sei[2]).

Die historische Verwendung der Inschriften geht nun einestheils auf die *Sachen*, kirchliche und weltliche, die mittelst ihrer festgestellt werden. Wie Rupert von Deutz hinsichtlich der Gründung des dortigen Kastells auf eine Inschrift sich beruft

(S. 842), so benutzt Wilhelm von Malmesbury die Inschrift eines Steines in dem Nonnenkloster zu Shaftesbury, der von den Ruinen der alten Mauer dahin gebracht war, um das Alter der Stadt, die Gründung durch K. Aelfred im J. 880 darzuthun[3]).

Vornehmlich aber nimmt sie eine *persönliche* Richtung auf diejenigen, von denen oder für welche die Inschriften errichtet sind. Jenes bei *Weihinschriften*: solchen Gebrauch hat im 10. Jahrhundert besonders Folcuinus gemacht in seiner Geschichte der Aebte von Lobbes, worin er auch in Beziehung auf die Kunstdenkmäler als einen forschenden Mann sich zu erkennen giebt (s. S. 383). Er theilt eine ganze Anzahl Inschriften mit und entnimmt z. B. aus der Inschrift im Thurm der Klosterkirche zu St. Quentin, welche Fulrad gegründet hatte, dessen Verwandtschaft mit Karl dem Gr.; aus der Inschrift einer berühmten Glocke zu Lobbes, welche den Abt Harbert als Stifter nannte, ein Zeugniss seiner Fürsorge für den Cultus; bei der Einweihung der Klosterkirche zu Anfang des 10. Jahrhunderts durch zwei Bischöfe bemerkt er, an der Basis der Säulen könne man sehen, wer von ihnen jeden Theil geweiht habe[4]). Desgleichen die Fortsetzung der Geschichten von St. Gallen aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts ergänzt bei Abt Ymmo († 984) den Mangel aller sonstigen Kunde durch einige Kunstwerke so wie durch die Inschriften zweier Kirchen, woraus sie auf seinen Eifer in deren Ausschmückung schliesst[5]). — Denselben Weg schlagen einige Biographien des 11. Jahrhunderts ein. Othlo im Leben des Bischofs Wolfgang von Regensburg († 994) weiset aus der Widmungs-Inschrift eines Schreins, welchen dieser hatte anfertigen lassen, die Uebersetzung seines Namens nach[6]): *Jusserat aediculam mandrita Lupambulus istam.* Und der Verfasser des Lebens des Baldericus Bischofs von Lüttich († 1018) gedenkt eines Bischofs Johannes aus Italien, der, ausgezeichnet in der Malerkunst, auf Berufung K. Otto's III. an der Kapelle zu Aachen gemalt hatte; zum Beweise dient ein Vers in dem Gemälde: *A patrio nido rapuit me tercius Otto*, wovon er als Augenzeuge spricht[7]).

Aehnlichen Dienst haben öfter die *Grabschriften* geleistet.

Flodoard berichtet nach der eines Attalus, welche Werke dieser aus Liebe zum h. Remigius gestiftet hatte[1]). Die Geschichte der Bischöfe von Cambrai beweiset aus der Grabschrift eines Bischofs Johannes († 879) (der einzigen Inschrift, die sie enthält), dass er am königlichen Hofe erzogen war und den Dienst eines Cantors versah[2]). Hingegen die Geschichte der mailändischen Bischöfe von Landulf beweiset aus der Grabschrift des Bischofs Fronto, der ein schmähliches Ende genommen, seine Habsucht, da er den goldenen Kelch des Ambrosius einschmelzen liess (s. S. 443).

1) Flodoard. Hist. Rem. eccles. I, 10.

2) Willelm. Malmesb. Gesta pontif. Angl. Lib. V. ed. Gale p. 366; ed. Migne p. 1660. B., wo *do* statt *de* zu lesen ist.

3) *Ebendas.* Lib. II. p. 1540. B. In seinen Gesta regum Angl. II, 122 ist jedoch nur von der Stiftung des Klosters durch K. Aelfred die Rede.

4) Folcuin. Gesta abbat. Lobiens. c. 9. 12. 18. Pertz M. G. Scr. T. IV. p. 59. 60. 62.

5) *Casuum S. Galli* Contin. c. 1. Pertz T. II. p. 130.

6) Othlo Vita Wolfkangi c. 2. Pertz T. IV. p. 527.

7) *Vita Balderici* c. 13. *Ebendas.* p. 729.

8) Flodoard. l. c. I, 23.

9) *Gesta episc. Camer.* I, 51. Pertz T. VII. p. 419.

3) Die Erdichtung von Inschriften.

§. 212.

Die Wandelung in dem geschichtlichen Sinn, welche im 12. Jahrhundert zu bemerken war (§. 123. 130), zeigt sich insbesondere auf dem epigraphischen Gebiet, da nicht allein Inschriften erdichtet wurden als kämen sie aus dem römischen Alterthum (§. 210), sondern auch die Legende d. h. die Dichtung im Gebiet der Heiligengeschichte dieser Form sich bemächtigte, wiewohl schon frühere Einflüsse hineinspielen.

1. Dahin gehören einige Prophetien von der Zukunft Christi, welche dem heidnischen Alterthum beigemessen wurden: jene Inschrift aus einem thracischen Grabe, die so viel Verbreitung gefunden hat; und die Inschrift der Ara, welche Augustus auf

dem Kapitol errichtet haben soll, wonach die Kirche S. Maria ara coeli benannt ist (s. S. 840. 847).

Hiernächst kommen einige apokryphische Inschriften der apostolischen Zeit. Sigebert hat in seiner Chronik die Grabschrift auf die Petronella, Tochter des Apostels Petrus, die man von seiner Hand in ihrem Marmorgrabe gefunden haben wollte: *Aureae Petronellae dilectissimae filiae*[1]). Und Ordericus Vitalis, der die Legende in die apostolische Geschichte einführt, jedoch im Eingang der Geschichte des Thomas sie cum subtili cautela behandelt wissen will, giebt aus falschen Akten desselben die Grabschrift auf die Pelagia, Tochter des Königs von Andronopolis: *In hoc loco requiescit sponsa Dionysii episcopi et filia Thomae apostoli*, die nehmlich, von dem Apostel bekehrt, daher seine geistliche Tochter genannt, von der Hochzeit mit dem Dionysius zurücktrat und den Tod litt, da sie nicht opfern wollte[2]).

2. Ein weites Feld der Fälschung boten die Reliquien der Heiligen, demnach zu ihrer Beglaubigung die Inschriften der Todtenschreine, in denen sie beigesetzt und wieder aufgefunden sein sollten. Zuerst treten die Nachrichten mit einem historischen Anschein auf. Die erste Versetzung war unter K. Constantius vorgekommen, unter dem die Gebeine des Andreas, Lucas und Timotheus nach Constantinopel gebracht wurden: sie sollen in der Apostelkirche beigesetzt sein[3]). Es wurden dann bei deren Neubau unter Justinian, als man den Fussboden aufgrub, drei hölzerne Kasten gefunden, deren Inschriften anzeigten, dass sie diese Leiber enthielten; desgleichen beim Bau der Kirche der Irene ein Kasten, der die Reste der 40 Märtyrer enthielt, laut der Inschrift: diese Findungen bezeugt ein Zeitgenosse Procopius[4]). Im Abendlande wird schon bald nach dieser Zeit über Fälschung von Reliquien geklagt. Gregor von Tours erzählt von einem „grossen Betrüger", der im J. 580 nach Tours kam unter dem Vorgeben, er bringe aus Spanien kostbare Reliquien; er wurde aber entlarvt und man fand bei ihm in einem grossen Sack verschiedene Wurzeln, Maulwurfszähne, Mäuseknochen, Bärenklauen und Bärenfett[5]). Weiterhin kommt in Geschichtsbüchern und besondern Berichten die Auffindung

von Reliquien und bezeichnenden Inschriften zur Sprache, welchen der Stempel der Unächtheit aufgedrückt ist: Beispiele bieten aus verschiedenen Ländern vom 10—12. Jahrhundert sich dar. Als Oswald Erzbischof von York († 992) einmal nach Ripen kam, wo Bischof Wilfrid begraben lag, der Ort war aber ganz verwüstet, so erfuhr er (wie es in seinem Leben heisst)[4]) durch göttliche Offenbarung, dass dort die Leiber der Heiligen ruhten, die er nachforschend sammt den Namen der Einzelnen ohne Zweifel finden werde. So geschah es; er fand die Leiber mit einer Tafel dieses Inhalts: *Hic requiescit sanctus Wilfridus antistes Eboracensis* (und 6 Aebte). Aehnlich lautet die Erzählung des Landulf von der Auffindung der Gebeine des Bischofs Eugenius aus dem Ende des 8. Jahrhunderts in Mailand. Nach vielen Jahren erschien einer kranken Matrone ein ehrwürdiger Mann in bischöflicher Tracht, bezeichnete ihr die Stelle, wo seine Gebeine ruhten, die man ausgraben und nach der Eustorgiuskirche bringen solle. Auf die Frage nach seinem Namen versetzte er: meinen Namen und Körper, wenn du sorgsam nach meinen Worten thust, wirst du ohne Zweifel in dem Sarcophage finden. So geschah es; neben dem Haupte fand man eine Bleitafel, worauf sein Name und die Zeit seines Todes geschrieben war[7]). Die Auffindung der Reliquien der durch Rictiovarus getödteten Märtyrer in der Krypte des Paulinus zu Trier vom J. 1072 geht sogar von zwei Gesichten aus: durch das eine wurde auf die Schaar der Getödteten, durch das andere auf eine alte Handschrift und einen Hymnus darin hingewiesen, dem zufolge der h. Paulinus bestattet war neben den berühmten Trierern, wo viele Leiber von Fremdlingen ruhten. Dieses Zeichen erregte die Brüder, in der Krypte des Paulinus nachzusuchen; sie wurde erbrochen (was nur durch Versetzung des Hauptaltars möglich war): und man fand neben dem Sarcophag des Paulinus 6 Sarcophage und unter einem Altar erst eine Marmor-, darunter eine Bleitafel, welche Namen und Zeit der Märtyrer, auch die Namen der Verfolger und vieles andere enthielt. Dies hat ein Augenzeuge in der Geschichte der Märtyrer aufgezeichnet[8]); woraus kurz darauf (vor 1075) die Inschrift von Lambert in seinen An-

nalen benutzt, dann die Erzählung sammt den Namen der 13 Märtyrer in die Gesta Treverorum herübergenommen ist[9]). Im Kloster S. Clemente am Pescara endlich, welches um das J. 854 durch K. Ludwig II. gegründet war und sich rühmte, durch ihn die Gebeine des Clemens von Rom zu besitzen, wurden diese im J. 1104 gegen den Zweifel eines Cardinals in einem Alabastergefäss gefunden, welches in goldenen Buchstaben die ganze Fabel von ihm enthielt: *Hic jacet sanctus Clemens Petri discipulus et a Petro papa secundus, qui jussu Trajani imperatoris anchora ad ejus collum ligata fuit in pelago mersus.* So meldet es die Chronik von Casauria aus dem 12. Jahrhundert[10]).

Demnächst sind es die oft kunstreichen Gefässe für die Aufbewahrung einzelner oder mehrerer Reliquien, deren Inschriften derselben Censur unterliegen, welche zuweilen von den Zeitgenossen selbst schon geübt ist. Um das J. 1015 war von Abt Alduinus in der Kirche zu St. Jean d'Angeli in einem steinernen thurmartigen Gefäss das Haupt des h. Johannes gefunden, das man für das Haupt des Täufers hielt. Es wurde beigesetzt in einem silbernen Gefäss mit der Inschrift: *Hic requiescit caput praecursoris Domini.* Ademar, der Geschichtschreiber von Aquitanien, der dies berichtet[11]), fügt aber hinzu: „von wem jedoch, zu welcher Zeit und von wo es hieher gebracht worden, ist keineswegs ausgemacht. Denn in der Geschichte des Königs Pipin, während von geringern Dingen die Rede ist, wird von dieser Sache, die zu den grössten gehört, geschwiegen; und die Schrift, die davon handelt, wird von Unterrichteten für durchaus abgeschmackt gehalten." — Andere solcher Inschriften sind von den Geschichtschreibern in gutem Glauben aufbewahrt. Helinandus und nach ihm Vincentius von Beauvais[12]) erzählt die Aussendung, um milde Gaben einzusammeln, von 7 Canonici der Kirche zu Laon mit Reliquien, wobei ein kostbares Phylacterium hervorgehoben wird, auf welchem man las:

Spongia, crux Domini cum syndone, cum faciali
Me sacrat atque tui, genitrix et virgo, capilli.

Und Jacobus de Voragine gedenkt beim Fest der Beschneidung

Christi seiner Vorhaut, welche in der Kapelle Sancta Sanctorum zu Rom aufbewahrt werde mit der Inschrift:

Circumcisa caro Christi, sandalia clara
Atque umbilici viget hic praecisio cara

Doch kommt dies ihm, wenn es wahr sei, sehr merkwürdig vor, und er erhebt dagegen dogmatische Bedenken[13]).

3. Eine besondere Klasse erdichteter Inschriften bilden diejenigen, welche auf ein Mirakel zurückgeführt werden. Am bekanntesten ist die vorgebliche Grabschrift Beda's als Autorität für seinen Namen der Ehrwürdige: *Hac sunt in fossa Bedae venerabilis ossa.* Sie fand sich, heisst es, von Engelshänden eingegraben, als ein Schüler mit dem Entwurf des Verses, den er angefangen hatte: Hac sunt in fossa Bedae (sancti oder presbyteri) ossa, nicht hatte fertig werden können und endlich vor Verdruss eingeschlafen war[14]). — Auch der h. Agatha soll durch den Dienst eines Engels zu ihrer Bestattung eine Marmortafel mit der Grabschrift gebracht sein, die zwar voller Auslassungen, aber nichts weniger als im Lapidarstil ist[15]).

Diesen erdichteten Inschriften gegenüber mögen schliesslich auch die Inschriften zweier Dichter erwähnt werden, nachdem ihre Theilnahme für Kunstvorstellungen uns früher beschäftigt hat (S. 637. 642ff.). Wolfram von Eschenbach giebt im Parzival von dem Grabmal Gahmurets zu Baldag eine ausführliche Beschreibung sammt dem Epitaphium, das jedoch nur die Todesursache und die Lobrede enthält[16]). — Dante aber hat zwei Inschriften aus der Hölle[17]), welche die Dichtung weit überragen. Die eine gewaltige, an deren Eingang: Per me si va nella città dolente, welche schliesst: *Lasst, die ihr eingeht, alle Hoffnung fahren*; die andere auf dem Sarge des Papstes Anastasius: *Papst Anastasius beherberg' ich, Welchen Photin vom rechten Weg ablenkte*; beide dogmatisch bedeutsam, für die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen und von der Unfehlbarkeit des Papstes.

1) Sigebert. Chron. a. 758. Darnach Jacob. de Voragine Leg. aur. c. 181. p. 834.

2) Orderic. Vital. Hist. eccles. II, 8. T. I. p. 306. 310. Vergl. Fabric. Cod. apocr. N. T. p. 827. Die Erzählung bei Ordericus weicht von Abdias ab, wo auch die Inschrift sich nicht findet.

3) Theodor. Lector H. e. II, 61.

4) Procop. De aedif. I, 4. 7.

5) Gregor. Tur. Hist. Franc. IX, 6.

6) *Vita Oswaldi* c. 15. Mabillon Acta SS. ord. Ben. Saec. V. p. 731.

7) Landulf. Hist. Mediol. II, 14. Pertz M. G. Scr. T. VIII. p. 50f.

8) *Hist. mart. Trevirens.* c. 2. §. 19. 20. Acta SS. d. IV. Oct. T. II. p. 378; s. dazu Bueus p. 335ff. Im Auszuge bei Pertz T. VIII. p. 221f.

9) Lambert. Annal. a. 1072. Pertz T. V. p. 190. *Gesta Trever.* Pertz T. VIII. p. 166. Die Fortsetzung derselben p. 229. berichtet zum J. 1127 die Auffindung der Reliquien des Matthias, auf dessen Sarcophag man den Namen las: *S. Mathias apostolus.*

10) Berardus Chron. Casaur. Lib. III. d'Achery Spicileg. ed. nov. T. II. p. 962. cf. p. 927. Muratori Rer. Ital. Scr. T. II, 2. p. 875.

11) Ademar. Hist. III, 56. Pertz T. IV. p. 141.

12) Vincent. Bellov. Spec. hist. XXVI, 15.

13) Jacob. de Vorag. Leg. aur. c. 13. p. 86.

14) Durand. Ration. div. offic. VII, 40. Jacob. de Vorag. l. c. c. 181. p. 833.

15) Sicard. Mitrale IX, 15. Durand. l. c. VII, 6. §. 1. Vincent. Bellov. l. c. XI, 44. Jacob. de Vorag. c. 39. p. 173. Die Grabschrift der Agatha mit den Ergänzungen lautet: *Mentem sanctam* (habuit), *spontaneam* (se obtulit), *honorem Deo* (dedit) *et patriae liberationem* (fecit).

16) Wolfram v. E. Parzival II, 107 f.

17) Dante Inf. III, 1. 9. XI, 7.

c. Das funfzehnte Jahrhundert.

aa. Inschriften aus dem römischen Alterthum.

§. 213.

Mit dem 15. Jahrhundert, etwas später als das Wiederaufleben der klassischen Literatur, beginnt die eigentliche Epigraphik, die erst im Zusammenhang mit der neuen Alterthumswissenschaft wissenschaftlichen Charakter erhält. Sie zeigt von Anbeginn die beiden Seiten: Sammlung und Benutzung des Stoffs.

1. Das *Sammeln* der Inschriften geht von Rom aus und verbreitet sich im Lauf des Jahrhunderts durch Italien in einer

merkwürdigen Succession: ihre Fäden sind durch Sichtung des zerstreuten handschriftlichen Materials bei der Vorbereitung für das neue Corpus der lateinischen Inschriften aufgedeckt. Daneben gehen epigraphische Bestrebungen her für andere Städte und Länder, letztere vertreten durch Ciriaco von Ancona (s. S. 658). Ihm scheint es eigen die Alterthümer und Inschriften zu sammeln um des Sammelns willen; die Andern, welche voranstehen, bringen gleich einen geschichtlichen, selbst geschichtsphilosophischen Zweck herzu.

Der erste ist Nicola Signorili, Secretär des römischen Senats, den nach Beendigung des grossen Schisma P. Martin V. (1417—1431) beauftragt hatte, aus Urkunden und Ueberlieferungen zusammenzustellen was auf die Rechte und Privilegien der Stadt Rom sich beziehe. Dem entsprach sein Buch de juribus et excellentiis urbis Romae, worin unter anderm die alten Herrlichkeiten der Stadt angezeigt und den Namen der Triumphbögen ihre Inschriften beigefügt sind. Dieselbe Beschreibung ist einzeln vorhanden, von ihm erweitert durch eine Folge von Inschriften (genannt epitaphia) aus Rom nebst einigen aus la Fara, Neapel, Capua, Ancona, Rimini: „zu Ehren des Senats und des römischen Volks, der Päpste, Kaiser und anderer berühmter Männer", wie es im Eingang heisst[1]).

Signorili steht noch ausserhalb der neuen wissenschaftlichen Bewegung. Neben ihm als der erste Epigraphiker unter den Humanisten erscheint Poggio: mit welchem Eifer er den Inschriften nachging, wie er unter Gestrüpp sie an's Licht brachte, „damit wenn die Denkmäler durch die Römer zerstört würden wenigstens das Andenken der Inschriften bliebe"[2]), wie er auch die Mittagshitze nicht scheute, um sie zu copiren, ist früher bemerkt (S. 657). Er selbst hat sich durch den Mund des Ant. Luscus das Zeugniss ausgestellt, dass er mit Fleiss und Sorgfalt die Inschriften (epigrammata) der öffentlichen und Privatgebäude innerhalb der Stadt und auswärts an vielen Orten gesammelt und in einem Büchlein den Lernbegierigen dargeboten habe[3]). Es ist dadurch der Eintritt eines neuen Motivs in das epigraphische Studium bestätigt (welches schon vor der Auffindung

desselben von Mommsen vermuthet war): Poggio hatte von seinen Nachforschungen in schweizerischen und deutschen Bibliotheken eine Handschrift heimgebracht, welche die Inschriften-Sammlung des Mönchs von Einsiedeln (bis n. 47) enthielt: diese sind in der seinigen vorangestellt, worauf die Inschriften folgen, welche er von den Originalen copirt hat. Während die Sammlung Signorili's auf dem letztern Verfahren allein beruht, tritt also hier zugleich die Benutzung einer handschriftlichen Quelle ein. In beiden Abschnitten hat es nicht an Irrungen gefehlt: er setzt z. B. statt in basi Constantini, wie die Handschrift von Einsiedeln hat (d. h. an der Basis seiner Reiterstatue), in basilica Constantini und macht aus Q. Lutatius Catulus zwei Namen[4]). Sein Verdienst, einen neuen Anfang zu bezeichnen, bleibt gleichwohl bestehn (vergl. S. 666); aber die Irrthümer erfordern besondere Aufmerksamkeit, da sie durch die Fehler der Abschreiber vermehrt, in die folgende Literatur sich fortgepflanzt haben. — Beide Sammlungen sind von de Rossi aufgefunden und bekannt gemacht, die letztere aus einer mangelhaften vaticanischen Handschrift, worauf Henzen durch neue Hülfsmittel ihre Kunde ergänzt hat[5]).

Unter den Sammlern aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts in Italien mögen zwei hervorgehoben werden, an welche der Uebergang der epigraphischen Studien nach Deutschland sich knüpft. Der eine ist Giovanni Marcanuova, Professor der Medicin in Padua, der beide Syllogen, von Signorili und Poggio, benutzt und sein Inschriftenwerk in den J. 1457—1460, darauf eine zweite Recension im J. 1465 ausgeführt hat[6]): er hinterliess es, als er im J. 1467 starb, nebst seinen Büchern und Alterthümern einem dortigen Kloster. Zu seiner Zeit (1465) erlangte Hartmann Schedel aus Nürnberg in Padua den Doctorgrad, nachdem er fast 3 Jahre daselbst Medicin studirt hatte: da hat er auch, wohl angeregt durch Marcanuova, dem Alterthumsstudium sich zugewendet. Dieses ist später bekundet durch ein merkwürdiges opus de antiquitatibus cum epitaphiis mit vielen Zeichnungen, das im J. 1504 vollendet und erst jüngst (aus einer Handschrift in München) an's Licht gezogen ist[7]). Er unter-

nahm darin, die alten Denkmäler der Griechen und Römer aus verschiedenen Quellen zu sammeln: vor allen ist Poggio (de fortunae varietate) und ein wichtiges Stück aus des Ciriaco Reisecommentaren von den cycladischen Inseln (vergl. oben S. 658) aufgenommen. Im zweiten Theil giebt er die Alterthümer und Inschriften von Padua, Venedig u. a. Städten, die er selbst bereist hatte, vorzüglich von Rom. — Dies Werk lehrt noch einen deutschen Epigraphiker kennen, welchen der Verfasser excerpirt: den Laurentius Beham, der fast 22 Jahre zu Rom am Hofe des Cardinals Borgia, nachmaligen Papstes Alexander VI. gelebt hatte. Wie der Titel seines Buchs besagt, hatte er von den Steinen und öffentlichen Oertern die Denkmäler des Alterthums aufs genaueste gesammelt, d. h. aus Rom und Tivoli[8]). — Ausserdem kommt Wilibald Pirkheimer in dieser Handschrift zwiefach vor: aus seinen in Augsburg und der Umgegend gesammelten Resten des römischen Alterthums (welche 1505 erschienen) hat der Verfasser nachträglich einige Inschriften aufgenommen; er selbst aber hat einige Inschriften aus Trier im J. 1512 hinzugefügt[9]).

Sodann ist zu Bologna durch Thomas Gammarus, Rechtsgelehrten an der Universität eine Sammlung von Inschriften zu Stande gebracht, vollendet im J. 1507, welche nächst Originalcopien aus dieser Stadt Auszüge aus Ciriaco und die vollständige Sammlung des Pomponius Laetus († 1498) enthält. Sie ist frühzeitig nach Deutschland gekommen und ein ansehnlicher Theil daraus in die Peutingerschen Sammlungen übergegangen[10]).

Endlich zeigt sich eine seltsame epigraphische Kunde aus Rom und zugleich ein Interesse in dieser Richtung bei Georg Spalatin, Superintendenten zu Altenburg: in seinen noch ungedruckten Ephemerides meldet er zum J. 1485 die Auffindung einer Grabschrift daselbst, angeblich der Tochter Cicero's: *Tulliola filia mea unica | quae nunquam peccavit | nisi quod mortua fuit | infelix pater posuit M. T. Cicero*; wobei sich nur fragt, wie viel daran ächt ist[11]).

2. Diesen zunächst auf das Material gerichteten Bestrebun-

gen zur Seite steht bei den Männern der neuen Schule die *historische und philologische Benutzung* der Inschriften. Schon Leonardo Bruni Aretino (vergl. S. 654) giebt in seinen Briefen, obwohl sie auf die Alterthümer seltner eingehn, davon einige Proben. Bei seinem Aufenthalt zu Constanz im J. 1414, da niemand über den Ursprung der Stadt ihm Auskunft geben konnte, fand er eine Marmortafel mit alter Schrift (die, vom J. 294, aus Winterthur, wie es scheint, dorthin gebracht war und auf die Wiederherstellung des murus Vitudurensis sich bezieht); woraus er ableitete, dass sie früher Vitudura genannt, von Constantius Chlorus den Namen erhalten habe: „diese Tafel kann keiner der Einwohner lesen und nach der Volksmeinung wäre sie ein Heiligthum"[12]). Ein andermal beruft er sich auf gewisse Marmordenkmäler zu Rom für einen Punkt der lateinischen Orthographie (von caussa und jusus)[13]). — Dieselbe ist im Ganzen mittelst Inschriften, Münzen und anderer Denkmäler später von Achilles Statius behandelt, dessen Urschrift in der vaticanischen Bibliothek sich befindet. Andrerseits hat Poggio im Zusammenhang von stadtrömischen Inschriften Gebrauch gemacht in seinem Buch de varietate fortunae. Er führt sie zahlreich an, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel um die Gebäude zu bestimmen so wie die Erbauer oder Wiederhersteller: z. B. bei den Constantinsthermen und dem Theater des Pompejus, dessen Lage er aus zwei neu aufgefundenen Inschriften bestimmt[14]).

Für grössere wissenschaftliche Zwecke (denn die Schrift Poggio's hat mehr eine praktische Absicht), zu Gunsten der Topographie und Alterthümer vornehmlich Roms hat zuerst Flavio Biondo die Inschriften verwendet. Sie dienen ihm entweder ebenfalls Namen und Ursprung der Gebäude oder der Oertlichkeit anzuzeigen, wie bei dem Forum boarium, der Trajanssäule, dem Pantheon und zu Ravenna, dass Tiberius die Stadt mit Mauern umgeben; oder sie bieten eine gesetzliche Bestimmung dar, wie am Rubico das ehemalige Gebot ihn bewaffnet nicht zu überschreiten[15]). — Von besonderem Interesse ist es wahrzunehmen, wie die Inschriften zur Zeit aus der Erde kommen und die Forschung beleben. Auch Biondo berücksichtigt in der Roma in-

staurata die Inschrift auf den *Genius theatri Pompejani*, „welche in diesen Tagen ausgegraben worden"[16]). Aus den Ruinen, welche die Kirche S. Silvester umgaben, sah er viereckige Ziegel hervorgezogen, deren Töpferzeichen (*Domitiana major pars, Domitiana minor*) annehmen liessen, dass es ein Bau Domitians gewesen[17]). In derselben Schrift hatte er eine Vermuthung geäussert, nach einem alten Schriftsteller, über die Lage des Isistempels; später in der Triumphans Roma bemerkt er: über diesen sonst unbekannten Ort sei man nun belehrt durch einen neu aufgefundenen Stein mit der Widmung an die Isis (*Phisias sacerdos Isidi salutaris consecratio*), der in einem Weinberg gelegen, zu den Ruinen des Tempels den Weg zeigte[18]). — In allen diesen Fällen ist es nicht das Ergebniss der Combination, ob sie zutrifft oder nicht, worauf es hier ankommt; sondern die Durchführung der Methode.

Merkwürdig ist der Gebrauch, den Maffeo Vegio in einer praktisch-christlichen Unterweisung von zwei altrömischen Inschriften macht[19]), was sich erklärt aus seinem Bildungsgang und Eifer für das klassische Alterthum, zum Theil aus seiner Neigung zu Digressionen (s. S. 671. 673). Nehmlich in dem Buch von der Erziehung der Kinder ermahnt er die Mütter sie selbst zu nähren: und nachdem er als Beispiel die Mutter des h. Bernhard genannt, bemerkt er, wie auch heidnischen Frauen dies zum Ruhme gerechnet sei. „Darüber belehrt uns jene schöne Inschrift, die ich in einem marmornen Grabstein in der Kirche des Johannes und Paulus gefunden habe und die so lautet: *Gratiae Alexandrinae | insignis exempli ac pudicitiae | quae etiam filios suos | propriis uberibus educavit | Pudens Aug. Lib. maritus.*" Sodann da er gegen die neue Sitte sich ausspricht, zum Zeugniss der erlangten Reife in den Wissenschaften und Künsten mit Lorbeer bekränzt zu werden (wobei Petrarca, wie es scheint, eine Rüge empfängt), vergleicht er die Bekränzung bei den Alten, welche Athleten, auch Dichtern zu Theil wurde und führt als Beispiel römischer Sitte in der Kaiserzeit eine Inschrift aus il Vasto (vom J. 110 n. Chr.) an, wonach ein L. Valerius Pudens zu Rom in den kapitolinischen Spielen *claritat*

ingenii coronatus est inter poetas latinos. Beide Inschriften werden mit Zeilenabtheilung aufgeführt.

1) Signorili Epitaphia bei de Rossi (s. A. 5) p. 6.

2) Poggio De varietate fortunae Lib. I. p. 9. 3) *Ebendas.*

4) Poggio Epigrammata n. 22. 56. s. de Rossi p. 133. 154.

5) de Rossi Le prime raccolte d'antiche iscrizioni compilate in Roma. Roma 1852. Henzen Ueber die Aufnahme der in den ältesten Syllogen enthaltenen Inschriften in die späteren Sammlungen, Monatsber. der Akademie d. W. zu Berlin 1866. S. 221—249. — Seine Vermuthung, dass die Sammlung von *Signorili* schon um 1389 geschrieben sei, hat de Rossi zurückgenommen nach Entdeckung der Handschrift in Catania aus dem 15. Jahrh., die er für das älteste Exemplar erkennt, in s. Relazione etc., Monatsber. der Berliner Akad. 1857. S. 537. Hinsichtlich der Sylloge von *Poggio* weiset Henzen nach, dass mindestens zwei Recensionen derselben vorgelegen und dass in der ersten (von der vaticanischen Handschrift de Rossi's abweichenden) Recension die 5 ersten Nummern aus der Sammlung des Anonymus von Einsiedeln nicht gefehlt haben.

6) S. Henzen a. a. O. S. 235. 245 f.

7) de Rossi Dell' opus de antiquitatibus di H. Schedel, in d. Memorie dell' Instituto di corr. arch. Vol. II. Lips. 1865. p. 501—514.

8) de Rossi l. c. p. 503. 510.

9) Mommsen bei de Rossi p. 505. 513.

10) Mommsen in den Monatsber. der Berliner Akad. 1865. S. 372 ff.

11) Preller in d. Archäol. Zeit. 1850. S. 224; Ausgew. Aufsätze S. 437 f.

12) Leon. Brunus Aretin. Epist. IV, 3. ed. Mehus T. I. p. 107. Die Inschrift ist bei Orelli n. 467. Mommsen Inscript. Helvet. n. 239.

13) *Ebendas.* VIII, 2. T. II. p. 108.

14) Poggio De variet. fortunae Lib. I. p. 14: Constantini id esse opus testis est epigramma. — p. 18. vergl. de Rossi Le prime raccolte p. 113.

15) Flavius Blondus Roma instaur. Lib. II. p. 247. C. Lib. III. p. 267. A. 268. F. Ital. illustr. p. 345. C. — p. 343. D.

16) Id. Roma instaur. Lib. II. p. 258. H. 17) p. 243. B.

18) Id. Roma instaur. Lib. III. p. 271. A. Triumphans Roma Lib. X. p. 213. B. Die Inschrift bei Grut. p. 83, 15.

19) Mapheus Vegius De educat. liberorum I, 4. III, 1. Max. bibl. patr. T. XXVI. p. 640. 659. Die Inschriften sind bei Orelli n. 2677. 2603.

bb. Christliche Inschriften.

§. 214.

Fragt man, wie weit diese Bewegung in das christliche Gebiet hinübergreift und die Geschichte der Kirche Gewinn davon ge-

zogen hat; so findet sich, dass die Anwendung der Inschriften fast ausschliesslich bei dem klassischen Alterthum stehen bleibt: hingegen an der Ueberlieferung und Sammlung haben auch die christlichen Antheil.

Vor allem hat Signorili, der seine Inschriften von den Originalen copirte, nach denen des klassischen Alterthums eine Anzahl mittelalterlicher aufgenommen (n. 68. 70 ff.), unter andern aus den Kirchen S. Sebastian, S. Joh. in Laterano, S. Peter, S. Maria major und der Paulskirche: die letzte, aus Leo's des Gr. Zeit ist vollständig allein durch ihn erhalten. — Dann sind von Poggio die christlichen aus seinem alten Exemplar wenigstens mit abgeschrieben; unter seinen Originalcopien aber ist keine einzige. Ebenso wenig in seinem Buch de varietate fortunae: letzteres liegt in der Natur der Sache; denn er wollte den Wechsel des Schicksals zeigen an der ehemaligen Herrlichkeit des alten Rom, also konnte von christlichen Monumenten nicht die Rede sein. — Ciriaco hat, beide benutzend, aus Poggio's Sammlung die mittelalterlichen ausgelassen; aber aus Signorili wenigstens eine aufgenommen[1]).

Unter den Geistlichen aber, die an den humanistischen Bestrebungen sich betheiligten, treten in dem archäologischen Gebiet, wie wir sahen, Traversari und Vegio hervor; beide haben auch mit Inschriften sich beschäftigt. Bei Traversari ist nur das Streben ersichtlich: er hat das Stück einer sehr alten Handschrift, welches Poggio besass (vermuthlich jene Abschrift der Sammlung aus Einsiedeln) in Händen gehabt[2]). Er hat auch zu Ravenna, wie in den Kirchen (s. S. 662) so unter den Grabmälern und Inschriften sich umgesehn und von diesen eine kleine Anzahl mitgenommen: ob klassische oder christliche wird nicht gesagt (beide sind dort zahlreich). Doch bemerkt er aus der Kirche Johannes des Ev. eine Marmorinschrift in griechischen Buchstaben, mit den Namen der Galla Placidia und des Theodosius[3]).

Einen wirklichen Inhalt bietet das Werk von Maffeo Vegio über die Peterskirche (§. 154), obgleich es darin nicht eigentlich auf die Inschriften abgesehn ist. Aber es erhellt, wie vielen

Werth er auf sie legt, welche Mühe er sich um manche gegeben, wie er einige gerettet hat. Er theilt auch eine Anzahl mit, Grab- und Weihinschriften, aus alter, mittlerer und neuerer Zeit: aus dem 4. Jahrhundert von der Wasserleitung des Damasus und von den Grabmälern des Probus und seiner Gattin, welche er 6 Monate vor ihrer Zerstörung copirt hatte; aus seiner Zeit die Inschrift an der Thür der Peterskirche, welche Eugen IV. gesetzt hatte, so wie die von ihm selbst verfassten Grabschriften auf diesen und auf Nicolaus V. Die angebliche Inschrift auf die Petronella giebt er, wo von ihrer Kapelle die Rede ist, nach der Ueberlieferung (s. S. 851)[4]). Die Sammlung Signorili's scheint er stillschweigend zu berücksichtigen, da er eine Inschrift der Stadtmauer als unbekannt aufnimmt, während er die beiden andern gleichen Ursprungs (die Signorili hat, n. 72. 73) übergeht. Aber als Grund dafür giebt er an, dass sie abgeschmackt seien[5]): und dasselbe Urtheil fällt er über manche päpstliche Grabschriften, die er eben deshalb auslässt[6]), — eine subjective Kritik, die man insofern ihm nachsehen mag, als er überhaupt nur eine Auswahl geben wollte und sein Zweck die Verherrlichung der Kirche war. Er wendet aber auch *objective Kritik* an und macht durch diese wie durch *Auslegung* dem historischen Zweck die Inschriften dienstbar. Denn da er von der Stiftung der Kirche durch K. Constantin ausgeht, beruft er sich, obgleich die Thatsache allbekannt sei, auf die Verse am Triumphbogen, „deren Schriftzüge, sehr alt und fast verloschen, auch keine andere Zeit als die constantinische zu bekunden scheinen"[7]). Und eine Probe der Auslegung giebt er an einer Inschrift, welche in dem altchristlichen Kirchhof bei der Peterskirche unter mehreren Grabsteinen gefunden war: *Salvo Papa Leone Agnellus Presbyter ornat*; zu deren Untersuchung, da der Name des P. Leo darin vorkam, er vom Papst beauftragt wurde. Aus ihren Worten und einer Nachricht des Pontificalbuchs sucht er das zum Grunde liegende Factum herzustellen[8]). Aber die Inschrift durfte nicht für ein Epitaphium genommen werden, da sie ohne Zweifel eine Ausschmückung unter dem Papst Leo anzeigt.

Den eigentlichen Anfang der christlichen Epigraphik be-

zeichnet zu Ende des Jahrhunderts Petrus Sabinus, Lehrer der Beredtsamkeit an dem römischen Archigymnasium, der, ausser heidnischen Inschriften, ungefähr 200 christliche zusammenbrachte meist aus späterer Zeit: wie er selbst erklärt, hatte er innerhalb und ausserhalb Roms alle Winkel beharrlich und eifrig durchforschend, von Steinen und Mosaiken und alten Handschriften sie hervorgesucht. In Handschriften zu Venedig und andern Orten ist die Sammlung aufgefunden[9]).

Endlich soll es unserm deutschen Landsmann Hartmann Schedel zu Gute gerechnet werden, dass er in seiner grossen Sammlung hauptsächlich klassischer Inschriften und Alterthümer vom J. 1504 die christlichen nicht versäumt, vielmehr aus den vorliegenden Hauptquellen auch diese geschöpft hat. Denn es ist sowohl manches über Altäre und Grabmäler der Peterskirche aus der Beschreibung von Mallius, als die Folge mittelalterlicher Inschriften aus Signorili, endlich aus der Sammlung christlicher Inschriften von Petrus Sabinus wenigstens die erste Seite aufgenommen[10]).

1) Henzen am a. O. S. 230. de Rossi Le prime racc. p. 93. n. 68.

2) Traversari ordnet die Rückgabe dieser quaternio an, Epist. XI, 27. ed. Mehus p. 512.

3) *Ebendas.* VIII, 52. p. 421. Vergl. C. I. Gr. n. 8862. Wegen dieser Sammlung will Gori not. 2. ihn zu den Sammlern von Inschriften rechnen.

4) Maffeus Vegius De basilica S. Petri IV, 127. p. 82. E.

5) *Ebendas.* II, 64.

6) *Ebendas.* IV, 121: quod epitaphium quoniam nimis ineptum sit, omittemus. Ebenso IV, 126. Auch die Verse auf einem schönen metallenen Rost von Innocenz III. sind ihm non multum exculti II, 72.

7) I, 1. p. 62. 8) IV, 111. p. 79. Vergl. *Lib. pontif.* c. 85, 12.

9) de Rossi Relazione etc. in den Monatsber. der Berliner Akad. d. W. 1857. S. 535f. Inscr. christ. urbis Romae T. I. p. XII* f.

10) Derselbe an dem (S. 861. A. 7) angef. O. p. 504. 512.

Vierte Periode. Die neuere Zeit.

§. 215.

Die Inschriften, welche nunmehr dem theologischen Studium sich darbieten, sind einestheils *vorchristliche*, die religionsgeschicht-

lich oder thatsächlich in die theologische Entwickelung eingreifen. Sodann ist bei den christlichen selbst zu unterscheiden zwischen solchen, die dem *christlichen Alterthum* angehören, als derjenigen Periode, die sowohl den Zusammenhang mit der griechisch-römischen Cultur noch aufrecht erhält, als auch selbstthätig und schöpferisch dasteht in der Gestaltung des kirchlichen Lebens und der Lehre, und den Inschriften des eigentlichen *Mittelalters*, wo neue Völker und neue Bildungselemente eintreten, nebst der *neuern Zeit*, die wieder an das Alterthum anknüpft. — In dieser Periode beschränken wir uns auf die zweite Klasse, die altchristlichen Inschriften, als die für die Theologie wichtigsten und deren Studium unter den christlichen Inschriften allein (so viele neuere auch schon gesammelt sind) eine Geschichte hat. Von den beiden andern Klassen wird nur nach dem Zusammenhang, in welchem die epigraphischen Studien stehen, die Rede sein, der freilich, was das Verhältniss der altchristlichen zu den vorchristlichen Inschriften betrifft, die meiste Zeit fast ein unzertrennlicher ist.

Die altchristlichen Inschriften unterscheiden sich aber vor allem der Sprache nach, als griechische und lateinische. Doch stammen die erstern nicht bloss aus Griechenland und dem griechisch redenden Orient (Kleinasien und Aegypten nebst Nubien und Abessynien), aus Unteritalien und Sicilien; sondern in nicht geringer Zahl sind sie noch in Mittelitalien zu Hause, besonders in Rom, auch Florenz hat deren aufzuweisen: nur vereinzelt erscheinen sie in Gallien und selbst am deutschen Niederrhein. Zuweilen mischen sich auch beide Sprachen in einer und derselben Inschrift; bis im zunehmenden Barbarismus das Lateinische allein noch übrig bleibt.

Wenn sonst noch manche griechische Inschriften im Abendlande sich finden, an Kirchenthüren und an kirchlichem Geräth (Kreuzen, Elfenbeintafeln, Reliquienkasten); so sind diese aus dem byzantinischen Reich in's Abendland versetzt, sei es auf Bestellung oder als Geschenk oder als Raub. Solche gehören aber meist der spätern byzantinischen Kunstepoche an; doch sind

auch einige altchristliche Grabsteine herübergekommen, namentlich von Thessalonich nach Venedig.

Was die Kunde der Inschriften betrifft, so sind manche verloren gegangen im Original, aber durch Abschrift zu unserer Kenntniss gekommen; nicht wenige, die an öffentlichen Denkmälern, nehmlich Kirchen oder kirchlichem Geräth sich befinden, von jeher sichtbar, wenn auch zu Zeiten unbeachtet geblieben. Andere, zumal Grabschriften sind aus der Erde erst wieder herausgegraben. Und dies ist das Epoche machende des 16. Jahrhunderts für die Inschriften wie die Kunstdenkmäler. Im J. 1506 wurde die Gruppe des Laokoon gefunden, „das Wunder der Kunst"; die Ausgrabung von Inschriften, zugleich die Fürsorge für ihre Erhaltung bezeugt im J. 1515 das Breve Leo's X. (verfasst von Petrus Bembo), welches Rafael die Aufsicht über die Marmorstücke und Steine überträgt, die in den Ruinen Roms und verschiedentlich in und bei der Stadt gefunden würden, wenn man nur ein wenig die Erde aufgräbt, deren viele Inschriften enthielten: hiernach soll ohne seine Erlaubniss kein Steinmetz beschriebene Steine behauen, „da sie oft eine gewichtige Erinnerung enthalten und verdienen, zum Vortheil der Wissenschaften und zur Pflege der Eleganz der lateinischen Sprache aufbewahrt zu werden"[1]). Das bezieht sich also auf Denkmäler des klassischen Alterthums; die christlichen kommen erst seit der zweiten Hälfte des Jahrhunderts aus der Erde hervor.

Bis dahin aber sind die Stufen des neuen Zeitalters: in Italien der erste Druck einer stadtrömischen Inschriftensammlung (1521), in Deutschland das Erscheinen einer allgemeinen Inschriftensammlung mit der Würdigung Melanthons (1534), von den Niederlanden aus die Anlegung einer Sammlung nach strengerer Methode, wodurch Smetius die wissenschaftliche Gestalt der Epigraphik inaugurirt (1551).

1) Leo X. Ep. ad Rafaellum, in Petri Bembi Epist. Leonis X. nomine script. libri XVI. Lugd. 1538. p. 246. Uebersetzt von Guhl in dessen Künstlerbriefen I. S. 134.

Erste Abtheilung. Vom zweiten Decennium des 16ten bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.

1. Die Sammlungen des 16. Jahrhunderts.

§. 216.

Zur Zeit als die erste Sammlung von Inschriften der Stadt Rom durch Mazochi an's Licht trat (1521), wurden unzählige Denkmäler von Tag zu Tag ausgegraben, so dass sie schienen fast von selbst aus der Erde geboren zu werden (wie er in der Vorrede bemerkt). Auch reicht die Sammlung bis tief in die Zeit der christlichen Kaiser, — eine Inschrift ist vom J. 565 n. Chr.[1]); aber eigentlich christliche Inschriften kommen verhältnissmässig nur sehr wenige vor. Die Tempel sind berücksichtigt, aber nicht die alten Kirchen mit ihren Mosaikinschriften. Hingegen christliche Grabsteine, theils aus Kirchen oder vom Wege, theils aus Privathäusern sind etwa dreizehn aufgenommen; dabei hat es einmal unglücklich sich ereignet, dass bei einer Inschrift, die aus zehn Distichen besteht (deren Glieder im Original neben einander in Einer Zeile fortlaufen), erst die Hexameter und dann die Pentameter zusammen abgedruckt sind, so dass kein Sinn herauskommt[2]). — Mehr Christliches bringt die erste allgemeine Sammlung von Inschriften aus ganz Europa nebst einigen aus Asien und Africa, wozu Raymund Fugger mit grossem Kostenaufwand den Grund gelegt und die von Apianus und Amantius herausgegeben worden (1534)[3]). Die Anordnung ist geographisch; doch ist es hauptsächlich nur Mailand, welches mit einer Anzahl altchristlicher Inschriften auftritt: übrigens kommen sie nur ganz vereinzelt vor aus Rom, Verona, Aquileja. Nicht zu gedenken mehrerer Inschriften aus dem spätern Mittelalter und der neuern Zeit, wie auf Kaiser Maximilian in Augsburg und von Reuchlin in Pforzheim und Tübingen; und ebendaselbst von Melanthon. Derselbe spricht in der voranstehenden Zuschrift seinen Beifall über das Unternehmen aus: „denn jene Denkmäler, sagt er, verbreiten nicht

allein Licht über die Geschichte, sondern erwecken auch die Geister zur Bewunderung des Alterthums, welche das Studium der schönen Künste nährt"[4]).

Es folgt die Sammlung der Inschriften aus Italien durch den holländischen Gelehrten Smetius, der in den Jahren 1545–1551 in Rom sich aufhielt und das Land bereiste in Begleitung des Cardinals Ridolfo Pio (Card. Carpensis). Zurückgekehrt aber, nachdem er das Material, die Frucht seiner Forschungen nebst den Beiträgen seiner Freunde, geordnet hatte, verlor er durch Brand den grössten Theil der Handschrift nebst allen seinen Papieren; worauf er aus dem erhaltenen Rest und neuen Beiträgen das Werk herstellte (die Vorrede ist vom J. 1565), welches nach manchen Wechselfällen und seinem unglücklichen Ende im J. 1588 erschien. Er hat den Ruhm, in Behandlung der Inschriften gegenüber der herrschenden Oberflächlichkeit und Willkür die Methode eingeführt zu haben, die noch gegenwärtig gilt: die Beobachtung der Schriftzüge und der Abtheilung der Wörter, die Anzeige dessen, was nicht lesbar ist (wobei er noch unterscheidet, was durch Alter und Gebrauch erloschen oder durch Beschluss getilgt ist), so wie dessen, was undeutlich ist und nur durch Vermuthung gelesen wird (bezeichnet durch untergesetzte Punkte), endlich die Wiedergabe des Fragmentarischen ohne willkürliche Ergänzung. Er will dadurch „dem nie genug zu verehrenden Alterthum seine Ehre geben"; denen aber, welche die Form der Buchstaben und die Anordnung der Reihen vernachlässigten, wirft er vor, dass sie den Inschriften ihre „Schönheit und Majestät" nähmen[5]). Zwar eine jüngst aufgefundene Handschrift zu Neapel vom J. 1551 nebst einer Abschrift derselben zu Rom von der Hand des Aldus Manutius aus dem J. 1567, die als Entwurf dieser Sammlung sich herausstellte, erweckte Bedenken gegen das Verdienst, selbst gegen die Redlichkeit des Mannes, da sie auf Panvinius hinzuweisen schien: worüber ergiebige Verhandlungen zwischen de Rossi und Mommsen (1858. 1862) stattgefunden haben[6]). Hiernach ist von allen Seiten bestätigt, nachdem auch die Sammlung des Panvinius sich gefunden hat, dass jene Sammlung und damit auch die Ein-

theilung der Inschriften dem Smetius angehört, wie denn beides, Inhalt und Eintheilung sogar von Panvinius benutzt ist. Aber etwas räthselhaft bleibt das Verhältniss dieses Entwurfs zu der Wiederherstellung der Sammlung nach dem Brande, wie Smetius selbst sie erklärt. Seine Eintheilung ist nicht die geographische, die er verwirft, weil die Inschriften leicht ihren Ort wechseln (aber es kommt auf den Fundort an); sondern eine sachliche, in vier Klassen: die letzte bringt zum Schluss eine geringe Anzahl christlicher Inschriften aus Rom und etlichen Städten Mittel- und Oberitaliens.

Panvinius also, der mit grosser Anerkennung von Smetius spricht, hat auch selbst etwa 3000 Inschriften zusammengebracht; die Sammlung befand sich aber bei seinem frühen Tode (1568) in einem unfertigen Zustande, und ist erst jüngst in einer vaticanischen Handschrift aufgefunden[7]). Sie sollte einen Bestandtheil des grossen Werks über die römischen Alterthümer in 100 Büchern und zwar den 4. Haupttheil (Buch 79—90) bilden, dessen Vorrede und Eintheilung veröffentlicht sind[8]). Seine epigraphische Methode entbehrt jedoch der Strenge, welche Smetius fordert, dessen Rüge zum Theil gegen ihn gerichtet ist; überdies hat er durch einen Betrüger, den Ligorius, den er neben Smetius rühmt, sich täuschen lassen. — Jener Entwurf der Alterthümer hat nur das alte Rom im Auge, ohne Rücksicht auf christliche Inschriften. Aber in seinen Alterthümern von Verona, worin zahlreiche Inschriften dieser Stadt benutzt sind, werden auch einige altchristliche mitgetheilt[9]).

Während also von dieser Seite die christlichen Inschriften geringere Beachtung fanden, hielt eine reiche Ernte derselben aus Rom der jüngere Aldus Manutius, dessen handschriftliche Sammlungen die vaticanische Bibliothek bewahrt: es sind darin neben den heidnischen Inschriften die christlichen zahlreich aufgenommen; ein Band vom J. 1566—67 ist ganz mit Inschriften aus den Kirchen Roms erfüllt[10]). — Aus Unteritalien kommen einige altchristliche Inschriften, mit welchen Capacius seine Geschichte von Neapel (1607) ausstattete[11]): namentlich aus den Katakomben von Neapel; über das Cömeterium von Nola geht er leicht hinweg.

1) Mazochius Epigr. antiqua urbis. Romae 1521. p. III. a: in ponte Salario (bei Orelli n. 1162).

2) *Ebendas.* p. XLVI. b. Das Richtige hat Smetius Inscr. p. 142, a. 9. und Grut. Inscr. p. 1058, 1.

3) Apian. et Amantius Inscr. ss. vetustatis. Ingolstad. 1534.

4) Melanthon Ep. ad Amant., auch in s. Opp. ed. Bretschneider T. II. p. 697.

5) Smetius Inscr. antiq. liber. Lugd. 1588. Praefat.

6) de Rossi Relazione etc. in den Monatsber. der Berliner Akad. der W. 1858. S. 630—639. Mommsen Sulla silloge epigrafica dello Smezio, Bulletino dell' Instit. archeol. 1862. p. 44—48. de Rossi Delle sillogi epigrafiche dello Smezio e del Panvinio, Annali dell' Instit. archeol. 1862. p. 220—244.

7) de Rossi Delle sillogi etc. l. c. p. 227 ff.

8) Mai Spicileg. Rom. T. VIII. p. 659. T. IX. p. 535.

9) Panvin. Antiquit. Veron. s. oben S. 697. A. 1.

10) de Rossi Inscr. christ. urbis Romae T. I. p. XVI*.

11) Capacius Neapolitana historia. Neap. 1607. ed. 2. 1771.

2. Anwendung in der Kirchengeschichte.

§. 217.

Zu dieser Zeit wurde auch zuerst von Inschriften in der Kirchengeschichte Gebrauch gemacht durch Baronius. Denn nun begann die eigentliche Ernte altchristlicher Inschriften, als die Aufräumung der Katakomben vorgenommen und den Alterthümern derselben nachgeforscht wurde. Diese Periode wurde eingeleitet mit einem der interessantesten Funde im J. 1551: es kam im Cömeterium des Hippolytus in agro Verano die Statue des *Hippolytus* zum Vorschein, sitzend auf der Kathedra, an deren Seiten sein Ostercyklus und das Verzeichniss seiner Schriften eingegraben sind; sie erregte verdientes Aufsehn: summa omnium eruditorum laetitia apparuit, wie Baronius bezeugt[1]). Ein besonderes Interesse bot auch im J. 1574 (vor 5 Jahren, wie derselbe bemerkt) die Auffindung des Steines auf der Tiberinsel mit der Inschrift: *Semoni Sanco Deo Fidio* etc., dieselbe ohne Zweifel, welche Justin der M. auf den Simon Magus gedeutet hatte (S. 819). Baronius hat sie aufgenommen[2]); doch bestrei-

tet er, dass sie angewendet werden dürfe, um die Nachricht des Justinus von der Vergöttlichung des Simon Magus zu entkräften. So theilt er mannichfach sowohl heidnische als christliche Inschriften mit von Gräbern, öffentlichen Gebäuden, weltlichen und kirchlichen, von letzterer Art z. B. die Inschrift auf den Sieg Constantins des Gr. an dessen Bogen zu Rom und die Inschrift des Ricimer in der Kirche S. Agatha[3]). Nicht minder aus späterer Zeit: zuletzt noch die Inschrift über die Einweihung der Kirche S. Lorenzo in Lucina durch P. Cölestinus III. vom J. 1196. Und in der zweiten Auflage sind neue Funde nachgetragen: wie die Grabschrift an dem Sarcophag des Junius Bassus (s. S. 701) von dem Monumente selbst, und die Inschrift auf die Stiftung der Kirche von der Constantina aus Gruter[4]), während dieser inzwischen selbst den Baronius benutzt hatte. — Auch in den Erläuterungen zum römischen Martyrologium hat er gern Inschriften aufgenommen in Bezug auf die Heiligen, hauptsächlich ihre Bestattung und die Bewahrung oder Auffindung der Reliquien, aus den Cömeterien und Kirchen sowohl in Rom als andern Orten. Von römischen Cömeterien erwähnt er das des Callistus und darin die Grabschrift der Lucilla (31. Oct.); in Neapel hat er das Cömeterium der Vorstadt besucht, woraus unter andern das Grabmal des Bischofs Gaudiosus mit der in Mosaiken ausgeführten Grabschrift angemerkt wird (28. Oct.). Nächst dem Augenschein schöpft er aus handschriftlichen Quellen[5]) und aus gedruckten Werken älterer Schriftsteller (Paulinus von Nola, Fortunatus) und neuerer (Panvinius und besonders Aldus Manutius)[6]). So kommt auch eine Inschrift aus Würzburg vor, vom Grabe des Kilian (8. Juli). — Von seiner Zulassung unächter Inschriften wird weiterhin (S. 875) die Rede sein.

Unter Baronius machte Sirmond in Rom seine historischen und antiquarischen Studien: er war achtsam insbesondere auf die Inschriften, und manche, heidnische und altchristliche, zum Theil solche, die eben frisch aus der Erde hervorgekommen, theilt er mit in seinem Commentar zum Ennodius (Paris 1611) und zum Sidonius Apollinaris (Paris 1614).

1) Baron. Annal. a. 224. n. X. 2) a. 44. n. LV.

3) *Ebendas.* a. 312. n. LX. a. 472. n. X.

4) *Ebendas.* a. 324. n. CVIII. aus Grut. Inscr. p. 1161, 9.

5) Martyrolog. Rom. zum 3. Mai: Grabschrift des Juvenalis aus einem Ms. der Kirche zu Catana; zum 25. Sept.: Grabschrift des Anathalo aus einem Ms. des Alciatus.

6) Martyrolog. Rom. zum 8. Nov. 5. Dec. 7. Mai. — Des Aldus Manutius Orthographie ist benutzt zum 24. März, 23. Juni, 22. August.

3. Die Sammlungen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

§. 218.

Endlich erscheinen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von christlichen Inschriften die ersten grössern Sammlungen, welche die Grundlage ihres Studiums geworden sind.

Einestheils in dem allgemeinen Corpus inscriptionum von Gruter (zuerst 1603): er bringt am Schluss ausser jener handschriftlichen Sammlung des 11. Jahrhunderts nach dem vaticanischen Codex (S. 844), aus den Werken seiner Vorgänger (Mazochius, Apianus, Smetius nebst Baronius) wie aus handschriftlichen Quellen und Mittheilungen christliche Inschriften aus Italien nebst einigen aus der pyrenäischen Halbinsel, aus Gallien (Aix, Vienne) und Trier, zusammen ungefähr 150[1]). Bei Benutzung seiner Vorgänger ist er nicht immer ganz correct: wie dies in Betreff des Smetius, dessen ganze Sammlung er herübergenommen, sonst bemerkt ist. So hat er auch bei Entlehnung einer Inschrift aus Baronius (es ist die Grabschrift des Augustinus, Apostels von England), durch den Namen der Kirche irre geleitet, statt in Canterbury in Rom sie angesetzt[2]). — Nach seinem Beispiel unternahm Donius, Patricier in Florenz eine neue und ergänzende allgemeine Sammlung, zunächst in seiner Vaterstadt, dann auf Reisen in Italien, Frankreich, Spanien, worauf er mehrere Jahre in Rom sich aufhielt im Dienste des Cardinals Barberini: er brachte über 6000 Nummern zusammen und darunter eine grössere Sammlung christlicher Inschriften. Er hatte insbesondere (ausser den Steinen in der Paulskirche, s. sogleich) die Epitaphien und andere alte Denkmäler von

Päpsten, Bischöfen, Aebten, Fürsten und andern berühmten Personen gesammelt[3]). Aber er starb vor Vollendung des Werks (1646), welches erst fast ein Jahrhundert später und darum sehr verkürzt an's Licht gekommen ist (s. S. 883). Hier bilden die christlichen Inschriften die 20ste und letzte Klasse: darunter sind von ihm selbst oder seinem Amanuensis abgeschrieben (wie er stets genau bemerkt) nur stadtrömische Steine; vieles ist ihm mitgetheilt, anderes aus Handschriften genommen, namentlich aus vaticanischen, von denen eine, deren Nummer er angiebt[4]), die schon (S. 869) erwähnte reiche Sammlung des Aldus Manutius enthielt. Nur ein christlicher Stein mit bedeutsamen Figuren ist wiedergegeben[5]).

Anderntheils erscheinen ausschliesslich christliche Inschriften und zwar aus den römischen Cömeterien, gesammelt von Bosio (s. S. 697), in dem ersten Hauptwerk über dieselben (Rom 1632); darauf in der lateinischen Bearbeitung von Aringhi (Rom 1651).

Auch werden Inschriften aus römischen Kirchen gesammelt. Die beiden, deren Fussböden am reichlichsten damit besetzt waren, sind die Paulskirche und S. Martini in montibus: eine Beschreibung der letztern von Filippini, welche auch einige Inschriften enthält, erschien 1639[6]); und in demselben Jahr liess Cardinal Franc. Barberini die Inschriften ihres Fussbodens abschreiben[7]). Die Inschriften aus dem Fussboden der Paulskirche aber, heidnische und christliche, sind von Donius copirt, jedoch später in seinem Werk, weil schon von anderer Seite veröffentlicht (S. 881), nicht mit abgedruckt[8]).

1) Gruter Inscr. Roman. corpus cur. Graevii T. II. p. 1048—1062. 1161f.

2) *Ebendas.* p. 1161, 7.

3) Gori Praefat. ad Donii Inscr. p. XX.

4) Donius Inscr. Cl. XX. n. 59. 82: cod. Vatic. 5241.

5) *Ebendas.* n. 118. Es ist der Stein bei Bosio Roma sotterr. p. 302. Aringhi T. II. p. 19. zuletzt bei de Rossi (s. A. 7) T. I. p. 210.

6) Bunsen in d. Beschreib. der St. Rom III, 2. S. 239f.

7) Die Handschriften nachgewiesen von de Rossi Inscr. christ. urbis Romae T. I. p. XXIII*.

8) Gori l. c. p. XIX.

4. Fälschung von Inschriften.

§. 219.

Schon seit länger war der Betrug geschäftig in der Fabrication von Inschriften, womit die Kritik nicht gleichen Schritt hielt: es fehlte an der Vorsicht oder der Prüfung, zuweilen auch an dem Muth jenem entgegenzutreten.

Die Fälschung ist aber verschiedenartig, indem entweder Inschriften ganz oder durch Einschaltung und Ergänzung theilweise erdichtet, oder nur ächte Inschriften auf Steine, als wären diese alt, übertragen sind. Ein auffallendes Beispiel der letztern Art wird weiterhin (S. 889) vorkommen. Jene Fälschung des Inhalts aber hat zuerst in grossem Maassstab nach der Mitte des 16. Jahrhunderts Pirro Ligorio aus Neapel verübt, ein geschickter Maler und Zeichner und sogar eine Zeit lang Architect der Peterskirche († 1583), viel beschäftigt mit Alterthümern, aber ungelehrt; gleichwohl wusste er seine Fabricate, meist Nachbildungen, Umbildungen oder Combinationen ächter Inschriften bei gelehrten Zeitgenossen Panvinius, Fulvius Ursinus u. A. anzubringen, worauf sie in die grossen Sammlungen, besonders von Gudius übergegangen sind. Dies Trugsystem war schon von Fabretti und Norisius gestraft; neuerdings hat die Durcharbeitung seines ganzen handschriftlichen Apparats zu Turin durch Henzen, um die Inschriften, die allein auf seinem Zeugniss beruhen, zu ermitteln und auszuscheiden, auch den vollständigen Einblick in sein Verfahren eröffnet, da bei ihm nicht selten die ächten, die er zum Vorbilde nahm, und die gefälschten zusammengestellt sind[1]. Es scheint jedoch, dass diese Fabrik auf christliche Inschriften sich nicht erstreckt hat. — Ein anderer grosser Betrüger ist der Dominikaner Annius von Viterbo, der griechische und lateinische Inschriften von seiner Erfindung vergraben und nach einiger Zeit wieder ausgraben liess, um den Schein des Alterthums ihnen zu verleihen: unter andern ist von ihm eine Inschrift des Langobardenkönigs Desiderius, welche Gruter aufgenommen hat[2].

Damit verwandt ist das, schon im Mittelalter (s. S. 851 ff.) wahrgenommene Verfahren, zweifelhafte Reliquien oder selbst historische Thatsachen durch eine Inschrift zu bestätigen und deren rechtzeitige Auffindung zu veranstalten. Ein merkwürdiges Beispiel kommt bei Baronius vor. Es fragte sich, ob Felix II., Gegenbischof des Papstes Liberius, unter K. Constantius Märtyrer geworden (in der That hat er ihn überlebt und ist erst im J. 365 gestorben) und ob er aus dem römischen Martyrologium zu streichen sei; Baronius war gegen die Anerkennung, Cardinal Sanctorius dafür: grade als hierüber gestritten wurde, im J. 1582, kam in der Krypte von S. Cosma e Damiano in einem Marmorsarcophag der Leib des Felix zum Vorschein mit der Inschrift: *Corpus S. Felicis papae et martyris qui damnavit Constantium*, — und nun gab Baronius nach, jedoch hauptsächlich bestimmt durch päpstliche Autorität, mit einer würdigen Erklärung[3]). Indessen blieb der Streitpunkt stehen[4]): und eine strengere Kritik hat sich durch jene vorgebliche Entdeckung nicht imponiren lassen. — Auch sonst hat Baronius besonders aus der ältesten Zeit manche unächte Inschriften, wie die schon erwähnte auf den angeblichen Bischof Anathalo, der ein Schüler des Apostels Barnabas und nach ihm zweiter Bischof von Mailand gewesen sein soll[5]); sogar einige mit Jahren der christlichen Aere: eine gleichfalls in seinem Martyrologium[6]) auf den Mercurialis, Bischof von Forli vom J. 156, die sammt seinem Leichnam daselbst im J. 1576 aufgefunden wurde; eine andere aus Verona, welche den Tod des Kaisers Philippus fälschlich zum J. 253 setzt, letztere in seinen Annalen[7]). In diesen führt er auch jene prophetische Inschrift, die im J. 780 in einem thracischen Grabe gefunden sein soll (S. 832) nach der „wunderwürdigen Erzählung des Theophanes" auf: da alle griechischen und lateinischen Historiker sie aufgenommen, will er sie nicht übergehen[8]). Jedoch die durch ein Wunder hergestellte Grabschrift auf Beda (S. 854) verwirft er mit Berufung auf dessen ächtes Epitaphium[9]).

Ebenso hat Gruter sich täuschen lassen: er nahm unter andern die Inschrift bezüglich auf die Neronische Verfolgung in Spanien auf, so wie unter den christlichen jene auf den Bischof

Anathalo von Mirocles[10]). — Und manches Falsche bringen die Herausgeber der Roma subterranea, wie die Grabschrift auf einen Marius, dux militum, Märtyrer unter Hadrian, und auf einen Alexander, Märtyrer unter Antoninus[11]), welche seitdem in Umlauf geblieben und viel besprochen sind.

1) Henzen Ueber die Mss. des Pirro Ligorio in Turin, Monatsber. der Berliner Akad. d. W. 1856. S. 40. Eine eindringende Kritik einiger seiner Inschriften von Annibale degli abbati Olivieri (1764) s. bei Orelli Inscr. T. I. p. 43ff.

2) Mabillon Iter Ital. p. 158. Vergl. Blume Iter Ital. T. II. p. 247f.

3) Baron. Annal. a. 357. n. LXII. Martyrolog. Rom. 29. Jul.

4) Vergl. Montfaucon Diar. Ital. p. 176 Fronto zum Kalendar. Rom. p. 186. ed. Veron. Georgi zum Martyrolog. Adonis p. 362.

5) Baron. Martyrolog. Rom zum 25. Sept. 3. Dec.

6) *Ebendas* zum 23. Mai.

7) Annal. a 253. n. II. Dagegen s. Jan Hist. aerae christ. p. 70. Vergl. Ideler Handb. der Chronol. Th. II. S. 366.

8) Annal. a. 780. n. VIII.

9) Annal. a. 731. n. XXIV. und Martyrolog. Rom. zum 27. Mai.

10) Gruter Inscr. p. 238, 9. 1161, 6.

11) Bosio Roma sotterr. p. 217. 216. Aringhi T. I. p. 525. 524.

Zweite Abtheilung. Von der Mitte des 17ten bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts.

1. Die Ausbreitung der epigraphischen Studien bis zu Anfang des 18. Jahrhunderts.

§. 220. In Deutschland, England, Frankreich.

Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hat mit der Ausbreitung der epigraphischen Studien überhaupt in den verschiedenen Ländern, auch die Sammlung und Erläuterung der christlichen Inschriften ihren Fortgang.

Zuerst war es ein deutscher Arzt, Reinesius in Leipzig, der bis in sein hohes Alter († 1667 im 80. Jahre) zur Ergänzung des Gruterschen Corpus die Inschriften sammelte, die seitdem bekannt geworden waren, auch handschriftliche Mittheil-

lungen empfing und Erläuterungen hinzufügte: sein Werk kam jedoch erst nach seinem Tode heraus (1682)[1]). Auch hier bilden die christlichen Inschriften eine eigene, die letzte Klasse: die aus Rom sind vornehmlich den beiden Werken über das unterirdische Rom entlehnt.

Bald darauf erschien in England die erste Sammlung von Inschriften in compendiarischer Gestalt, nehmlich in usum juventutis rerum antiquarum studiosae, von Fleetwood, Fellow des Kings-College in Cambridge, in zwei Theilen (1691)[2]), deren erster eine Auswahl der heidnischen Inschriften aus Gruter, Reinesius, Spon (s. sogleich) und andern epigraphischen Werken giebt, der zweite alle bis dahin erschienenen christlichen enthalten soll, darunter auch spätere, innerhalb des ersten Jahrtausends. Die christlichen Inschriften sind alphabetisch geordnet, die griechischen und lateinischen gemischt; hin und wieder mit Erläuterungen versehen, hauptsächlich nach Reinesius. Es ist wie das erste, so bis jetzt das einzige Handbuch altchristlicher Inschriften, auch noch von neuern Kirchenhistorikern benutzt; aber wenig brauchbar. Auf Genauigkeit ist nicht zu rechnen, — nicht einmal die Quellen, woher in jedem Fall die Inschriften genommen, sind angegeben. Der Boden von England selbst hat dazu gar nichts beigesteuert, da es an altchristlichen Inschriften fast ganz dort fehlt.

Anders in Frankreich, wo im Süden eine Bevölkerung, die zu den ältesten Christen gehört, manche monumentale Spuren zurückgelassen hatte, die mehr und mehr an's Licht kamen. Hier zeigen sich im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts zwei Alterthumsforscher, die auch in der christlichen Epigraphik eine eingreifende Stellung einnahmen, Jacob Spon und Mabillon. Der erstere, angeregt durch den epigraphischen Reichthum seiner Vaterstadt Lyon, jener berühmten altchristlichen Märtyrerstätte, hat, obwohl ein Arzt, den Ruhm erworben, zu den Fortschritten der lateinischen Epigraphik am meisten unter allen französischen Gelehrten bis auf die Gegenwart beigetragen zu haben (wie Renier anerkennt in der neuen Ausgabe seiner Alterthümer von Lyon)[3]). Er studirte und sammelte die Inschriften sowohl

speciell von Lyon (es waren deren etwa 120 ihm bekannt) als aus dem Alterthum überhaupt: um Neues zu finden, durchwanderte er Italien (wo er auch die Gruterschen Inschriften mit den Originalen verglich und berichtigte), Dalmatien, Griechenland und Kleinasien in den Jahren 1675 und 1676; er brachte an 2000 ungedruckte Inschriften heim, von denen eine Anzahl seiner Reisebeschreibung beigegeben ist (zuerst 1678 in drei Bänden, der dritte enthält die Inschriften)[4]), welche auf lange hin das Handbuch für Reisende nach Griechenland wurde. Ueberhaupt brachte er an 3000 lateinische und 600 griechische Inschriften zusammen. Seine beiden epigraphischen Hauptwerke sind die Untersuchungen über die Alterthümer von Lyon (1673) und die Miscellanea (1685)[5]). Jenes enthält auch eine Anzahl altchristlicher Inschriften aus Lyon und eine aus Vienne nebst mehreren aus dem Mittelalter bis in die neuere Zeit: unter diesen am merkwürdigsten wegen der Person, die sie angeht, die des Pariser Kanzlers Johann Gerson. In dem andern Werk waltet allerdings das Interesse für die klassischen Denkmäler vor (die auch in dem ersten den grösseren Raum einnehmen). die christlichen stehen in zweiter Linie: doch theilt er mehrere inschriftliche aus dem christlichen Alterthum mit, am merkwürdigsten das Testament einer christlichen Frau zu Ravenna, auf Kork geschrieben, — so wie einige jüdische, und aus dem Mittelalter eine Mosaikinschrift zu Rom, eine langobardische und etliche byzantinische. Dieser Mann flösst noch dadurch ein besonderes Interesse ein, dass er muthig seinen reformirten Glauben bekannte und unter den Verfolgungen in der Fremde starb (1685).

Mabillon hingegen, ohne die Inschriften überhaupt zu einem vorwaltenden Studium zu machen, hat doch, weil den christlichen Alterthümern näher stehend, grade diesen Zweig derselben wesentlich gefördert. Nicht allein, dass er in seinen Analekten die schon erwähnte Sammlung römischer, heidnischer und christlicher Inschriften aus der Handschrift von Einsiedeln veröffentlichte, er hat auch auf seiner italienischen Reise (s. S. 712) nach den Steinen selbst sich umgesehn. Ein Zeichen ist die

(schon von Poggio gemachte) Bemerkung über die Pyramide des Cestius: dass Petrarca sie für das Grabmal des Remus genommen, ungeachtet die Inschrift noch jetzt bipedalibus literis vorhanden sei[6]). Auch er traf, wie einst Ciriaco (s. S. 658), woran er selbst erinnert, auf einen unwissenden Geistlichen zu Otricoli, der, als er von Mabillon erkundet, dass er die alten Buchstaben erforsche, und aus der Sprache vernommen hatte, dass er ein Franzose sei, versetzte: es sei die Weise der Franzosen, den in Italien vergrabenen Schätzen nach Art der Zaubrerinnen nachzuspüren und sie in die Heimath mitzunehmen[7]). Mabillon besuchte in Rom insbesondere die Katakomben und hat in seiner Reisebeschreibung einige altchristliche Inschriften mitgetheilt und erläutert. Sodann ist von ihm eine wichtige kritische Frage eindringlich verhandelt. Zwar lässt er etliche zuvor erwähnte Inschriften aus der Roma subterranea unbeanstandet durchgehen[8]), deren Aechtheit schwerlich haltbar ist. Aber mit einsichtiger Abwehr trat er auf gegen den Missbrauch, der mit den Gebeinen angeblicher Heiliger getrieben wurde, die neu aufgefunden ohne sichere Namen, mit erfundenen Geschichten ausgestattet und der Verehrung hingegeben wurden, — und gegen die leichtsinnige Ausdeutung der Inschriften, da man heidnische für christliche nahm. Schon in dem Iter Italicum hatte er solche Fälle gerügt[9]). Er brachte darauf die Sache eigens zur Sprache in einem Briefe unter dem Namen des Eusebius Romanus, über die Verehrung unbekannter Heiligen (1698)[10]): worin er untersuchte, durch welche Kennzeichen die christlichen Grabschriften von den heidnischen und wiederum die Märtyrerinschriften von denen der übrigen Christen zu unterscheiden seien; sodann zu der Art des Cultus der ungenannten Heiligen überging und für die Handhabung der Sache kritische Regeln aufstellte. Seine Behandlung ist wie immer, bündig und umsichtig: wenn auch einige thatsächliche Punkte einer Abänderung bedürfen, wie die Behauptung, dass in heidnischen Grabinschriften kein Datum vorkomme und dass die Formel sub ascia d. ausschliesslich heidnisch sei[11]). Das Schreiben machte grosses Aufsehn, zog ihm aber auch eine Anklage in Rom zu, und schon drohte eine Censur von

dort; indessen trat der Papst dazwischen, Mabillon seinerseits änderte und milderte einige Stellen, und so erschien der Brief wieder (1705)[12]. Ausserdem sind ihm besonders reichliche Mittheilungen über mittelalterliche Inschriften von Kirchen, Klöstern und Grabmälern zu verdanken sowohl in seinen Analectis, wofür er sie aus schriftlichen Quellen entnahm (ausgenommen das Epitaphium der Ethgiva, welches er fugientibus litteris jam paene obliteratum aus der Krypte des Klosters des Medardus hervorbrachte)[13], imgleichen dem Iter Germanicum und Italicum, als zumal in seinen grossen Werken über den Benedictinerorden.

Mindere Bedeutung für die christliche, wenigstens die altchristliche Epigraphik hat der andere grosse Benedictiner Frankreichs, Mabillons jüngerer Zeitgenosse, Montfaucon. Er theilt allerdings in seinem Diarium Italicum einige altchristliche Inschriften mit; doch ist er auch hierin nicht genau (vgl. S. 718)[14]. In seinem auch schon besprochenen archäologischen Hauptwerk, welches dem klassischen Alterthum gewidmet ist, jedoch bis in's fünfte christliche Jahrhundert hinabreicht, kommen christliche Inschriften nur ausnahmsweise vor: nämlich abgesehn von den Abraxasinschriften, die er ausführlich mittheilt (s. S. 719), einige Grabinschriften[15]. Dagegen hat er mehrere mittelalterliche Inschriften aus dem byzantinischen Reiche sowohl in dem Diarium Italicum als in seiner Palaeographia Graeca aufgenommen.

1) Reines. Syntagma inscriptionum. Lips. 1682.

2) Fleetwood Inscriptionum antiq. Sylloge. Lond. 1691.

3) Renier zu Spon Antiq. de Lyon 1855 (s. A. 5) p. VIII.

4) Spon et Wheler Voy. d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant. Lyon 1678. 3 Bde. Amsterdam 1679. 2 Bde.

5) Spon Recherches des antiquités de la ville de Lyon. Lyon 1673; neue Ausgabe von Monfalcon 1855. — Miscellanea eruditae antiquitatis. Lugd. 1685. Von letzterem vergl. oben S. 46.

6) Mabillon Iter Italicum p. 152. 7) p. 46. 44. 8) p. 138 ff.

9) *Ebendas* p. 225.

10) Eusebius Romanus Epist. de cultu Sanctorum ignotorum. Par. 168

11) *Ebendas.* c. 10. — c. 8. vergl. c. 22.

12) Auch in s. Vet. Analect. ed. nov. p. 552 ff. Die Verhandlungen f

den sich in den Ouvrages posthumes de Mabillon et Ruinart par Thuillier T. I. 1724.

13) Vet. Analect. p. 377.

14) Montfaucon Diar. Ital. p. 100. giebt die Inschrift von dem Ambon des Agnellus in Ravenna: Servus *tuus* Agnellus etc.; es steht aber Servus XPI, s. die Abbildung bei Spreti Hist. Rav. T. I. Inscr. n. 291. Tav. VIII.

15) Id. Antiq. expl. Suppl. T. III. p. 171.

§. 221. In Italien.

Der Schwerpunkt der christlich-epigraphischen Studien liegt aber seit dem Ende des 17. Jahrhunderts in Italien, nicht sowohl wegen der Behandlung, als wegen des Materials. Denn Rom geht voran mit seinen unerschöpflichen Schätzen. Zuvörderst sind es, wie in der ersten Hälfte des Jahrhunderts (S. 873), so auch in der zweiten die Kirchen, aus welchen Inschriften an's Licht kommen. Gleich zu Anfang erschienen die zahlreichen altchristlichen (nebst den heidnischen) Inschriften der Paulskirche (1654)[1]). Ferner wurden durch Ciampini in den zuvor (S. 725) genannten beiden Werken, ausser dem in Marmor geschriebenen Ostercyclus der Kathedrale zu Ravenna, die Inschriften zu den Mosaikmalereien veröffentlicht (1690—99): sie gehören hauptsächlich römischen Kirchen an; nächstdem sind besonders bemerkenswerth die griechischen Inschriften der Kirche zu Bethlehem, die (aus Quaresmius Elucidatio terrae sanctae) hier wiederholt werden.

Sodann die Inschriften aus den römischen Cömeterien. Es wurden solche Schätze in ausgedehntem Maasse gehoben und gesammelt vornehmlich durch zwei Männer, welche das Amt als Aufseher über die Ausgrabungen in den Katakomben und über die Reliquien bekleideten: Fabretti und Boldetti. Mit ihnen war auch Mabillon befreundet: und er erwähnt, wie er von diesen beiden nebst Schelstrate im J. 1686 in das Cömeterium des Pontianus geführt sei[2]). Fabretti, durch seine Stellung begünstigt, legte sowohl eine eigene Sammlung von Inschriftsteinen, heidnischen und christlichen an (die er in seinem Werk durch

Einschliessung mit Linien und römische Ziffern kenntlich macht), als er auch eifrig Copien sammelte, wofür insbesondere die grosse von Card. Franc. Barberini angelegte Sammlung ihm zu Gebote stand. Aber es ist bitter gerügt, dass er die darin befindlichen Arbeiten Doni's wissentlich benutzte, ohne diesem die Ehre zu geben[3]). Sein Werk (1699)[4]) enthält ausser manchen in andern Abtheilungen zerstreuten altchristlichen Inschriften für diese ein eigenes Kapitel (VIII), vornehmlich aus den römischen Cömeterien, wenige von auswärts: sie sind alphabetisch geordnet, erst die lateinischen, dann die griechischen. — Und Boldetti nahm in seinen ausschliesslich den christlichen Grab-Alterthümern gewidmeten Osservazioni (1720) (s. oben S. 725) zahlreiche Inschriften auf, sowohl früher bekannte als neu ausgegrabene, die (hauptsächlich im ersten Theil des zweiten Buchs) nach gewissen Rubriken geordnet werden; doch ist er ungenau in der Textbehandlung wie in der Bezeichnung ihrer Herkunft. Aber ein bleibendes Verdienst ist die Anlage einer kleinen Sammlung werthvoller Inschriften in der Vorhalle der Kirche S. Maria in Trastevere, bei der er Canonicus war. Welche Anklage gewisse Steine hervorriefen, die hier zugelassen waren, und wie Marangoni darauf geantwortet hat, ist früher (S. 738) dargelegt.

Zu diesen Grabschriften kommen in derselben Zeit die Inschriften bemalter Gläser, die gleichfalls aus den römischen Cömeterien stammen, in dem (S. 725 erwähnten) Werk von Buonarroti (1716); worauf Fabretti schon hingewiesen hatte[5]).

1) Inscr. antiquae basilicae S. Pauli ad viam Ostiensem. Rom. 1654.
2) Mabillon Iter Ital. p. 136.
3) Gori Praefat. zu Doni Inscript. p. XVIIIf.
4) Fabretti Inscr. antiquarum explicat. Rom. 1699. 5) p. 593.

2. Die Sammlung und Erklärung der Inschriften im 18. Jahrhundert.

§. 222.

Hierauf in dem zweiten und dritten Viertel des 18. Jahrhunderts breitet sich das Studium und die Kunde der christ-

lichen Inschriften weiter aus: sowohl innerhalb der gesammten Epigraphik als in selbständiger Forschung und Darstellung.

Jene schreitet vor einestheils in neuen allgemeinen Sammlungen. Es wurden erstens in einem und demselben Jahr zwei Inschriftenwerke herausgegeben, die schon im vorigen Jahrhundert angelegt, aber liegen geblieben waren. Das eine, die schon genannte Sammlung von Donius, welche Gori herausgab (zu Florenz 1731), nachdem er von 6000 Inschriften etwa 2000 ausgewählt hatte: nicht willkürlich, sondern durch Ausschluss derer, die seitdem bekannt gemacht waren in den Sammlungen von Reinesius, Spon, Fabretti. Hiernach beträgt die Zahl der christlichen noch 121; Gori hat dieser Klasse einen besondern Index zugegeben. — Das andere Inschriftenwerk ist von Marquard Gudius, herausgegeben von Hessel (Leuwarden 1731), wo diese aber nur eine untergeordnete Stelle einnehmen.

Zugleich wurde von zwei Seiten eine neue allgemeine Inschriften-Sammlung vorbereitet, von Muratori und Maffei. Doch hatte Muratori schon im ersten Theil seiner Anecdota vom Jahre 1697 (s. oben S. 721) die Absicht angekündigt eine Sammlung unedirter Inschriften herauszugeben, wofür sehr alte Papiere der ambrosianischen Bibliothek ihm vieles darboten[1]): zugleich theilte er daraus eine Berichtigung mit zu einer Inschrift bei Gruter und einige altchristliche Inschriften aus der ambrosianischen Basilica[2]). Sein Thesaurus nach erweitertem Plan erschien erst seit 1739[3]); die christlichen sind bei ihm ebenfalls in Eine Klasse gebracht (T. IV). Indessen hat er der ersten Anforderung, der Genauigkeit im Wiedergeben des Textes so wie der Sorgfalt in Benutzung der Vorgänger nicht entsprochen, — ein Mangel, der schon von Maffei und Hagenbuch gerügt ist; und jüngst hat die Vergleichung jener ambrosianischen Papiere so wie der ptolemäischen vom J. 1666, aus denen er geschöpft hat, auf's neue seine „Willkür und Nachlässigkeit" bewiesen[4]). — Maffei hingegen, ein kritischer Mann (von dessen Lapidar-Kritik noch die Rede sein wird S. 888), veröffentlichte seinen Prospect im J. 1732, beschränkte aber, nach Muratori, sich darauf, ausser den Inschriften Verona's die unedirten aus dem übrigen Italien

und aus Wien, die er meist selbst von den Originalen copirt hatte, an's Licht zu stellen, noch über 2000, in seinem Museum Veronense (1749) (s. S. 735). Da er einer geographischen Ordnung folgt, sind die christlichen bei ihm zerstreut: übrigens ist er erfüllt von der Bedeutung der christlichen Inschriften und spricht sich darüber, wie sie namentlich als Zeugnisse des Glaubens der alten Christen dienen, lebhaft aus in seiner Dedication an P. Benedict XIV. — Darauf gab noch Donati zu dem Thesaurus Muratori's ein Supplement in seinem Neuesten Thesaurus[5]), wo ebenfalls die christlichen Inschriften am Schluss eine eigene Klasse bilden, die aber nur Eine Nummer enthält, den Marmorkalender aus Neapel (T. II).

Anderntheils finden sich christliche Inschriften den heidnischen beigefügt in den vielen besondern Sammlungen, die jetzt länder- und städteweise erfolgen: so erhält Toscana seine Sammlung von Gori (1726), Pesaro von Olivieri (1738), Turin von Rivautella und Ricolvi (1743. 47), Verona von Maffei (1749, s. zuvor); ein neu entdecktes römisches Cömeterium ist beschrieben von Marangoni (Acta S. Victorini App.). Die Inschriften der Bibliothek des Camaldulenser-Klosters auf Monte Celio, herausgegeben von Blasius und Sandrius, erschienen bei Oderici (1765, s. S. 885); die Sammlung Passionei, nehmlich von dem Cardinal Domenico P. und dessen Neffen Benedetto, gab der letztere heraus (1763). Für Mittel- und Oberitalien tritt auch Zaccaria ein, der auf seinen Reisen in den J. 1742—52 und 1753—57 neben literarischen Forschungen epigraphische Zwecke verfolgte; daher seine beiden Reisewerke (s. S. 737) eine Anzahl altchristlicher Inschriften bringen. Es folgen aus Unteritalien die epigraphischen Werke: für Benevent von de Vita (1754), für Sicilien von Torremuzza (zuerst 1769), für Regino von Morisani (1770). Und von altchristlichen Inschriften ausserhalb Italiens: einige griechische bei Paciaudi (Monum. Peloponn. 1761). — Zu derselben Zeit wird durch Reisende die Epigraphik des Orients, namentlich von Kleinasien erschlossen; es erschienen die Werke von Chishull (1728) und Pococke (1752): unter der Menge von Inschriften des heidnischen Alterthums finden sich auch einige christliche.

Eine werthvolle Sammlung ausschliesslich christlicher Inschriften vor dem 7. Jahrhundert fügte Allegranza seinem Buch von den Gräbern der Christen in den Kirchen (1773) bei[6]).

Zweitens trat in dieser Zeit speciell für die *Erklärung der christlichen Inschriften* eine Reihe bedeutender Abhandlungen an's Licht. Die erste ist von Lupi, der über die Grabschrift der Severa einen reichhaltigen Commentar veröffentlichte (1734)[7]): womit er zu einer systematischen Behandlung der christlichen Inschriften den ersten Anstoss gab. Ferner hat Muratori im Zusammenhang der Alterthümer Italiens über dessen altchristliche Inschriften mit Beziehung auf die Verehrung der Heiligen eine eigene Abhandlung (1741)[8]). Für einige schwierige Inschriften des christlichen Alterthums gab Corsini eingehende Erläuterungen (1749)[9]). Und Oderici commentirte eine Anzahl christlicher Inschriften aus Rom, die er nach den Originalen veröffentlichte (1765)[10]). — In der Schweiz hatte Hagenbuch ein grosses epigraphisches Wissen zusammengebracht, er hat hin und wieder christliche Inschriften in seinen Kreis gezogen und jedenfalls sein Interesse daran zu erkennen gegeben[11]). Doch seine Behandlung derselben geht mehr auf Aeusserliches, namentlich auf chronologische Beziehungen[12]). Ueberhaupt aber ist er weitschweifig und dadurch weniger fruchtbar geworden: worüber er neuerdings, von Mommsen hart angelassen ist[13]).

1) Muratori Anecdota ex Ambros. bibl. T. I. p. 141.

2) *Ibid.* p. 141. 188.

3) Id Novus thesaurus vet. inscriptionum. Mediol. 1739—1742.

4) Henzen in den Monatsber. der Berliner Akad. d. W. 1857. S. 527.

5) Donati Vet. inscriptionum graec. et lat. novissimus Thes. Lucae. 1775. 2 Bde.

6) Allegranza De sepulcris christianorum in aedibus sacr. Accedunt inscr. sepulcrales christ. Mediol. 1773.

7) Lupi Epitaphium Severae martyris illustratum. Panormi 1734.

8) Muratori Antiq. Ital. medii aevi T. V. 1741. Diss. 58. Vergl. oben S. 722 f.

9) Corsini Notae Graecorum, Append. Florent. 1749.

10) Oderici Diss. in aliquot ined. veterum inscript. Rom. 1765.

11) Hagenbuch bei Orelli Collect. T. II. p. 361.

12) Hagenbuch Ep. epigr. Turici 1747. Seine Erklärung einer griechischen Inschrift zu Florenz hat Gori abdrucken lassen, Inscr. in Etrur. urb. P. III. Praefat.

13) Mommsen Inscript. Helvet. p. VI.

3. Die Theologie der Inschriften im 18. Jahrhundert.

§. 223.

Unter dieser mannichfaltigen Arbeit in Sammlung und Erklärung der Inschriften ist man aber auch des letzten theologischen Zwecks eingedenk: nehmlich das reiche Material zu verwenden zum Aufbau der Kirchengeschichte, insbesondere der kirchlichen Alterthumskunde, woran um die Mitte des 18. Jahrhunderts von verschiedenen Seiten ernstlich Hand angelegt wird.

Gori, nachdem er die von ihm selbst gesammelten Inschriften Toscana's herausgegeben und die allgemeine Sammlung Doni's bearbeitet, nun auch den christlichen Alterthümern sich zugewendet hatte (s. S. 736), fasste den Plan ein Martyrologium lapidarium aufzustellen[1]), der jedoch nicht zur Ausführung gekommen ist. Aber Mamachi ist der erste, der die christlichen Inschriften für seine Darstellung der kirchlichen Alterthümer, insbesondere der Sitten benutzt hat[2]). Desgleichen hat Bianchini für seine monumentale Kirchengeschichte (s. S. 733) sie verwendet, nehmlich heidnische Consularinschriften in die Tafeln aufgenommen für den chronologischen Theil, auch eine Anzahl christlicher, obwohl die beiden ersten Jahrhunderte, auf welche diese Geschichte sich beschränkt, kaum mit Sicherheit deren hergeben. — Im Einzelnen hat an solchen Bestrebungen ein deutscher Philolog, der schon (S. 730) genannte Walch, Professor in Jena, Theil genommen, da er jene angeblich in Spanien gefundene Inschrift, als Beweis einer Neronischen Verfolgung daselbst, gelehrt erklärte und auf's neue gegen die Kritik Hagenbuchs, der die Unächtheit der Inschrift darzuthun suchte, diese Verfolgung ausführlich erörterte[3]). Auch exegetisch für das Evangelium Matthäi wurden die Inschriften von ihm nutzbar gemacht in einer Folge von Programmen, die nach seinem Tode gesammelt er-

schienen[4]); es sind hauptsächlich Inschriften des klassischen Alterthums, wodurch evangelische Ausdrücke und Sprüche erläutert werden, doch kommen auch christliche Inschriften zur Sprache. Zugleich haben einige deutsche Theologen den Inschriften ein Zeugniss gegeben: in religionsgeschichtlicher Hinsicht, für die Frage, ob schon den Heiden die Lehre von der Auferstehung bekannt gewesen, zog Mosheim einige angeblich heidnische in Betracht[5]). Und was das praktisch-christliche Moment betrifft, so bekannte Bengel noch in späten Jahren den Eindruck, den er als Knabe von den in der Kirche angeschriebenen Sprüchen aus dem Briefe an die Römer über Tod, Sünde, Gerechtigkeit u. s. w. empfangen hatte[6]).

Endlich gab Zaccaria eine Abhandlung de veterum christianarum inscriptionum in rebus theologicis usu[7]): allerdings mit Hervorhebung gewisser römisch-katholischer Dogmen und Einrichtungen, wie des Primats des Petrus, des Mönchsthums, des Sakraments der Firmelung, die bei den Inschriften keineswegs sich aufdrängen.

1) Gori Symbol. litter. Vol. V. p. 64.

2) Mamachi Orig. et antiq. eccles. T. III. 1751.

3) Joh. Ern. Imm. Walch Marmor Hispaniae antiquum vexationis Neronianae insigne documentum. Jen 1750. Persecutionis Christianorum Neronianae in Hisp. ex antiq. monum. probandae uberior explanatio. Jen. 1753. Dazu kommt Christianorum sub Diocletiano in Hispania persecutio quam ex antiquis inscr. percensuit. Jen. 1751.

4) Id. Observationes in Matthaeum ex graecis inscript. Jenae 1779.

5) Moshem. Diss. qua docetur J. Christum resurrectionem mortuorum corporum qualem Christiani credunt ex tenebris in lucem revocasse §. XI. XII., in s. Diss. ad hist. eccles. pertin. Vol. II. Altonav. 1743. p. 610 ff.

6) Bengels Leben von Wächter S. 3.

7) Als erste seiner Dissertatio duplex. Venet. 1761.

Dritte Abtheilung. Von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart.

Auch in dieser Zeit behaupten in der wissenschaftlichen Thätigkeit Italiens die gesammten epigraphischen Studien eine

hervorragende Stelle. Doch nehmen im Lauf des gegenwärtigen Jahrhunderts Frankreich und Deutschland ihren Antheil daran. Und zumal für die christliche Epigraphik ist diese Periode von entscheidender und grundlegender Bedeutung. Einen Abschnitt darin bezeichnet aber noch der Anfang der vierziger Jahre.

a. Bis 1844.

1. Die Theorie der Inschriften.

§. 224.

Während in diesem Zeitraum das Material durch neue Funde und Sammlungen ausserordentlich zunimmt, liegt der eigentliche Wendepunkt, womit in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine neue Periode der Epigraphik anhebt, doch vielmehr in der wissenschaftlichen Behandlung.

Die Bearbeitung der Inschriften des klassischen Alterthums ging darin voran. Die formale Seite oder die kritische Methode wurde, nicht ohne Skepticismus, von Maffei ausgebildet, dessen Ars critica lapidaria, leider unvollendet, nach seinem Tode (er starb 1755) erschien (1775)[1]: er entfernt sich darin nicht vom Boden des klassischen Alterthums, ausser dass er unerwartet einmal in eine antiprotestantische Polemik geräth mit van Dale, in Betreff des pontifex maximus[2]. Auch nur beiläufig werden die christlichen Inschriften berührt in einem zweiten und ausgeführten Hauptwerk, welches die Sprache und die Anlage (stilus) der lateinischen Inschriften zum Gegenstande hat, von Morcelli (1781)[3], die Frucht sechsjähriger Arbeit: worin er nach dem Muster der alten Inschriften, die in Klassen getheilt, in reichlicher Exemplification mit gelehrten Erläuterungen vorgelegt werden, und in deren Eigenthümlichkeit er weiter einführt, eine praktische Anleitung zur Herstellung von Inschriften bezweckt, welche den Charakter der Klassicität nicht verleugnen. — Eine Einleitung in das Studium der alten lateinischen Inschriften gab Zaccaria (1770)[4]: es ist ein Compendium in 3 Büchern, über die Bedeutung der Inschriften für die verschiedenen Zweige der

Alterthumskunde, über ihren Inhalt und über die Methode der Behandlung. Der Verfasser hat ausschliesslich heidnische Inschriften im Auge.

Für die christlichen Inschriften aber tritt Pelliccia ein, dessen Verdienst um die christlichen Alterthümer (durch sein Werk de christianae ecclesiae politia, zuerst 1777) schon vorhin angezeigt ist. Daran schliessen sich seine epigraphischen Arbeiten, denn er gab demselben ausser einer Abhandlung de coemeterio Neapolitano, worin er auch die wenigen dort noch befindlichen Inschriften gesammelt, eine andere bei: de re lapidaria et siglis veterum Christianorum. Hier handelt er in seiner bündigen und genauen Weise von dem Charakter (stilus), insbesondere der Orthographie der christlichen Inschriften, von den Kennzeichen, die ihnen mit den heidnischen gemeinsam, so wie von denen, die theils den heidnischen theils den christlichen Inschriften eigenthümlich sind, endlich von der Zeitbestimmung derselben. Die Abhandlung, die noch immer dienen kann in die altchristliche Epigraphik einzuführen, ist von Binterim übersetzt[5]).

Der zweite, der hier voransteht wegen der umfassenden Thätigkeit, die er auf Sammlung und Bearbeitung des Materials verwendet hat, ist Gaetano Marini († 1815). Er hat die Inschriften des Palastes Albani edirt, darunter am Schluss die christlichen und dieselben mit werthvollen Erläuterungen ausgestattet (1785); desgleichen eine Anzahl altchristlicher Inschriften mit Erläuterungen veröffentlicht in seinem Werk über die arvalischen Brüder[6]). Er hat ferner die christlichen Inschriften Roms gesammelt in einem handschriftlichen Werk von vier Bänden, welches in der vaticanischen Bibliothek aufbewahrt wird: es umfasst die Inschriften innerhalb des ersten christlichen Jahrtausends, in 32 Kapiteln, von denen die ersten acht von Mai publicirt sind[7]). Endlich hat er eine Sammlung altchristlicher Inschriften, d. h. der Steine selbst, im vaticanischen Palast angelegt, in der Galeria lapidaria, die grösste bis jetzt vorhandene und für das Studium unschätzbar, — wenn auch Irrungen dabei vorgekommen und falsche Steine zugelassen sind (eine Inschrift ist sogar dreimal vorhanden). Auch seine handschriftliche Samm-

lung lässt die kritische Strenge vermissen: unter andern ist eine evident heidnische Inschrift aufgenommen[8]) und die Abschriften sind nicht ganz zuverlässig. Nichtsdestoweniger bleibt ihm das Verdienst, den Grund gelegt zu haben, auf dem in Rom nun fortgearbeitet wird[9]).

1) Bei Donati (s. oben S. 884) T. I. 1775.

2) Maffei Ars critica lapid. Lib. III. c. 1 p. 154.

3) Morcelli De stilo inscriptionum lat. libri III. Rom. 1781.

4) Zaccaria Istituzione antiquario lapidaria. Rom. 1770; 2. Ausg. Venez. 1793.

5) Binterim Denkw. der christkathol. Kirche Bd. II. Th. I. 1825.

6) Marini Iscr. antiche delle ville e de' palazzi Albani. Rom. 1785. Atti e monumenti de' fratelli Arvali. Rom. 1795.

7) Mai Script. vet. nov. Collect. T. V.

8) Bei Mai am a. O. p. 28, 3. Vergl. Boeckh Corp. inscr. Gr. n. 3165.

9) Die obigen Bemerkungen über Marini sind aus meinem Art. über monumentale Theologie unverändert herübergenommen. Weiteres über seine Sammlung s. jetzt bei de Rossi (der das handschriftliche Material Marini's in Händen gehabt hat) Inscr. christ. urbis Romae T. I. p. XXXI* ff.

2. Die Ausbreitung der epigraphischen Studien: Erforschung und Sammlung der Inschriften überhaupt.

§. 225. In Italien, Frankreich, Deutschland.

Hiernächst erweitert sich die christliche Epigraphik dadurch, dass theils neue Sammlungen von Originalinschriften entstehen, theils die vorhandenen ihre Beschreibung erhalten, vor allem in Italien. In Rom selbst sind, ausser der vaticanischen Hauptsammlung, christliche Inschriften im Kircherschen Museum des Collegio Romano, im kapitolinischen Museum und in S. Paolo fuori le mura: alle drei sowohl heidnische als christliche Denkmäler umfassend. Die Inschriften des kapitolinischen Museums mit Erläuterungen gab Guasco im J. 1775 heraus (im 3. Bande stehen die christlichen); die der Paulskirche sind auf's neue in dem schon angeführten Werk von Nicolai (1815) erschienen; die kleine, aber werthvolle Sammlung des Kircherschen Museums ist von Brunati (Mailand 1837) herausgegeben. Dazu kommt

das neu errichtete lateranische Museum. In Mailand fand man im J. 1813 unter dem Fussboden von S. Ambrogio eine grosse Anzahl christlicher Inschriften: diese wurden in dem Vorhof eingemauert und sind herausgegeben von Labus und Ferrario (beide 1824)[1]). Bei Chiusi in den Katakomben der Mustiola wurden in den J. 1830—31 neue Ausgrabungen gemacht und altchristliche Inschriften gefunden (eine vom J. 455), welche Pasquini herausgegeben hat (s. S. 773). — Ferner wurden locale Sammlungen von Copien altchristlicher Inschriften (neben den heidnischen) veranstaltet und mit Erläuterungen herausgegeben, für Perugia von Vermiglioli[2]), für Akre in Sicilien von Judica[3]), für Velletri von Cardinali[4]), für Brescia von Brunati[5]).

In Frankreich erstreckte sich das Interesse für die Denkmäler des Alterthums auf die Inschriften, die im Original in Museen gesammelt wurden. So enthält der Louvre unter den zahlreichen Inschriften aus dem klassischen und ägyptischen Alterthum einige altchristliche griechische, lateinische (auch koptische) aus Aegypten und Algerien: jene sind in Facsimile wiedergegeben bei Clarac[6]). Und besonders im südlichen Frankreich haben die Städte, die einer uralten Geschichte sich rühmen, deren Denkmäler in Museen gesammelt: unter ihnen ragt Lyon hervor, wo im Palais des arts heidnische und christliche Inschriften, ausserdem in der Kirche S. Irenée eine Anzahl altchristlicher Grabsteine aufbewahrt werden.

Auch in Deutschland sind in dieser Zeit werthvolle Funde aus den Römerzeiten gemacht. Vornehmlich in Trier, wo mehrere altchristliche Kirchhöfe entdeckt, namentlich bei der ehemaligen Abtei S. Matthias in den Jahren 1825 und 1828 christliche Inschriften des 4. Jahrhunderts gefunden wurden: sie sind bekannt gemacht von Wyttenbach[7]); weitere Kundmachung dortiger Funde erfolgte durch Florencourt und Steininger. Die Inschriften aus römischer Zeit des ganzen westlichen Deutschlands, dann auch der Donaugegenden sammelte Steiner[8]). Inzwischen gab Lersch sein Centralmuseum rheinländischer Inschriften heraus[9]). Wenn auch in diesen Sammlungen die Zahl der heidnischen Inschriften weit überwiegt, so sind doch die christ-

lichen als die ältesten Denkmäler des Christenthums in Deutschland von hohem Werth.

1) Labus Intorno alc. monumenti epigrafici cristiani scoperti in Milano; Ferrario Monumenti (s. S. 774. A. 6), beide Milano 1824.

2) Vermiglioli Le antiche iscrizioni Perugine. Perugia 1805. 2. Ausg. 1834.

3) Judica Antichità di Acre. Messin. 1819.

4) Cardinali Iscrizioni antiche Veliterne. Rom. 1823.

5) Brunati Leggendario o vite di Santi Bresciani. Brescia 1834. p. 189 ff.

6) Clarac Musée de sculpt. T. II. P. 2. 1841.

7) Wyttenbach Neue Beiträge zur antiken heidnischen und christl. Epigraphik. Trier 1833.

8) Steiner Cod. inscr. roman. Rheni. Darmst. 1837. 2 Theile. Cod. inscript. roman Danubii et Rheni. Seligenst. 1851—64. 5 Theile.

9) Lersch Centralmuseum rheinländ. Inschriften. 3 Hefte. Bonn 1839-42; die aus Trier im 3. Heft.

§. 226. Im Orient. Die allgemeinen Sammlungen.

Ein neues weites Feld bot der Orient, der zwar schon früher bereist war, dessen epigraphische Schätze in grösserem Umfang aber erst jetzt erschlossen wurden. Der erste dieser Reisenden war Seetzen, der Syrien, Palästina und die Länder bis Aegypten in den J. 1805—1809 besuchte und aus jenen etwa 150 Inschriften aufzeichnete, mit Genauigkeit, wie sich später bewährt hat; seine Copien sind theilweise nach Abschriften schon in das Corpus inscriptionum Graecarum aufgenommen, auch von Richter benutzt, übrigens erst unlängst mit seinen Tagebüchern publicirt[1]). — Inschriften aus Nubien und Aegypten, bedeutend für die älteste Geschichte des Christenthums daselbst, wurden von Gau veröffentlicht[2]) mit Erläuterungen von Niebuhr und Letronne, nachdem der erstere eine Bearbeitung der wichtigsten von ihnen hatte vorangehen lassen[3]); desgleichen aus Nubien und Aegypten von Graf Vidua[4]). — Vielfach ward Kleinasien erforscht, besonders von Engländern; es erschienen Reisen von Burckhardt[5]), Buckingham[6]), Berggren[7]), Hamilton[8]). Insbesondere zog der heilige Boden der sieben apokalyptischen Gemein-

den die Alterthumsforscher an: Inschriften von dort gab Arundell[9]) und Bailie[10]). Aber auffallend ist, wie wenig in diesen Gegenden das christliche Alterthum Spuren hinterlassen hat, während das heidnische reichlich vertreten ist.

Dasselbe gilt von Griechenland, welches nun auch nach Denkmälern durchsucht wurde. In Folge der französischen Expedition nach Morea, die mit wissenschaftlichen Kräften ausgestattet war, wurden drei Bände dortiger Inschriften veröffentlicht und diese theilweise erläutert von Lebas: darunter einige christliche[11]). Demnächst hat Ross sich verdient gemacht um die Epigraphik Griechenlands und der Inseln durch seine Inscriptiones Graecae ineditae nebst den Reisebeschreibungen, namentlich der Reisen auf den griechischen Inseln des ägeischen Meeres[12]), wodurch für die Urgeschichte des Christenthums wichtige Zeugnisse an's Licht gekommen sind.

Zu allen diesen Einzelforschungen kommen nun die *allgemeinen Sammlungen.* Eine Sammlung griechischer und lateinischer Inschriften aus England, Italien, Frankreich, meist von den Originalen copirt, gab Osann[13]), wodurch unter anderm manche christliche Inschriften der vaticanischen Gallerie zuerst bekannt geworden sind. Eine Auswahl lateinischer Inschriften, nur aus literarischen Quellen, Orelli[14]), wo auch christliche hin und wieder zugelassen sind[15]); an der Hauptstelle aber, am Schluss der Res sacrae, unter der altrömischen Aufschrift: Superstitio judaica et christiana[16]). Vor allem aber kommt das grosse Unternehmen der Berliner Akademie in Betracht, die vollständige Sammlung der griechischen Inschriften von Boeckh (erschienen seit 1825), welche nach ihrer Anlage und Bearbeitung die Wichtigkeit solcher Urkunden allgemein erkennen liess, nach allen Seiten die Alterthumskunde erweitert und auf das ganze Studium eine mächtige Einwirkung geübt hat. Diese Sammlung war bestimmt, schliesslich auch die christlichen Inschriften aufzunehmen; aber schon in den frühern Abtheilungen ist eine nicht geringe Anzahl derselben zugelassen, deren Verzeichniss in dem letzterschienenen Heft von Kirchhoff gegeben ist[17]).

1) Seetzens Reisen durch Syrien, Palästina etc., herausg. von Kruse. Berlin 1854; besonders im 1. Theil, s. daselbst S. LXXI; der 4. Theil, 1859, enthält Erläuterungen auch zu einem Theil der Inschriften.

2) Gau Neuentdeckte Denkmäler von Nubien. Stuttg. 1822.

3) Niebuhr Inscriptiones Nubiens. comment. Rom. 1820.

4) Vidua Inscr. ant. in Turcico itinere collectae. Par. 1826.

5) Burckhardt Travels in Syria and the holy land. Lond. 1822; übersetzt von Gesenius 1823. 24.

6) Buckingham Travels among the arab tribes inhabiting the countries east of Syria and Palestine etc. Lond. 1825.

7) Berggren Resor i Europa och Oesterlaenderne. D. 1—3. Stockh. 1826. 28. deutsch von Ungewitter.

8) Hamilton Researches in Asia minor, Pontus and Armenia. Lond. 1842. 2 Bde.

9) Arundell Visit to the seven churches of Asia Lond. 1828. Es folgten Discoveries in Asia minor. Lond. 1834.

10) Bailie Fasciculus inscriptionum Graec. quas apud sedes apocalypticas chartis mandatas et nunc denuo instauratas ed. Lond. 1842. Dazu kamen noch zwei Fasciculi griech. Inschriften aus Asien. 1846. 49.

11) Lebas Inscr. grecques et lat. Cahier 1. 2. 3. 5. Par. 1837. 39.

12) Ross Inscriptiones Graecae ined. Fasc. 1. Naupliae 1834. Fasc. 2. 3. Lapides insularum. Athen. 1842. Berolin. 1845. Reisen auf den griech. Inseln des ägeischen Meeres. 3 Bde. Stuttg. 1840. 43. 45.

13) Osann Sylloge inscript. gr. et lat. Lips. 1822—34.

14) Orelli Inscr. lat. ampl. Collect. Turici 1828. 2 Bde. Vergl. S. 900.

15) s. T. I. p. 17. 16) T. I. p. 439. 17) T. IV. Fasc. 2. Praefat.

3. Die Bearbeitung der christlichen Inschriften.

§. 227.

Was endlich die *Auslegung der christlichen Inschriften* betrifft, so sind in dieser Zeit theils im Einzelnen namentlich in Italien gelehrte Abhandlungen erschienen: von denen hier ausser den Aufsätzen in den Atti der Accademia archeologica Romana, nur die von Cancellieri und Cardinali erwähnt werden mögen, beide aus dem J. 1819[1]).

Anderntheils sind die Inschriften überhaupt in theologischem Interesse und zwar für die *Schriftauslegung* benutzt worden durch Münter, der schon in seiner Rede vom J. 1803 auf die biblische Bedeutung derselben hingewiesen hatte (s. S. 778);

er stellte sich insbesondere die Aufgabe, die Sprache des Neuen Testaments aus Inschriften zu erläutern, welches er in drei Abhandlungen ausgeführt hat (1814. 1816. 1826). Diese sollten jedoch nur Specimen sein eines Werks, welches über das ganze N. Testament sich verbreitete, dessen Herausgabe durch seinen Tod verhindert ist.

Hauptsächlich haben zwei Klassen von christlichen Inschriften eine zusammenhängende Bearbeitung erhalten, wodurch sie für die *Kirchengeschichte* fruchtbar geworden sind: einige Inschriften aus Aegypten und Nubien durch Letronne (von dem die letztere, welche Niebuhr missverstanden und für heidnisch genommen hatte, zuerst richtig erklärt ist); und die Inschriften aus den römischen Cömeterien durch Raoul-Rochette. Beides in Vorlesungen, die in den Mémoires de l'Académie des inscriptions (1831. 1833 und 1838) und auch besonders erschienen sind[2]).

So geht hier die Bearbeitung der christlichen Inschriften von den Männern der klassischen Archäologie aus. Auch in den vorgenannten Sammlungen ist mehrentheils das Interesse für das klassische Alterthum vorwaltend, so dass die christlichen eben mitgenommen werden. Und weil man ausschliesslich nach jenen suchte, so wurden die letztern selbst in den Ländern, wo sie einheimisch sind, geringer geschätzt: „es ist nur eine christliche Inschrift", sagte man in Griechenland, wie ein Reisender von dort (im J. 1844) mir mittheilte.

Dies hat in neuester Zeit sich geändert. Und grade darauf hat die eifrige und fruchtbare Behandlung der Denkmäler und Inschriften des klassischen Alterthums zurückgewirkt, dass nun auch die christlichen Inschriften um ihrer selbst willen angesehen werden. Deshalb ist hier für die christliche Epigraphik eine neue Periode angezeigt.

1) Cancellieri Diss. sopra due iscrizioni delle martiri Simplicia ed Orsa. Rom. 1819. Cardinali Intorno un antico marmo cristiano. Bologna 1819.

2) Letronne Matériaux pour l'hist. du christianisme en Égypte, en Nubie et en Abyssinie. Par. 1833. Raoul-Rochette Mémoires (s. oben S. 767): es ist die zweite der drei Abhandlungen.

b. Seit 1844.

1. Die Epoche.

§. 228.

Die Epoche liegt erstens in der Gewinnung reichlichen Materials: in Rom hat die erneute Aufmerksamkeit und Sorge, die man seit 1843 den altchristlichen Cömeterien zuwandte, weiterhin die planmässige Behandlung der Ausgrabungen (s. S. 790) zahlreiche Inschriften ans Licht gefördert, die in dem neu errichteten lateranischen Museum aufgestellt sind. Und an verschiedenen Punkten wurden wichtige Entdeckungen gemacht: auf der Insel Melos im J. 1844 die eines altchristlichen Cömeteriums, wovon Ross und v. Prokesch Kunde gaben. Im J. 1839 war zu Autun eine griechische Inschrift gefunden, welche Pitra zuerst publicirte, worauf sie in einer eigenen Schrift von Franz hergestellt und erläutert ist (1841)[1]: sie hat ausserdem zahlreiche Auslegungen in Italien, Deutschland und Frankreich erhalten.

Sodann zeigt sich besonders in Frankreich ein neuer Eifer in dem Studium der Inschriften wie des klassischen so demnächst auch des christlichen Alterthums, dem es an Pflege von Seiten des Staats nicht gefehlt hat. Eben damals widmete Villemain als Minister demselben besondere Fürsorge. In seinem Auftrage bereiste Lebas in den J. 1843 und 1844 Griechenland, die Inseln und Kleinasien, um die Inschriften dieser Länder zu erforschen und zu copiren. Gleichzeitig fasste derselbe Minister den Plan einer allgemeinen Sammlung der lateinischen Inschriften[2]), der zwar nicht zur Ausführung gekommen ist; aber einzelne Zweige der kolossalen Aufgabe werden dort gefördert. Und die beiden archäologischen Zeitschriften Frankreichs, welche mit dem J. 1844 beginnen, die Revue archéologique und die Annales archéologiques, haben auch christliche Inschriften gebracht.

Die Ausführung des ganzen Planes aber ist auf Deutschland übergegangen, da die Akademie der Wissenschaften zu Berlin im J. 1846 ihn aufgenommen hat[3]). Dabei ist es Epoche

machend für die Kritik der Inschriften, dass der Grundsatz des Zurückgehens auf die ersten Quellen, also auf die Steine selbst, so weit es möglich ist (s. S. 791), und übrigens auf die ersten Zeugen der Ueberlieferung, deren ganze Verzweigung zu verfolgen eine Hauptaufgabe ist, durchgeführt wird.

1) Franz Christliches Denkmal von Autun. Berlin 1841.
2) S. Egger Rapport von 1843, in d. Revue archéol. 1844. p. 107 ff.
3) Der erste Gesammtbericht an die Akademie von Mommsen und Henzen ist vom 22. Nov. 1854.

2. Die Erforschung der Inschriften überhaupt.

§. 229. In Griechenland und dem Orient.

Sehen wir zuerst wieder auf die Forschungen, welche die *Inschriften überhaupt*, klassische und christliche im Auge haben, meist mit vorwaltendem Interesse für die ersteren; so finden wir wiederum aus Griechenland, Kleinasien und Africa viel Neues und Wichtiges hervorgehend. Es treffen in diese Zeit noch die fortgesetzten Publicationen von Ross nebst seinen Reisebeschreibungen, die manche interessante Kunde aus dem christlichen Alterthum bringen. Aus Athen sind von Pittakis zahlreiche Inschriften mitgetheilt, besonders vom Parthenon eine merkwürdige Folge von Grabschriften dortiger Bischöfe, die jedoch einer spätern Zeit angehören[1]). Aus Eleusis und Megara einige christliche Inschriften von Fr. Lenormant[2]). Das Werk von Salzenberg über die altchristlichen Baudenkmale von Constantinopel (s. S. 797) enthält auch einige griechische Inschriften. Der Epigraphik des heidnischen und christlichen (auch des türkischen) Constantinopel und seiner Umgebungen haben Dethier und Mordtmann ein eingehendes Studium gewidmet, wonach jener von der berühmten Inschrift des Kaisers Justinian in der kleinen Hagia Sophia zum erstenmal ein Facsimile nebst Erklärung gegeben[3]), und beide begonnen haben die ganze Folge der Inschriften von Byzanz und Constantinopel von den ältesten Zeiten bis zum J. 1453 mit Erläuterungen herauszugeben[4]).

Aus Griechenland und Kleinasien stellte Lebas eine ganze Sammlung von Inschriften an's Licht[5]). Und Langlois Inschriften aus Cilicien, welches er gleichfalls im amtlichen Auftrage, im J. 1852—53 bereist hatte[6]). Als einzelne Entdeckung ist hervorzuheben eine christliche Grabkammer bei Sidon mit einer griechischen Inschrift vom J. 642, welche von Dietrich herausgegeben und erläutert ist[7]). Sehr merkwürdig sind neben den heidnischen die zahlreichen christlichen Inschriften eines arabischen Stammes im Hauran, der für den monumentalen Zweck der griechischen Sprache sich bediente, gesammelt von Wetzstein auf vier Reisen von 1858—1861[8]): sie betreffen mehrfach die Gründung von Kirchen, besonders im 6. Jahrhundert; eine am Eingang des Hiobsklosters (n. 181) ist vom J. 536 Ἰησοῦ Χριστοῦ βασιλεύοντος: sie hören plötzlich auf mit dem ersten Drittheil des 7. Jahrhunderts, da durch Auswanderung die allgemeine Verödung des Landes eingetreten ist.

Ferner wurden nach dem nördlichen Africa zwei wissenschaftliche Expeditionen veranstaltet, die auch an Inschriften ergiebig waren: nach Aegypten und Nubien von der preussischen, nach Algerien von der französischen Regierung. Das Werk von Lepsius (Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien), das Ergebniss der erstern, enthält in der sechsten Abtheilung die Inschriften; aus der andern Expedition ist ein eigenes Inschriftenwerk hervorgegangen, Text und Erläuterungen von Renier[9]).

1) Pittakis in der Ἐφημερὶς ἀρχαιολογικὴ von 1856.

2) Fr. Lenormant Rech. archéolog. à Éleusis, Rec. des inscript. Paris 1862. Inscript. chrét. de Mégare, Revue archéol. Nouv. Sér. T. XI. 1865. p. 438.

3) Dethier in den Sitzungsber. der philos.-hist. Klasse der Akademie der W. zu Wien. 1858. H. II.

4) Dethier u. Mordtmann Epigraphik von Byzantium und Const., 1. Hälfte, in den Denkschr. derselben Akademie Bd. XIII. 1864. Abth. 2.

5) Lebas Voy. archéol. en Grèce et en Asie mineure. Inscript. gr. et lat. T. I—III. s. a. (Par. 1847—53).

6) Langlois Inscr. grecques, romaines, byzantines et arméniennes de la Cilicie. Par. 1854. Dazu seine Reisebeschreibung Voy. dans la Cilicie. Par. 1861.

7) Dietrich Zwei Sidonische Inschriften. Marburg 1855.

8) Wetzstein Ausgew. griech. u. lat. Inschriften, ges. auf Reisen in den Trachonen und um das Haurangebirge (aus den Abhdl. der Akad. der W. zu Berlin 1863). Berlin 1864. Vergl. s. Reisebericht über Hauran und die Trachonen. Berlin 1860.

9) Renier Les inscriptions d'Algérie, 14 Lieferungen bis 1858.

§. 230. Im Abendlande. Die allgemeinen Sammlungen.

Im Abendlande ragt Lyon hervor durch Eifer für seine alten Monumente. Selbst die städtische Behörde hat daran Theil, indem sie die Mittel gewährte, jenes Hauptwerk von Spon über die Alterthümer von Lyon neu herauszugeben (1858). Von dem Herausgeber Monfalcon sind zu den von Spon verzeichneten Inschriften, denen Renier Erläuterungen beigegeben, die neu aufgefundenen hinzugefügt. Derselbe hat ausserdem in einem Werk über die Denkmäler von Lyon[1]) die sämmtlichen Inschriften von dort aufgenommen. Zuvor waren gleichzeitig zwei Werke über die Inschriften von Lyon erschienen: das eine zur Beschreibung des städtischen Museums, dessen Anordnung befolgend, — das andere sie nach Klassen vertheilend: jenes von Comarmond, dieses von Boissieu[2]); das letztere mit einem trefflichen Commentar, worin auch die christlichen Inschriften, welche die letzte Klasse bilden, verdiente Würdigung gefunden haben.

Für ganze Länder ist demnächst die kritische Bearbeitung ihrer lateinischen Inschriften ausgeführt durch Mommsen, zuerst der neapolitanischen (1852), dann auf Veranlassung der antiquarischen Gesellschaft in Zürich der schweizerischen (1854)[3]): wobei nach territorialer Ordnung die christlichen städteweise eingereiht werden. Es sind deren in der Schweiz nur sehr wenige, jedoch beachtenswerthe, namentlich in Sitten und aus Basel-Augst; dagegen sind sie im Neapolitanischen zahlreich, wo zumal bei Nola ein berühmtes altchristliches Cömeterium ist. — Für die Rheinlande hat der Verein von Alterthumsfreunden in Bonn, nachdem er die Sammlung und kritische Bearbeitung der Inschriften aus dem römischen Alterthum durch Brambach hervorgerufen (1867), die Herausgabe der mittelalterlichen Inschriften in Aussicht genommen. Seine Jahrbücher enthalten zahl-

reiche Beiträge zur römischen wie zur altchristlichen Epigraphik; auch hat er jüngst (1866) in schöner Ausstattung das mit einer griechischen Inschrift versehene Kreuz im Dom zu Limburg a. d. Lahn publicirt, mit Text von aus'm Weerth[1]).

Jene Arbeiten treten in Zusammenhang mit den *allgemeinen Inschriften-Sammlungen*, welche unter der Leitung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin ausgeführt werden. Die von ihr unternommene Sammlung *lateinischer* Inschriften, deren erster Band (umfassend Inscriptiones latinae antiquissimae und Priscae latinitatis monumenta) im J. 1863 erschienen ist, wird weiter die geographische Anordnung inne halten, so dass die altchristlichen Inschriften jede an ihrem Ort eingereiht werden. — Unterdessen ist das von Boeckh begonnene, von Franz und Curtius fortgeführte Corpus der *griechischen* Inschriften der Vollendung nahe gebracht: nachdem schon, wie erwähnt, in seinen früher erschienenen Heften eine Anzahl christlicher Inschriften Raum gefunden, ist im 2. Heft des 4. Bandes, bearbeitet von Kirchhoff (1859), die eigentliche Sammlung christlicher Inschriften erschienen bis zum Untergang des byzantinischen Reichs: es ist ein reiches und dankenswerthes Material; in der Erklärung ist besonders der chronologische Punkt mit Sorgfalt behandelt. Auch zu diesem Heft hat Cavedoni Anmerkungen erscheinen lassen[2]); und einige Ergänzungen sind von mir gegeben[3]).

Demnächst ist für eine zweckmässige *Auswahl* wenigstens der lateinischen Inschriften gesorgt. Jedoch in dem Werk von Zell (1850)[4]), obwohl es bis auf Kaiser Justinian I. (n. 1224. 1558) und Phokas (n. 1226) hinabreicht, sind die christlichen als solche ausgeschlossen. Dagegen hat Henzen in seinem mit Genauigkeit angefertigten dritten Bande zu Orelli's Collectio (1856) auch einige christliche aufgenommen und durch Berichtigungen und vortreffliche Register die ersten Bände noch brauchbarer gemacht.

1) Monfalcon Lugdunensis historiae monum. P. I. 1855.

2) Comarmond Descr. du musée lapidaire de la ville de Lyon; Boissieu Inscr. antiques de Lyon, beide Lyon 1846–54.

3) Mommsen Inscr. regni Neapolitani lat. 1852. Inscr. confed. Helvet., in den Mittheil. der antiq. Gesellschaft zu Zürich Bd. X. 1854.

4) Aus'm Weerth Das Siegeskreuz der byz. Kaiser Constantin VII. und Romanus II. Bonn 1866.

5) Cavedoni Annot. al fasc. II. del vol. IV. del C. I. Gr. Modena 1860.

6) Piper Verschollene und aufgefundene Denkm. (s. oben S. 804) S. 462. 468 ff.

7) Zell Delectus inscriptionum Rom. (Handbuch der röm. Epigraphik Th. I.) Heidelberg 1850.

3. Die altchristlichen Inschriften.

§. 231.

Auch die *altchristlichen Inschriften* insbesondere, für die Hauptgebiete, in denen sie gefunden werden, haben ihre Bearbeitung erhalten oder sind darin begriffen. Die Inschriften Piemonts hat Gazzera gesammelt und erläutert (1849. 50)[1]). Die christlichen Inschriften Roms bis zum 6. Jahrhundert werden von de Rossi bearbeitet, der durch seine Theilnahme an den epigraphischen Unternehmungen der Berliner Akademie das bis dahin so „dunkle, unbestimmte und unerforschte" Feld der handschriftlichen Epigraphik[2]) zu studiren besonders veranlasst war; wovon die Frucht auch der christlichen Epigraphik zu Gute gekommen ist. Nachdem er ausserdem sowohl durch den Erfolg seiner Nachforschungen in den Katakomben als durch einzelne Abhandlungen zur christlichen Epigraphik[3]) den Beruf dazu dargethan, ist von jenem Werk der erste Band (1861) erschienen[4]): der Text nach den Originalen revidirt mit Erläuterungen und Vorbemerkungen; wonach als der wissenschaftliche Gegenstand dieses Bandes die Revision der römischen Consularfasten von Mommsen (der nur eine etwas knappere Behandlung gewünscht hätte), bezeichnet worden ist[5]). — Zuvor waren in dem Werk über die römischen Katakomben von Perret die altchristlichen Inschriften sowohl aus den dortigen Museen als auch einige auswärts vorhandene mit einem Commentar von Renier herausgegeben (1851)[6]).

Wie hier die französische Forschung hinüberreicht nach Ita-

lien, so ist sie im eigenen Lande auf demselben Gebiet erfolgreich thätig gewesen. Der epigraphischen Arbeiten von Lyon ist schon gedacht; manches Einzelne kommt dazu. Für die altchristlichen Inschriften von ganz Frankreich bis zum 8. Jahrhundert ist ein Hauptwerk durchgeführt von Le Blant (1856. 1865)[7]: die Inschriften, zum Theil facsimilirt, werden begleitet von einem Commentar, der die Früchte allgemeiner epigraphischer Studien zum Verständniss des Einzelnen herzubringt.

Auch einen Theil von Deutschland berührt diese Arbeit, da die Trierischen Inschriften mit aufgenommen sind. In Deutschland selbst erschien in übersichtlicher Behandlung die Sammlung und Erklärung altchristlicher Inschriften im Rheingebiet von Steiner (1853); und eine neue Auflage (1859)[8] lässt das Interesse erkennen, das auch hier dem Gegenstande gewidmet wird. — Im Einzelnen sind von Becker, Prof. in Frankfurt, die ältesten Spuren des Christenthums am Mittelrhein erforscht: wobei mit philologischer Strenge der Text der Inschriften festgestellt ist[9], denen ein Commentar nachfolgen soll. Die gelungene Lesung und Erläuterung der Inschriften, einer lateinischen und einer northumbrischen, des Kreuzes von Ruthwell durch Dietrich (1865) ist zuvor angezeigt (S. 813).

Nächst der Veröffentlichung und Erklärung eines so reichen epigraphischen Materials, hat die christliche Epigraphik als solche eine compendiarische Bearbeitung gleichfalls in Frankreich erhalten. De Caumont in seinem Abécédaire d'archéologie (seit 1851) hat für jedes der Zeitalter, nach denen er vor allem die Architecturgeschichte gliedert, einen eigenen Abschnitt über die Paléographie murale. Desgleichen hat Texier mit specieller Rücksicht auf die Inschriften von Limousin den Gegenstand im Allgemeinen behandelt und durch das Mittelalter durchgeführt in seinem Manuel d'épigraphie (1851).

Dem *Unterricht* dient auch die Sammlung von Abdrücken christlicher Inschriften und einer Anzahl heidnischer von religionsgeschichtlicher Bedeutung, welche in dem schon (S. 793) erwähnten christlichen Museum der Universität zu Berlin aufbewahrt werden. Sie stammen aus Rom, Neapel, Florenz, Verona, Mai-

land, Turin, Lyon und Paris und sind daselbst in den Jahren 1853/54, 1857 und 1860 über den Originalen von mir angefertigt.

1) Gazzera Delle iscrizioni crist. antiche del Piemonte discorso. Torino 1849; und Appendice 1850.

2) de Rossi Relazione etc., in den Monatsber. der Berliner Akad. d. W. 1857 S. 538.

3) De christ. monumentis ΙΧΘΥΝ exhibentibus und De christ. titulis Carthag., bei Pitra Spicileg. Solesm. T. III. IV.

4) Inscript. christ. urbis Romae VII. saeculo antiquiores Vol. I. Romae 1857—61.

5) Mommsen in Gerhards Archäol. Anz. 1863. S. 34*ff.

6) Perret Les catacombes de Rome T. V. VI. Par. 1851.

7) Le Blant Inscriptions chrét. de la Gaule antérieures au VIIIe siècle Par. 1856. 65. 2 Bände.

8) Steiner Sammlung und Erklär. altchristl. Inschriften in den Gebieten der obern Donau und des Rheines aus den Zeiten der röm. Herrschaft. Seligenst. 1859.

9) Becker in den Annalen des Vereins für Nassauische Alterthumskunde Bd. VII. H. 2. 1864.

4. Der Antheil der Philologen an der christlichen Epigraphik.

§. 232.

Wie bei den Kunstdenkmälern (§. 199) so ist auch bei den Inschriften erwünschte Veranlassung, die Theilnahme und Einwirkung der Philologen, d. h. derjenigen, die in dem Studium des klassischen Alterthums ihren Beruf haben, auf diesen Zweig der christlichen Alterthumswissenschaft hervorzuheben. Diese Theilnahme ist natürlich oder doch unvermeidlich, weil Sprache und Inhalt, dann Ueberlieferung und Literatur durchaus sich berühren und mischen; so dass das eine Studium das andere theilweise in sich schliesst.

Diese Handreichung über die Grenze hinaus bemerken wir vor allem an den ehrwürdigen unlängst abgeschiedenen Gründern der heutigen Disciplin der klassischen Alterthümer. Boeckh hat für sein Corpus der griechischen Inschriften von Anbeginn die Aufnahme der christlichen in's Auge gefasst, wenn auch die Ausführung in andere Hände überging; doch ist seine Samm-

lung des Materials selbst auf dem Titel dieses letzten Heftes (1859) durch den Herausgeber Kirchhoff bezeugt, dessen eigene Arbeit daran vorhin gewürdigt worden. Boeckh hat aber schon in den frühern Theilen manche christliche Inschriften zugelassen (s. S. 893); unter andern eine an der Grenze der Religionen stehende zu Milet (n. 2895). Er hat ferner um die älteste Kirchengeschichte sich verdient gemacht durch Aufdeckung einer epigraphischen Fälschung von Marquis Fortia d'Urban, welche die Kirchenhistoriker getäuscht hatte (1832)[1]; auch zweien Inschriften von Gerasa eine besondere Abhandlung gewidmet (1853)[2]. Ebenso hat Thiersch ein „noch unedirtes christlich-griechisches Epitaphium" (es war jedoch schon von Judica, s. S. 891, bekannt gemacht) aus Akre in Sicilien, welches durch eine Verwünschungsformel bemerkenswerth ist, herausgegeben und erläutert (1829)[3]. Jene Inschrift aus Milet hatte, ehe sie bei Boeckh erschien, einen Ausleger an O. Müller gefunden (1830)[4].

Sodann haben Reisen, die für philologische Zwecke unternommen wurden, öfter werthvolles Material auch für die christliche Epigraphik an's Licht gebracht. Auf dies Verdienst von Ross ist schon hingewiesen. Stephani in seiner Reise durch Griechenland (s. S. 811) gedenkt mehrerer spätgriechischer Inschriften. Und Bursian in seiner archäologisch-epigraphischen Nachlese aus Griechenland (1861) theilt einige mit, jedoch aus einer handschriftlichen Quelle, und mit der Bemerkung abbrechend: er wolle nicht allzuviel Spreu mit auflesen[5]. Hingegen Hübner in seinen reichhaltigen epigraphischen Reiseberichten aus Spanien hat nicht allein etliche christliche Inschriften aus westgothischer Zeit aufgenommen (eine worin sogar christliche und muhammedanische Zeitrechnung neben einander stehen), sondern auch das Erscheinen einer von ihm angelegten grössern Sammlung solcher Inschriften in Aussicht gestellt[6].

Auch Mommsen hat sich auf seinen epigraphischen Reisen den christlichen Inschriften nicht entzogen, wie schon sein Werk über die Inschriften von Neapel (1852) ersehen lässt. Was Rom betrifft, wo klassische und christliche Documente sich mischen, ist seine Forschung auch für letztere fruchtbar geworden durch

Bearbeitung des chronographischen Sammelwerks von 354, welches den ältesten christlichen Kalender enthält (1850). Und mittelbar durch die kritische zum Theil exegetische Behandlung jener gemischten (heidnischen und christlichen) Inschriftensammlung des Mönchs von Einsiedeln, deren Einwirkung auf die inschriftlichen Forschungen bei der Wiederbelebung der klassischen Studien von ihm zuerst erörtert ist (1850)[7]; worauf Andere die Frage weiter geführt haben (s. oben S. 857). Arbeiten mit so viel „innerer und äusserer Akribie"[8]) ausgeführt, wie sollten sie nicht auf theologischer Seite dankbar acceptirt werden, wenn auch der Verfasser scheinbar mit einer gewissen Ausschliesslichkeit auf die Gegenseite sich stellt. Zwar ist er mit Recht unwillig, bei der Inschrift zu Pierre-pertuis, über eine leichtfertige Ergänzung in der Chronik eines Dominikaners von Basel aus dem 13. Jahrhundert[9]) (die jedoch noch nicht an die Deutung der Inschrift von Susa in der Chronik von Novalese reicht s. S. 842), und will sich nicht aufhalten bei dem was in verschiedenen Copien cogitarint vel potius desipuerint monachi illi petulantes[10]); obwohl das an dem ganzen Zeitalter und nicht grade an der Verblendung der Dominikanermönche liegt, die um die Geschichtschreibung Verdienst erworben haben. Aber bei jenem Benedictinermönch aus Einsiedeln macht er die feine Bemerkung: es sei gewiss absichtlich, dass unter allen von ihm copirten Inschriften nicht eine einzige direct an das Heidenthum erinnert, — nur personificirte Tugenden, wie Concordia u. s. w. „fanden Gnade vor den Augen des frommen Christen"; und erklärt bei dessen Inschriften, dass er die christlichen sämmtlich bei Seite lasse, um nur die heidnischen einer nähern Betrachtung zu unterwerfen[11]). Endlich eine epigraphische Mittheilung aus Oesterreich (1857) schliesst er „auf gut epigraphisch-heidnisch" mit drei Steinen, welche die Widmung an den I. O. M. enthalten[12]). Doch in diesem Ausdruck liegt einige Verwechselung: die Epigraphik als Wissenschaft ist weder heidnisch noch christlich; was aber das Object, den Inhalt der Inschriften betrifft, die aus dem klassischen Alterthum stammen, so ist klassisches Alterthum und Heidenthum nicht identisch, sonst könnte jenes nicht

die Grundlage der ganzen neuern Bildung sein; und es stehen in demselben den eigentlich polytheistischen Inschriften andere gegenüber, die das Heidenthum hinter sich lassen: wie denn die Inschrift der unlängst bei Tivoli aufgefundenen Platoherme, aus seinen Schriften entlehnt, dem Christenthum näher steht als dem Heidenthum.

Zuletzt mögen zwei Abhandlungen neuester Zeit genannt werden, welche altchristliche Inschriften commentiren. Von Keil, weiland Professor in Pforte († 1865), welchem zahlreiche und sorgfältige Forschungen auf dem Gebiet der griechischen Inschriftenkunde verdankt werden, ist noch kurz vor seinem Tode eine Gelegenheitsschrift ausgegangen, worin er eine griechische Inschrift, die auf der Grenze steht, nach beiden Seiten, der heidnischen und christlichen auslegt, sich aber für die letztere entscheidet (1864)[13]), was nicht ohne Bedenken ist. Und von Haupt ist eine christliche Inschrift des lateranischen Museums erläutert, wobei er den Gebrauch eines lateinischen Ausdrucks, der von de Rossi verkannt war, sicher stellt (1865)[14]).

1) Boeckh Progr. vor dem Berliner Lectionscatalog auf das Sommersemester 1832.

2) In den Monatsber. der Berliner Akad. d. W. 1853. S. 14—27. Vgl. Kirchhoff C. I. Gr. T. IV. n. 8655. 8654.

3) Thiersch in der Beilage A. zu den Sitzungs-Vorträgen der philos.-philolog. Classe der Akad. d. W. in München. München 1829. Es ist die Inschrift bei Kirchhoff l. c. n. 9473; die Lesung bei Thiersch, dessen Aufsatz dem Herausgeber entgangen ist, giebt einige Textverbesserungen her.

4) O. Müller in d. Götting. Gel. Anz. 1830. S. 1435—1438.

5) Bursian in den Berichten der K. Sächs. Gesellsch. der W. Philol.-hist. Cl. 1860. S. 228.

6) Hübner in den Monatsber. der Berliner Akad. d. W. 1861. S. 24f.

7) Mommsen Epigraphische Analekten 13—16, in den Berichten der K. Sächs. Gesellsch. d. W. Philol.-hist. Cl. 1850. S. 287—320.

8) Nach Mommsens eigenem Ausdruck, der sie an Panvinius vermisst, an dem oben (S. 870. A. 6) angef. O. p. 46.

9) *Annal. Basilecns.* ad a. 1274. ed. Jaffé, Pertz T. XVII. p. 197. Vgl. oben S. 581.

10) Mommsen Inscr. Helvet. p. XIX. Add. ad n. 181. Vergl. p. V: quae de.. titulo *caecutiit* monachus Colmariensis.

11) Derselbe an dem (A. 7) a. O. S. 296 f.

12) In den Monatsber. der Berliner Akad. der W. 1857. S. 454.

13) Keil Mantissa epigraphica zur Gratulationsschrift an P. Doehlert. Numburgi 1864.

14) Haupt Ueber eine christliche Inschrift, in den (A. 12) angef. Monatsberichten 1865. S. 79 ff.

5. Die Arbeit der Theologen.

§. 233.

Noch ist die *Bearbeitung der Inschriften im theologischen Zusammenhang* auch in dieser Zeit zu betrachten. Dahin gehören für die Inschriften aus den römischen Cömeterien einige Abschnitte in dem Buche von Wisemann Fabiola, über die Kirche der Katakomben (s. S. 807), wo solche sehr schicklich und veranschaulichend in die Erzählung aufgenommen sind, auch eine neu aufgefundene, wichtig für das Dogma, mitgetheilt wird. In streng geschichtlicher Behandlung sind die altchristlichen Inschriften für Deutschland übersichtlich besprochen von Rettberg in seiner Kirchengeschichte dieses Landes, eingehender von Friedrich in dem gleichbenannten Werk; ebenso für die Schweiz in deren Kirchengeschichte von Gelpke (s. S. 806. 808). In seiner Schrift über die älteste Kirche von Carthago hat Blampignon einige unedirte christliche Inschriften mitgetheilt[1]). Für die allgemeine Kirchengeschichte aber sind die Inschriften verwendet in den auch schon genannten Tafeln von Mozzoni.

Wenn ich schliesslich der eigenen Arbeiten gedenken darf, die denselben Zweck verfolgen, so ist eine (von Welcker und Franz für christlich gehaltene) griechische Inschrift aus Syrien von mir erklärt und ihr stoischer Ursprung nachgewiesen[2]), dem nachher Franz zugestimmt hat[3]). Eine Anzahl Inschriften von religionsgeschichtlicher Stellung sind erläutert im 1. Theil meiner Mythologie der christlichen Kunst[4]). Einen Aufsatz über die Grabinschriften der alten Christen, mit besonderer Rücksicht auf die darin bezeugte christliche Sinnesweise, enthält der Evangelische Kalender für 1855. Zwei Artikel, über das A und O

und über das Monogramm Christi die Theologische Real-Encyclopädie von Herzog (Bd. I. IX). Ein Vortrag über den Gewinn aus Inschriften für Kirchen- und Dogmengeschichte, den ich in der Predigerconferenz zu Berlin im J. 1854 gehalten, ist noch ungedruckt. Die von mir gesammelten griechischen und lateinischen Inschriften des christlichen Museums zu Berlin (S. 902 f.) mit Commentar werden seiner Zeit erscheinen.

Blickt man auf den Gang der epigraphischen und überhaupt der monumentalen Studien, welchen zu zeichnen hier versucht worden ist, zurück und auf den Quellenreichthum, der grade in gegenwärtiger Zeit von allen Seiten zuströmt; so kann man der Einsicht sich nicht verschliessen, welch ein Anspruch daraus an die Wissenschaft der Kirche ergeht, in der ja von jeher die bewegenden Kräfte für alle die Hervorbringungen ruhen, welche Gegenstand jener Studien sind, in der also auch der Schlüssel für deren Verständniss hauptsächlich zu finden sein muss. Aber auch das lässt sich nicht verleugnen, dass die neuere protestantische Theologie, anderen Interessen hingegeben, an dieser Stelle hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist; anderntheils dass es grosser Arbeit und vereinter Anstrengung bedürfen wird, um dem unermesslichen Material theologisch gerecht zu werden und der Theologie ihr Eigenthum daran zu vindiciren.

1) Blampignon De S. Cypriano et de primaeva Carthaginiensi ecclesia. Par. 1862.

2) Piper in der Zeitschrift für die Alterthumswissensch. April 1845. No 40. Es ist die Inschrift bei Boeckh C. I. Gr. T. III. n. 4598. S. auch Wetzstein Griech. u. lat Inschriften aus den Trachonen n. 129. a. S. 301.

3) Franz C. I Gr. T. III. Add. p. 1181.

4) S. Th. II. Index, unter Inschriften.

Druck von J. F. Starcke in Berlin.

Zusätze und Berichtigungen.

Zu S. 7. A. 1. Was die Bedeutung von *monumentum* betrifft, so braucht auch Tertullian es synonym mit mausoleum, Apolog. c. 17. De resurr. carn. c. 27; aber auch in dem weitern Sinn von Ehrendenkmal, worunter Statuen und Inschriften begriffen werden, Apolog. c. 50 (s. S. 155). — Der Varronischen Erklärung (S. 40) schliesst Servius sich an zu Virg. Aen. XII, 945; und diesem folgt Isidor. Etymol. XV, 11. §. 1: monumentum ideo nuncupatur quod mentem moneat ad defuncti memoriam.

Zu S. 122. Z. 13. Der Münze mit dem Januskopf und dem Schiff gedenkt auch Paulin. Nolan., aber er lässt den Janus, statt des Saturn, zu Schiff nach Italien kommen, Poema ult. v. 72 ff. p. 699. ed. Murat.:

Hic (Janus) quia navigio Ausonias advenit ad oras
Nummus huic primum tali est excusus honore,
Ut pars una caput, pars scalperet altera navem.

Zu S. 143. nach Z. 2. Ausnahmsweise kommen auch in der Chronographie Götterbilder zur Sprache. Eusebius a. Abrah. 718. spricht sowohl von dem vorgeblichen Grabe des Dionysos in Delphi (wie schon Tatianus, s. oben S. 135. A. 10), als von seiner weiblichen Bildung in Gemälden (γράφεται θηλύμορφος Syncell. p. 162. C.) ed. Aucher T. II. p. 125. ed. Schoene Vol. II. p. 44. Von Statuen in der Chronik des Eusebius s. oben S. 152.

Zu S. 144. Z. 22. Ueber die Stelle des Clemens von den Attributen der Götterbilder, insbesondere dem κρήδεμνον der Ino vergl. Conze in den Götting. Gel. Anz. 1866. S. 1136 f.

Zu S. 152. Z. 9 10. Auch in *exegetischem* Zusammenhang (wie schon bei Minucius Felix in apologetischem s. S. 145), kommt die ephesische Diana vor, bei Hieronym. Praefat. comment. ad Ephes. Opp. T. VII. p. 539.

Zu S. 154. A. 28. Ueber das platäische Weihgeschenk zu Constantinopel s. noch die (S. 898. A. 4) angef. Abhandl von Dethier und Mordtmann mit Abbild.

Zu S. 159. A. 21. Ueber die Benutzung der Eutropius in der Chronik des Hieronymus (von Ol. 6, 1. an), s. jetzt die Nachweisungen in der Ausg. des Eusebius von Schoene Berol. 1866.

Zu S. 270. Z. 17. Alcuinus carm. 124. bezieht sich nicht auf St. Amand (wie Mabillon annimmt), sondern auf Salzburg, nach Bethmann, Pertz M. G. Scr. T. IX. p. 410. not. 6.

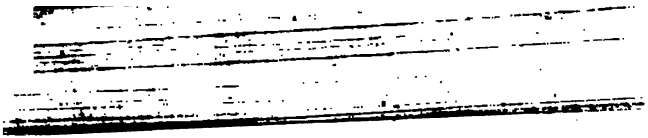
Zu S. 372. §. 87. Ueber Widukind und sein Geschichtswerk vergl. jetzt die treffliche Schrift von Koepke Widukind von Korvei. Berlin 1867.

(S. 105. über die Feldzeichen. S. 135. über die Reichsinsignien und die Krönung).

Zu S. 649. A. 2. Ueber das humanistische Studium drückt sich in derselben Richtung Leonardo Bruni Aretino aus in dem Briefe an einen Jüngling, den er in seinen Studien ermuntert, Epist. VI, 6. T. II. p. 49: Studium tibi sit duplex, alterum in litterarum peritia ... alterum in cognitione earum rerum, quae pertinent ad vitam et mores, quae propterea humanitatis studia nuncupantur quod hominem perficiant atque exornent; worauf er neben der doctrina die eloquentia betont. Die Wohlredenheit aber stellt Flavio Biondo voran, wenn er die neuere Zeit rühmt, dass in ihr cum ceterarum artium tum maxime eloquentiae studia revixerunt. Ital. illustr. p. 293.

Zu S. 856. Z. 5. Ueber die von Ciriaco gesammelten Inschriften der Stadt Rom s. die Abhandlung von Henzen in den Monatsberichten der Berliner Akademie d. W. 1867. S 758ff.

S. 25. Ueberschrift ist nach Forderung der Punkt zu streichen.
S. 28. Z. 25. in der Uebersetzung aus Dante von Blanc ist st. der Gottes zu lesen jener (der Natur); s. unten S. 647. A. 9.
— Z. 8. v. u. st. wollte l. wissen wollte.
S. 108. Z. 2. st. Quaest. l. Quaest.
S. 112. Z. 10. v. u. statt a. l. 1.
S. 117. A. 9. ist der Punkt nach Ad zu streichen.
S. 174. Z. 5. v. u. ist hinzuzusetzen §. 49.
S. 175. Z. 13. v. u. st. §. 49. l. §. 50.
S. 189. Z. 14. v. u. st. Childerich l. Chilperich.
S. 202. Z. 18. st. §. 79. l. §. 81. S. 327.
S. 238. Z. 24. st. Hodeyon l. Hodegon.
S. 268. Z. 5. v. u. st. Einhand l. Einhard.
S. 305. Z. 10. st. Betragne l. Bretagne.
S. 430. Z. 14. st. Gastonbury l. Glastonbury.
S. 443. Z. 2. st. Inschriften l. eine Inschrift (s. u. S. 850).
S. 449. Z. 4. st. bb. l. cc.
S. 554. Z. 25. st. wenigstens l. wenigsten vier.
S. 577. A. 12. desgl. S. 842. Z. 2. v. u. und S. 844. A. 8. 10. st. Trevirorum l. Treverorum (obwohl beide Formen vorkommen).
S. 585. Z. 15. st. weil jene ein Abbild derselben sind l. weil dieselben darin abgebildet sind.
S. 592. Z. 5. st. u. s. w. Von l. u. s. w.; — von.
— Z. 5. v. u. st. vor Chr. Geb. l. der Geburt Christi.
S. 640. Z. 3. st. wise l. wîse.
S. 776. Z. 4. v. u. ist Bd. II. S. 71. zu streichen.



MAR 2 8 1960

FLEX BINDING